

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO -UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFHC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ricoeur e a hermenêutica do Si:

o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da *virada lingüística*.

Aluisio Antônio Bezerra de Carvalho

Recife, abril de 2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFHC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ricoeur e a hermenêutica do Si:

o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da *virada lingüística*.

Trabalho de dissertação apresentado pelo aluno
Aluisio A. B. de Carvalho, ao Mestrado em
Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências
Humanas da UFPE, na linha de pesquisa:
*Filosofia e Subjetividade, sob orientação do **Prof.***
Dr. Vincenzo Di Matteo, como requisito final à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Recife, abril de 2006.

Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho. CRB4-985

Orientador: Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006.
Inclui referências.

UFPE (BCFCH2014-158)

Ata da Reunião da Comissão Examinadora
para julgar a dissertação do aluno **ALUÍSIO
ANTÔNIO BEZERRA DE CARVALHO**
deste Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, intitulada **“RICOEUR E A
HERMENÊUTICA DO SI: o discurso
ricoeuriano sobre o sujeito a partir da
virada lingüística”**.

Julgamento: Às nove horas do dia três de maio de 2006, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora para julgar a dissertação **“RICOEUR E A HERMENÊUTICA DO SI: o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da *virada lingüística*”**, de autoria do aluno **ALUÍSIO ANTÔNIO BEZERRA DE CARVALHO**, deste aludido Programa de Pós-Graduação em Filosofia com a participação dos Professores VINCENZO DI MATTEO (Orientador); FERNANDO RAUL DE ASSIS NETO (1º Examinador) e FERDINAND RÖHR (Examinador Externo) que substituiu ABRAHÃO COSTA ANDRADE, impossibilitado que foi de comparecer à Defesa; e sob a Presidência do primeiro realizou-se a arguição do candidato. Cumpridas todas as disposições legais a Comissão atribuiu ao candidato o conceito **APROVADO**. Em seguida, o Prof. VINCENZO DI MATTEO, Presidente da Banca Examinadora proclamou o candidato MESTRE pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. E, nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão da qual para constar, eu, Maria Betânia Souza, secretária do Mestrado em Filosofia, lavrei a presente Ata que dato e assino com quem de direito.

1

Recife, 03 de maio de 2006.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Paula de Carvalho, pela compreensão, amor e incentivo à efetivação do meu sonho.

À minha família, Rita, Caetano, Antônio, Neide, Núbia, Tatiana, Maria, Alexandre, Eduardo, Kátia, Paulo e Raul, pelo carinho nos momentos mais delicados.

Ao Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo, orientador e amigo que, com sua inteligência aguçada, incentivou meu gosto pela pesquisa, prestando-me apoio decisivo em todo o desenvolver da dissertação.

Aos Profs. Fernando Raul Neto, Jesus Vazquez, Marcelo Pelizzoli, Washington Martins e Walteir Silva, pelas valiosas sugestões; e aos demais professores do Mestrado em Filosofia que, de algum modo, prestaram sua colaboração à feitura desta dissertação.

Aos amigos Kleber, Pierre, Marcelo, Suzano, Elias, Olga, Cecília, Leonardo, Betânea, Juliana, Josemir, Augusto, Manoel, Jane, Írio, Felipe, Geraldo, Fátima, Vânia, Harim, Joana e Adalberto pelo partilhar dos meus momentos de dúvidas e incertezas na elaboração da pesquisa, com estímulo e compreensão; e demais amigos da Graduação e do Mestrado em Filosofia que, proporcionaram discussões e debates, que muito enriqueceram meu conhecimento.

RESUMO

O sujeito ricoeuriano é composição de sua hermenêutica do si, que é aprofundada pela consideração da dialética entre o mesmo e o outro. O desdobramento da problemática do si considera as diversas acepções do verbo agir. Através da pergunta *quem?*, encontramos a forma interrogativa de toda problemática da resposta “si”, que corresponde a quatro maneiras de interrogar: Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o sujeito moral da imputação? Dessa maneira, Ricoeur passa pelos planos da linguagem, da ação, da narração e da ética-política, possibilitando-lhe identificar um sujeito que tem a capacidade de designar-se a si mesmo como locutor, de reconhecer-se como autor de suas ações, de identificar-se como personagem de uma narrativa de vida e de se imputar moralmente como responsável por seus próprios atos relacionados reciprocamente ao outro, respeitando as instituições políticas.

Palavras-chave: Ricoeur. Subjetividade. Hermenêutica.

ABSTRACT

The subject of Ricoeurian is the composition of his hermeneutics of the self, which is deepened by consideration of the dialectic between the same and the other, the unfolding of the problematic of the self considers the various meanings of the verb to act. Through the question who?, we find the interrogativa form of all problematic of the answer “si, which corresponds to fourways of interrogating: Who speaks? Who acts? Who narretes? Who is the moral subject of imputation? In this way, Ricoeur goes through the planes of language, action, narration and ethics-politics, enabling him to identify a subject who has the capacity to designate himself as speaker, to recognize himself as the author of his actions, to identify himself as a character in a life narrative and to be morally imputed as responsible for his own acts related to each other, respecting political institutions.

Keywords: Ricoeur. Subjectivity. Hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 PRIMEIRA PARTE: CONTEXTUALIZAÇÃO	16
CAPÍTULO I - RICOEUR E A <i>VIRADA LINGÜÍSTICA</i>.....	16
1. Construção da hermenêutica	21
1.1 A linguagem como discurso.	24
1.2 A fala e a escrita	24
1.3 Metáfora e símbolo.....	26
1.4 Explicação e compreensão.....	28
CAPÍTULO II - HERMENÊUTICA DO SI	29
1. Problemática	33
1.1 <i>Cogito</i> ‘exaltado’ cartesiano.....	35
1.2 Anti- <i>cogito</i> nietzscheano.....	40
2. Estrutura arquitetônica do texto.....	45
 SEGUNDA PARTE: ANALÍTICA.....	51
CAPÍTULO I – <i>QUEM FALA?</i>	52
1. Semântica da linguagem	53
2. Pragmática da linguagem	60
CAPÍTULO II - <i>QUEM AGE?</i>	65
1. Semântica da ação	68

2. Pragmática da ação	77
CAPÍTULO III – <i>QUEM NARRA?</i>	86
1. Identidade Pessoal	90
2. Identidade Narrativa	93
CAPÍTULO IV – ÉTICA E ONTOLOGIA DO SI	103
1. Ética	105
2. Ontologia	110
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 117
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 121

INTRODUÇÃO

A questão do sujeito com respeito ao conceito de hermenêutica do si a partir da *virada lingüística* na filosofia contemporânea de Paul Ricoeur, é o tema que nos ocupa neste trabalho de investigação, que leva o título “Ricoeur e a hermenêutica do si: o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da *virada lingüística*”. Não são poucas as dificuldades encontradas em seu desenvolvimento, especialmente por usos de conceitos como sujeito, subjetividade, *cogito*, *anti-cogito*, hermenêutica, lingüística na análise da obra *O si mesmo como um outro*¹ de Ricoeur, que, por sua vez, além de temas novos, sistematiza e sintetiza as idéias fundamentais de trabalhos anteriores.

A idéia de sujeito, como categoria da problemática da subjetividade, é vista como essencial para compreensão da Modernidade e ainda útil para construção de nosso tempo. O termo sujeito é derivado do latim *subjectum*, que é traduzido do grego *hypokéimenon*, quer dizer “o que sobejas” (permanecendo com a valoração das determinações). Em Aristóteles, a matéria é *hipóstases*, substância. O sujeito é o indivíduo, enquanto ponto de referência ou de apoio de seus atributos ou acidentes. Esta estrutura ontológica se reflete na estrutura lógica do juízo, onde o sujeito é aquele de que se predica algo, não podendo nunca chegar ele mesmo a ser predicado de outra coisa. Em outros termos, o sujeito é o que permanece na base de qualquer predicação possível.

A filosofia escolástica tece suas considerações sobre o sujeito, mas contrapondo os termos “subjetivo” e “objetivo” de um modo estranho à mentalidade grega. Contrariamente ao uso

¹ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. (*O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1991). Ao longo de nossa dissertação, utilizaremos: SA (para a obra original em francês) e SO (para a obra traduzida pela Lucy Moreira César). Habitualmente, mas nem sempre coincidem as páginas no original e na tradução.

moderno, os escolásticos entendem o “ser objetivo” como o que designa a existência real. E o “ser subjetivo” como o que designa as coisas da mente. Esta dicotomia é exatamente a premissa da grande revolução “subjetivista” do pensamento moderno. Essa nova forma de pensar se inaugura com Descartes, que por sua vez se mantém fiel ao uso escolástico do termo “sujeito” entendido como substância, mas distinguindo a substância pensante da substância extensa, abre o caminho ao moderno tema do valor das “representações”, com que a questão do sujeito alcança uma transformação radical.

Como consequência, o *cogito*, como substância pensante, se concebe a si mesmo e concebe o mundo, através dos atributos que são as “idéias”. O grau de evidência e valor de verdade das idéias ou representações se impõe como problema filosófico dominante. Através de Hobbes, Locke, Leibniz, Berkeley e Hume, o termo “sujeito” se identificará, cada vez mais, com a atividade sensível e pensante do eu. Este processo culmina em Kant, para quem o sujeito é o “eu penso” ou a consciência transcendental (diferente do sujeito psicológico ou empírico), mesmo porque, o objeto é a realidade em si das coisas e do mundo.

O posterior desenvolvimento idealista do pensamento kantiano radicaliza o caminho seguido pelo pensamento moderno. De Fichte a Husserl a realidade “objetiva” é assimilada de diferentes modos:

1. Trata-se da atividade do sujeito como espírito, de maneira em que a identificação tipicamente moderna entre sujeito e consciência se converte no ponto de partida da filosofia, mesmo se esta opta por uma solução idealista ou espiritualista;
2. Assumi-se o ponto de vista do empirismo positivista, que opõe o sujeito transcendental ao sujeito empírico da psicologia ou das ciências humanas em geral.

A afirmação das ciências anteriormente mencionadas na cultura contemporânea é uma confirmação do caráter subjetivista, antropológico e humanístico do pensamento moderno.

Mas, a preeminência do sujeito e sua identificação com a “consciência” são rebatidas de diferentes âmbitos. A “descentralização do sujeito” e a crise das ciências humanas correlativas ao sujeito são emblemáticas. Tudo isso é causado pela crítica marxista da consciência como superestrutura ideológica, pela descoberta freudiana do inconsciente e pela lingüística e etnologia estruturalista de F. de Saussure e C. Lévi-Strauss. Nessas investigações, o sujeito se configura como um “efeito superficial”, dominado por leis e estruturas desconhecidas à consciência.

A soberania do *cogito* também é questionada por A. Whitehead (o sujeito é na realidade um ponto de chegada de um processo condicionante), por Nietzsche (o sujeito e a consciência são “mascaras” de impulsos vitais mais profundos), pela ontologia fenomenológica de M. Merleau Ponty (mundo e consciência estão entrelaçados em uma “ambigüidade” irresolúvel) e, finalmente, por M. Heidegger que vê na abstrata contraposição dualista de sujeito e objeto o “vício” que é origem de toda filosofia ocidental.

Os vários discursos sobre a subjetividade surgidos no século que finda devem ser abarcados até para compreendermos os novos discursos que começam a se articular a partir de nossa história mais recente. Podemos agrupá-los em três grandes grupos: os que se inscrevem no horizonte cultural de um questionamento radical do sujeito da Modernidade; e aqueles que apontam para uma ‘volta’ do sujeito, repensado, porém, a partir dessas críticas; os mais recentes que apontam para seu definitivo desaparecimento diante do avanço das neurociências e da farmacologia. 1. Heidegger - substitui o sujeito da filosofia moderna pelo *Dasein*. 2 - A virada lingüística - ainda não possuímos uma filosofia unificadora das grandes filosofias de nosso século oriundas da *reviravolta lingüística*, isso é, o positivismo lógico, a filosofia analítica, a hermenêutica, o estruturalismo, a pragmática, a neo-pragmática. 3 – O paradigma estruturalista - o método lingüístico, aplicado às Ciências Humanas a partir da

obra prestigiosa de Lévi-Strauss que introduz o método estruturalista no estudo da antropologia cultural. Isso parece decretar a ‘morte do Homem’ ou de sua dissolução.

Acreditamos que haja uma necessidade atual de aprofundar essa realidade, em um momento em que, freqüentemente, se escuta dizer que "o sujeito está ferido", que “o sujeito está agonizando”, se referindo a uma possível crise dos paradigmas filosóficos modernos como o ego, os valores, o conhecimento, a política e a metafísica, numa verdadeira destruição das instituições construídas pelo sujeito moderno, dentre as quais, as instituições religiosas tradicionais, a família e os diversos costumes sociais.

No mundo de hoje, surgem novos tipos de nexos humanos estáveis: modalidades no trato interpessoal; hábitos de trabalho e diversão, de consumo; interesse pela ecologia; novas formas de vida que podem os escolher; organizações com influência mundial, antes inconcebível; revalorização de diferenças culturais ancestrais. O mundo passa a viver uma situação mista de expectativa, angústia, negação, falta de perspectiva do futuro. Há uma aceleração total e absurda, notadamente nas grandes cidades. O homem se inquieta e pergunta: onde vamos parar?

Cada um busca viver sua própria vida, muitas vezes, como transferência de valores, tais como, conseguir dinheiro como meta primordial, buscar o poder a qualquer preço, sem assumir responsabilidades, permissividade sem limites, fazendo do mundo um lugar onde “nada é mal” e “tudo é válido”. Basta observar como se desenvolve o nosso dia-a-dia, para dar-nos conta de como a negação o impregna, desde o momento em que se sai de casa: crianças, vizinhos, motoristas, todos buscam sobre quem ou em quê descarregar seu estado de desânimo. Se iniciarmos a leitura do jornal, entre os títulos da primeira página e, nas seguintes, também, é difícil encontrarmos uma notícia agradável. Tudo se refere à guerras, distúrbios, drogas, incompreensão, tensão, matanças, desperdício, incompetência, corrupção.

Nas famílias, quando há uma criança para nascer, pode-se ouvir alguém comentar “Que coragem trazer uma criança no mundo de hoje!”.

Uma marca da nossa realidade é o Materialismo. Os valores que imperam são o dinheiro, a aquisição de bens e o poder. A valorização do homem se estabelece a partir do que ele tem, do que gasta, ou do poder que ostenta. A busca pelo prazer do dinheiro valida qualquer meio para obtê-lo. Por sua vez, o crime se organiza e prospera com ajuda da nossa sociedade. Nem individualmente, nem socialmente sabe-se o que fazer. Todos se sentem meio perdidos e desamparados. Um comportamento impaciente, agressivo e muitas vezes auto-destrutivo, alastra-se entre as pessoas, jovens ou adultas. Não depende da idade, da cor, da religião, do nível de educação ou poder econômico. Os desajustes e a inadequação tornam-se uma realidade crescente em nossa sociedade. Mesmo as pessoas que são bem preparadas, informadas, atualizadas em relação a tudo que acontece no mundo, sofrem com a realidade. O sujeito perde seu próprio endereço? O que fazer?

O ser humano não pode viver sem valores e normas e para distinguir o certo do errado, saber o que é bom e mau para ele. Faz-se necessário conhecer a si mesmo, sua própria natureza, quem ele é, qual é o significado de sua existência e qual é o seu objetivo na vida. São necessários um conhecimento e um auto-conhecimento dirigidos para um despertar da consciência, infundindo nas pessoas uma confiança em si mesmas para que possam enfrentar a vida, ser responsáveis e utilizar sua inteligência para um mundo melhor com os outros. Como conhecer a si mesmo? Quem sabe, Ricoeur não possa ajudar a enfrentar essa problemática?

Entre os filósofos do século XX, que retomaram a problemática do sujeito, se encontra Paul Ricoeur. O mérito maior dele é superar uma ingênua filosofia do sujeito, aceitando dialogar e incorporando numerosas contribuições que vem do estruturalismo, da psicanálise,

da virada lingüística. O livro em que deságuam suas reflexões anteriores sobre esse problema é *O si mesmo como um outro*. Eis a razão principal para retomar suas análises. Evidentemente, a problemática do sujeito não está esgotada, mas julgamos que alguma luz é lançada para iluminá-la retrospectiva e prospectivamente.

Por isso, nosso trabalho tem por objetivo registrar o itinerário intelectual de Ricoeur e as produções filosóficas mais diretamente relacionadas com a hermenêutica do sujeito; identificar, em *O si mesmo como um outro*, que é seu último grande livro, onde além de temas novos, sistematiza e sintetiza as idéias fundamentais de trabalhos anteriores, analisar o conceito de hermenêutica do sujeito como possível resposta de Ricoeur à problemática da subjetividade moderna; identificar os referenciais teóricos que norteiam suas análises a partir da virada lingüística. Quem ou o que é, afinal, o sujeito para Ricoeur nessa obra que pode ser considerada como a resposta final do filósofo hermeneuta à problemática da subjetividade?

Sendo um trabalho de natureza bibliográfica, a metodologia consistirá na leitura, análise, compreensão e interpretação dos textos. Dividiremos a pesquisa em duas partes e algumas considerações finais: a primeira parte, tratará da contextualização do nascimento da problemática do sujeito em Ricoeur; a segunda parte buscará uma leitura analítica do desenvolvimento da hermenêutica do sujeito; por último, as considerações finais encerrarão nossa pesquisa com algumas reflexões nossas a respeito da problemática pesquisada.

A primeira parte será dividida em dois capítulos: o primeiro, mostrará a *Virada lingüística* com seus pressupostos necessários para uma construção hermenêutica do sujeito; o segundo, contextualizará a construção da hermenêutica do si, o percurso intelectual de Ricoeur, a estrutura arquitetônica da obra de Ricoeur acima citada.

A segunda parte será dividida em quatro capítulos que partem da exposição e análise dos estudos de *Soi-même comme un autre*, relativos às formas fragmentadas de ser sujeito: O

primeiro capítulo, tratará da questão do discurso do sujeito hermenêutico, *quem fala?*; o segundo, abordará à questão da ação do sujeito hermenêutico, *quem age?*; o terceiro, cuidará da questão narrativa do sujeito hermenêutico, *quem narra?*; e finalmente, o quarto corresponderá à dimensão ética da ipseidade e das implicações ontológicas de constituição da hermenêutica do si, seguindo-se às considerações finais.

PRIMEIRA PARTE: CONTEXTUALIZAÇÃO

CAPÍTULO I - RICOEUR E A VIRADA LINGÜÍSTICA

Paul Ricoeur nasceu no primeiro conflito mundial. Converteu-se em um dos pensadores mais influentes do cenário atual da filosofia. Seu despertar para o pensamento filosófico

surge do contato com Roland Dalbiez, que à época, era professor de filosofia secundária, e foi o pioneiro do pensamento freudiano no âmbito filosófico francês.

Dalbiez foi um dos primeiros filósofos a interpretar Freud como um crítico do *cogito* cartesiano. Ele busca “na concepção realista do inconsciente os meios para questionar a ilusão do cogito cartesiano”.² Desenvolve um realismo como fonte principal de crítica ao Idealismo da tradição. É possível afirmar que sua proposta busca integrar o inconsciente e o método psicanalítico à filosofia reflexiva francesa. Mais tarde, a força filosófica inicial dada por Dalbiez à Ricoeur será alimentada por outras influências importantes como G. Marcel e J. Nabert’.

Ricoeur foi detido nos deprimentes e detestáveis campos alemães durante a Segunda Guerra Mundial, mas teve energia para descobrir e conhecer a obra de K. Jaspers, ao mesmo tempo em que traduzia magistralmente as *Idéias I*³ de Husserl. Seus primeiros trabalhos foram *Karl Jaspers e a filosofia da existência*⁴ (1947) e *Gabriel Marcel e Karl Jaspers*⁵ (1948). Ele teve como companheiro de detenção nos campos alemães o filósofo Dufrenne, amigo com quem trabalhou em parceria o texto de Jaspers.

Os textos estão escritos nesse enfoque contextual de angústia, dor, conflito e sofrimento, onde busca aproximar-se de um mundo problemático de alienação, culpabilidade pessoal e coletiva. Esses problemas, próprios da filosofia do pensamento existencial alemão e francês dessa época, são abordados por Ricoeur, através desse novo olhar em que a existência deixa

² RENAULD, M. Fenomenologia e Hermenêutica - o projeto filosófico de Paul Ricoeur. *Revista Portuguesa de filosofia*. Braga, tomo XLI, fasc. 4, out/dez, 1985, p. 405.

³ RICOEUR, P. *Traduction, introduction et commentaire de Ideen I*. Paris: Gallimard, 1950.

⁴ RICOEUR, P; – DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seul, 1947, p. 173-393. Além de grande amigo de Ricoeur, Dufrenne era um conhecido filósofo francês da época, seus estudos estavam ligados a questões de experiência estética. Sua obra mais destacada é: *Esthétique et philosophie I, II e III*. Paris: Klincksieck. (entre 1980 e 1991, o primeiro e o terceiro tomo saíram na *Collection d'esthétique*).

⁵ RICOEUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

de ser vista só como finitude ou contingência, mas também como abertura e afirmação. Desses pressupostos nasce em Ricoeur o projeto filosófico subjetivo de elaborar uma *Filosofia da vontade* montada em um tripé, numa tríplice estruturação que ele denomina *eidética, empírica e poética da vontade*.

Os pontos principais do tripé planejado por Ricoeur são bastante claros: primeiro, a *eidética*⁶ da vontade. Ele quer descobrir, seguindo o método fenomenológico de Husserl, as estruturas fundamentais da vontade, em que o mal na ação do sujeito é uma das principais causas da destruição humana; segundo, a *empírica*. Ela faria introduzir a realidade do mal, do que se havia feito abstração, com a exigência de uma mudança de método, visto que o mal, por seu caráter absurdo e opaco, não pode ser objeto de nenhuma descrição pura. Seu estudo só é possível através dos indícios reais do mal no mundo e da análise de sua linguagem, que tem uma simbologia concreta; terceiro, a *poética*. Esta concluiria a projetada filosofia da vontade tentando mostrar as vias de regeneração de uma vontade que se fez impotente a si mesma por causa do mal.

A coerência de seu projeto inicial se verá perturbada quando Ricoeur é obrigado a realizar determinados desvios em sua investigação. De fato só desenvolverá como eidética a primeira parte do projeto em sua primeira grande obra *O voluntário e o involuntário*⁷ (1950). A reciprocidade entre o voluntário e o involuntário é considerada como ponto principal do texto. Há uma tentativa em compreender e descrever a reciprocidade de forma pura e com

⁶ O método utilizado é essencialmente descritivo, refletindo sobre o querido ou o feito poderemos alcançar a compreensão do sujeito que quer agir. Nesse sentido husserliano, o sujeito só compreende por sua intencionalidade. Essa descrição fenomenológica aplicada ao agir humano, evidencia a realidade recíproca do voluntário e do involuntário.

⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involuntaire*. Paris: Aubier, 1950.

bases fenomenológicas. E ainda, relações dialéticas entre caráter e liberdade, inconsciente e pensamento, vida e existência pessoal.

*Finitude e culpabilidade*⁸, escrita dez anos depois, só será a introdução da *empírica*, que não foi continuada. Nesse texto o sujeito é visto como possuidor e manifestador do mal. A sua tarefa é compreender como é que o mal está sempre ligado à realidade ontológica do sujeito. Aqui, a culpabilidade decorre da indagação do sujeito a si mesmo como ser que vive o mal. Como consequência, “a lição mais importante que se retirou dos estudos levados a cabo por Ricoeur sobre a simbologia do mal foi, provavelmente, a de que o sentido não é algo estabelecido por um *ego*. ”⁹ Mas a questão do sujeito só será diretamente trabalhada na teoria psicanalítica freudiana e no estruturalismo de Lévi-Strauss, nas décadas de 60 e 70.¹⁰

A projetada *poética* não foi nunca escrita como tal, mesmo que tenha sido tema implícito da *Metáfora viva*¹¹, escrita em 1975, e de *Tempo e narrativa*¹², que aparece entre 1983 e 1985. Em *Tempo e narrativa* a discussão com Agostinho e Aristóteles, com Husserl e Heidegger, mas também com Braudel, Danto, White, Propp, Greimas, Weinrich, sem falar em Thomas Mann e Proust, ocupa mais da metade da obra. A questão central da obra poderia ser tematizada como a tentativa de uma hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura, sejam eles as obras da tradição ou, justamente, as dos contemporâneos.

⁸ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité, I. L'homme faillible, II. La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

⁹ P., MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaio Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus Críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 44.

¹⁰ Cf. RICOEUR, P. La question du sujet: le défi de la semiologie. In: *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. A questão do sujeito: o desafio da semiologia. In: *O conflito das interpretações*. Porto: Rés Editora, 1988, p.199-224.

¹¹ RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

¹² RICOEUR, P. *Temps et récit. Tome I*: Paris: Seuil, 1983. *Tome II*: Paris: Seuil, 1984. *Tome III*: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

Por quê Ricoeur não conseguiu desenvolver sua *empírica* e sua *poética*? Por quê ele não concluiu o seu projeto inicial? Por quê ele abandonou em algum momento sua primeira orientação? O que o levou a abandonar? Em que momento ele se desviou de seu caminho? Para responder às questões, Ricoeur busca pensar no novo contexto anglo-saxônico da linguagem. O contexto filosófico da época foi praticamente constituído por questões analíticas da linguagem. Ricoeur vive em um novo enfoque de pensamento.

Basicamente, existiu uma convicção de que, para conhecer as experiências mais fundamentais do sujeito, era necessário fazer estudos sobre os símbolos, pelos quais esse sujeito se expressaria e exteriorizaria: "*O símbolo dá a pensar*". Essa frase, com que conclui *A Simbólica do Mal*, será o registro que orientará sua tarefa filosófica nos anos 70 e 80. Sua investigação não se centrará sobre um conjunto simbólico particular, mas na estrutura simbólica enquanto estrutura lingüística. A partir desses anos, Ricoeur se inclina até à "*virada lingüística*" e sua fenomenologia se transforma em hermenêutica. Mas o que significa '*virada lingüística*'?

Para alguns filósofos lingüistas, o pensamento não consegue apontar e explorar o real sem a linguagem. A linguagem não é apenas a expressão de pensamentos e, sim, a maquinaria do próprio pensamento. Ela é a única forma pela qual acessamos o pensamento, nosso e de outrem. A expressão '*virada lingüística*' se firmou na segunda metade do século XX¹³, querendo significar: a tematização da inevitabilidade da linguagem para o discurso gnosiológico sobre o mundo; a priorização de mais um campo de reflexão da filosofia, um duvidoso "fim" da filosofia, ou melhor, uma 'transformação' da filosofia¹⁴, da metafísica

¹³ Cf. RORTY, Richard (ed.) *The Linguistic Turn: Recent Essay in Philosophical Method*, 1967. Chicago: Chicago University Press, 1970.

¹⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. vol. 2: O a priori da comunidade de comunicação, São Paulo: Edições Loyola, 2000. (Tít. orig. Transformation der Philosophie).

clássica e da metafísica da subjetividade; uma nova maneira de perguntar filosoficamente. Não mais indagando sobre o pensar, o conhecimento, as idéias, as essências, o sujeito transcendental, mas a partir do ‘uso’ da linguagem; passa-se da ontologia da filosofia transcendental para uma semântica e uma pragmática lingüística; em um primeiro momento o trabalho filosófico deve ser fundamentalmente uma análise da linguagem mais do que uma análise das coisas.

A partir da ‘*virada lingüística*’, as temáticas e os autores trabalhados por Ricoeur serão múltiplos e diversos: a lingüística de Saussure, as filosofias analíticas da linguagem, a descrição da experiência humana por meio da linguagem metafórica, a relação entre experiência temporal e narrativa. A influência teórica adquirida na virada lingüística é dotada de clareza nos conceitos. Mas não de forma estática e sim dinâmica. Quer dizer, a clareza retirada da *virada lingüística* será utilizada na hermenêutica ricoeuriana de forma dinâmica. Mas como será possível um dinamismo dos conceitos em sua hermenêutica?

1. Construção da hermenêutica

A hermenêutica ricoeuriana só será construída a partir da virada lingüística. Como é possível sua construção? Segundo Ricoeur, “a história recente da hermenêutica é dominada por duas preocupações”.¹⁵ A primeira é aquela que tenta ampliar o horizonte da hermenêutica progressivamente fazendo que as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral. A segunda é aquela que afirma que essa busca de “desregionalização” não poderá ser bem sucedida se as preocupações epistemológicas da hermenêutica, concentradas em seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, não forem subordinadas às preocupações ontológicas.

¹⁵ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés Editora, 1988, p. 18. Ao longo de nossa dissertação, utilizaremos CI para essa obra.

Partindo desses problemas se faz necessário questionar: quais influências teóricas são necessárias para construir uma hermenêutica contemporânea e como se dá a origem da hermenêutica geral? A origem da hermenêutica se dá com a exegese na disciplina que se propunha compreender um texto a partir da intenção do autor, na base do que ele quer dizer.

¹⁶ Dentre outros, os intérpretes de oráculos eram dos que mais utilizavam dessa prática. Mas, a hermenêutica não permaneceu apenas como técnica dos intérpretes de oráculos. Nenhuma interpretação marcante pôde constituir-se sem recorrer aos modos de compreensão disponíveis numa determinada época: mito, alegoria, metáfora, analogia. Os modos de compreensão compõem características da hermenêutica. Por conseguinte, a hermenêutica está presente em diversos níveis de compreensão da realidade.

Com a filologia clássica e as ciências históricas do final do século XVIII e do início do século XIX, com Schleiermacher e Dilthey, o problema hermenêutico se torna um problema filosófico. A interpretação é apenas uma parte do todo da compreensão, que passa de uma vida psíquica à uma vida psíquica estranha, de um ser histórico para compreensão histórica. A questão tratada é a da objetivação da vida e a condução da objetivação para as significações de serem retomadas e compreendidas por um outro ser histórico, que ultrapassa a sua própria situação histórica.¹⁷

A hermenêutica ricoeuriana ganha força em sua construção com as questões modernas da linguagem, entre elas: a polissemia das palavras em contextos diferenciados. As teorias de Dilthey, Schleiermacher, a teoria lingüística, a fenomenologia de Husserl, a teoria epistemológica, a ontologia de Heidegger, a interpretação em Freud, a hermenêutica de Gadamer, são importantes influências na construção da hermenêutica ricoeuriana.

¹⁶ Cf. CI, p.7.

¹⁷ Cf. CI, p. 9.

Por ser a Fenomenologia uma das influências mais importantes da hermenêutica ricoeuriana, a aplicação hermenêutica na fenomenologia é vista em dois caminhos por Ricoeur: o caminho de uma "ontologia da compreensão", à maneira de Heidegger, em que o problema hermenêutico torna-se um território da analítica do ser, é o "Dasein" que existe compreendendo. O outro caminho, que é o seguido por Ricoeur, quer levar a reflexão para o nível de uma ontologia seguindo os requisitos sucessivos da semântica e depois da reflexão, uma ontologia da compreensão.¹⁸

A construção da hermenêutica ricoeuriana pode ser resumida em alguns pontos importantes: a hermenêutica ricoeuriana é uma teoria que opera as compreensões em relação com a interpretação dos textos¹⁹; a relação que gerencia a interpretação é efetivação do discurso como texto; as categorias hermenêuticas ricoeurianas do texto são elaboradas para tentar superar a dissociação entre explicar (erklären) e compreender (verstehen)²⁰; os quatro pontos relacionais dialéticos fundamentais da teoria interpretativa da hermenêutica

¹⁸ Cf. CI, p. 10.

¹⁹ É ampla a obra publicada por Paul Ricoeur na área de interpretação ou de hermenêutica. Entre suas obras, convém lembrar: 1. *O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica (Le conflit des interprétations. Essais d'Hermeneutique, 1969)*, traduzido para português por Hilton Japiassu e publicado pela Editora Imago; 2. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1978; 3. *Simbólica do Mal* 1960; 4. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968; 5. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 (organização, tradução e apresentação de H. Japiassu). Inclui o ensaio "*Hermenêutica e crítica das ideologias*", publicado no volume "*Démithisation et idéologie*", ed. Enrico Castelli, Aubier, 1973, p.25-64) 6. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Ed. 70, 1987; 7. *A metáfora viva*. Porto: Rés, s/d. (*La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975).

²⁰ A dualidade compreender/explicar tem sido utilizada para explanações a respeito dos limites entre as ciências humanas e as naturais. Esses limites têm suas origens na antiga controvérsia que marca o pensamento ocidental sob a denominação cultura *versus* natureza. Grosso modo, para as humanidades a palavra-chave seria *compreensão* e para as ciências a *explicação*. O conceito liga-se historicamente à clássica dualidade entre *razão* (sede do pensamento racional mais elaborado) e *intelecto* (ao qual dizem respeito a empatia, a intuição, a emoção e o sentimento). Essa dualidade remete ao par de conceitos *explicar* (erklären) e *compreender* (verstehen). Nas ciências busca-se, mediante o reducionismo metodológico, o nexos causa-efeito, isto é, a explicação. *Compreender*, no entanto, implica a apreensão de um sentido, transcendendo, pois, à explicação causal. Portanto, a explicação pressupõe uma compreensão. Assim, descrever ou interpretar um fenômeno implica já tê-lo compreendido, pois, conforme Heidegger, interpreta-se o mundo já compreendido. Mas essa compreensão depende de um evento ainda mais original: a pré-compreensão. É o primeiro acesso ao horizonte de pressupostos, que originam uma nova compreensão, resultando daí uma reciprocidade. Nos termos de Gadamer, assim se movimenta a dinâmica da compreensão, do todo para a parte e de volta para o todo. Essa reciprocidade é chamada de estrutura circular de compreensão.

ricoeuriana são: 1. A linguagem como discurso; 2. A fala e a escrita; 3. Metáfora e símbolo; 4. Explicação e compreensão.²¹ Vejamos cada um deles:

1.1 A linguagem como discurso

A linguagem como discurso quer libertar a hermenêutica dos seus preconceitos psicologizantes e existenciais, das influências de Schleiermacher e Dilthey.²² A linguagem como discurso busca definir qual é a tarefa da hermenêutica, que por sua vez, leva à aspiração de que se um texto escrito é uma forma de discurso como inscrição, então, as condições de possibilidade do discurso são também as do texto. A linguagem como discurso deseja mostrar que a noção de evento lingüístico se encontra submetida a uma série de polaridades dialéticas. Essas polaridades são condensadas nos títulos de evento e significação e, de sentido e referência. Há uma permissão em antecipar que os conceitos de intenção e diálogo devem libertar-se da unilateralidade de um conceito não dialético de discurso para fazerem parte da hermenêutica. Mas como funciona esse processo dialético na relação entre fala e escrita?

1.2 A fala e a escrita

No processo dialético, valorizar a escrita é valorizar também a fala como discurso da exteriorização intencional.²³ O discurso é sempre de e sobre alguma coisa. Mesmo quando há a ilusão da falta de referência, a referência poderá estar cindida, mas não abolida. Quer dizer, sempre há uma referência quando há discurso. O discurso nos dá o mundo como “o conjunto de referências desvendadas por todo o tipo de texto, descritivo ou poético que lemos, compreendemos ou amamos”.²⁴ Ao passar pela mediação da leitura, toda a escrita precisa

²¹ Cf. RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Ed. 70, 1987. Ao longo de nossa dissertação, utilizaremos TI para essa obra.

²² Cf. TI, p. 13-35.

²³ Cf. TI, p. 37-56.

²⁴ TI, p. 49.

essencialmente da hermenêutica. Por esse motivo, a leitura torna-se um problema hermenêutico em que surge a dialética da distanciação e da apropriação.²⁵ Apropriação é entendida como "autonomia semântica", que separa o texto do seu escritor. "Apropriar-se" é fazer seu o que é alheio ou tornar nosso o que é estranho para nós. É tornar do leitor, o que até ali era exclusivamente do autor.

A tendência de fazermos nosso o que é alheio caracteriza o distanciamento ou distanciamento. Distanciamento não é apenas a lacuna espaço-temporal entre o leitor e o aparecimento de uma obra de arte ou de um discurso. Há uma luta de distanciamento entre a ipseidade ontológica do leitor e a alteridade textual. Nessa luta aparece a necessidade do leitor em apelar para a "compreensão" como forma de superar a alienação cultural. A alienação é o que caracteriza os dois termos dialéticos: o texto não é o leitor e o leitor não é o texto. Através da leitura, um indivíduo, assumindo o papel de leitor tenta vencer o distanciamento e o estranhamento do texto.

O indivíduo passa o texto ao ato de domesticação, tornando-o mais caseiro e mais próximo mediante a busca da "significação". A proximidade que o leitor busca no texto suprime a "distância cultural". Esse momento dialético é uma inclusão da alteridade na ipseidade. Mas o momento preserva a alteridade do texto como "outra realidade" que evidencia o "ser do outro" para além dos atos hermenêuticos. Mas, como encontrar a problemática dialética? A problemática dialética da hermenêutica está enraizada na própria inteligência humana, na história do pensamento humano e na situação ontológica do homem como ser-no-mundo. Para Ricoeur, é possível mostrar essa problemática dialética

²⁵ Cf. TI, p. 54.

trabalhando alguns fenômenos culturais que ficam mais claros com a análise da metáfora e dos símbolos. Como analisar esses fenômenos?

1.3 Metáfora e símbolo

A explicação e a compreensão do texto literário buscam necessariamente o entendimento da metáfora e do símbolo.²⁶ Há uma diferença entre o campo de significação das obras científicas e o campo de significação das obras de literatura. No campo científico, a significação deve ser tomada "literalmente", já no campo da literatura, as obras são caracterizadas por "um excesso de sentido" que é o sentido que está para além da simples dimensão do signo lingüístico. A grande questão, entretanto, é se este "excesso de sentido" é uma parte da significação ou se deve entender-se como um fator externo, não cognitivo e simplesmente emocional. Para Ricoeur, conseguir incorporar o excesso de sentido das metáforas no domínio da semântica será conseguir dar à teoria de significação verbal a sua maior extensão possível.

A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. Mas, como encontrar e compreender esse fenômeno? Será compreendido à hora em que admitirmos a existência de metáforas vivas (metáforas vivas são metáforas de invenção, em cujo interior a resposta à discordância na frase é uma nova extensão de sentido).

Já que somos possuidores da compreensão das metáforas, é preciso questionar sobre o símbolo: como é visto? O símbolo é visto como qualquer estrutura de significação em que um sentido direto, primário e literal designa, também um outro sentido que é indireto, secundário e figurativo e que só pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição

²⁶ Cf. TI, p. 57.

de expressões com um sentido duplo constituem o campo hermenêutico.²⁷ A interpretação é uma atividade de pensamento que consiste na decifração dos sentidos que se encontram ocultos nos símbolos. Mas a interpretação busca decifrar também o sentido aparente e a revelação dos níveis de sentido implícitos no sentido literal e no símbolo. Esses são conceitos correlativos, pois, é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se manifesta.²⁸

Na segunda parte de *Finitude e Culpabilidade*²⁹, podemos encontrar a *Simbólica do Mal*. É nela que através de um prolongamento da teoria da falta ou fragilidade aparece uma hermenêutica dos símbolos. É aqui, com efeito, que o símbolo torna-se o ponto principal da investigação hermenêutica. Há uma originalidade metodológica que representa a análise dos símbolos do pecado, da mácula, da culpabilidade e dos mitos. Conseqüentemente, “o símbolo dá a pensar”, ele faz pensar, não está trancado no pensamento. É uma verdadeira mudança da consciência reflexiva. A partir desse ponto, o homem se encontra lançado no mundo, buscando interpretá-lo. A interpretação do símbolo aparece como uma decifradora da realidade humana, ela revela o mundo ao sujeito, mostra que o sujeito é parte do ser e não o contrário. O símbolo é mediação entre o sujeito e a realidade do ser que já se encontra posta. Sem uma interpretação dos símbolos o sujeito não conhece a si mesmo, sua realidade humana e sua cultura.

Em *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*³⁰ aparece uma nova elucidação da hermenêutica dos símbolos, em que a filosofia hermenêutica é precisamente uma filosofia que quer a natureza mediada da subjetividade e que abandona o sonho de uma mediação total,

²⁷ Cf. BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 339.

²⁸ Cf. Idem, p. 339

²⁹ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

³⁰ RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. RICOEUR, P. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

no fim da qual a reflexão chegaria de novo a uma intuição intelectual na transparência do si mesmo de um sujeito absoluto. O enfoque muda da tradição da filosofia reflexiva e transcendental, do confronto com os “mestres da suspeita” para uma tentativa de colocar limites na radicalidade à dúvida que eles põem. Marx, Nietzsche e Freud foram os filósofos que mais questionaram a tradição e melhor duvidaram do sujeito, da consciência ou do espírito. Marx reduz o sujeito submetido às operações de uma ideologia dominante, Nietzsche trata o sujeito como vontade de potência e Freud descentraliza a consciência para o inconsciente. Ricoeur reduz os símbolos da teoria freudiana à sua fonte latente ou inconsciente e revela uma “idolatria” simbólica na base dos comportamentos obsessivos e neuróticos. Mas, dessa forma, contraria Freud que sempre reconheceu que não poderia reduzir os símbolos unicamente a essa fonte. Num campo de efetuação, um mesmo símbolo pode funcionar como sintoma neurótico, com sentido regressivo, ao mesmo tempo em que pode encontrar um sentido progressivo, dando origem a uma obra de arte, por exemplo. A simbólica da culpabilidade pode revelar um comportamento neurótico ao mesmo tempo em que adquire uma significação completamente diferente. Mas, como explicar e compreender os símbolos dos textos?

1.4 Explicação e compreensão

A dialética de explicação e compreensão constitui a dimensão epistemológica da dialética existencial. Explicar um texto é considerá-lo como expressão de necessidades socioculturais. É como uma resposta dada a algumas perplexidades localizadas no espaço e no tempo. Compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência: do que ele diz, para aquilo de que fala. Como consequência, Ricoeur estabelece o paradigma de um texto,

que constitui a sua objetividade:³¹ a escrita representa a fixação do sentido, onde o dito representa maior importância do que o ato de fala. Dentro do discurso escrito, a intenção do autor e o sentido do texto deixam de coincidir. O texto escapa ao horizonte finito vivido pelo autor; o texto ultrapassa as referências do discurso falado, abre possíveis modos de ser. Ao fixar-se com caráter permanente, um texto pode alcançar um âmbito universal no que diz respeito aos seus destinatários, em contraste com o número limitado dos parceiros no discurso falado.

É interessante observar como Ricoeur ao inverter a relação entre discurso falado e escrito, permitiu que o ouvinte tivesse acesso direto ao sentido visado e deu a possibilidade de distinguir quaisquer tentativas de o induzir a erros, que podem surgir se existir uma incongruência entre o conteúdo da fala e os aspectos que acompanham, como a entonação de voz e os gestos. Portanto, o diálogo encontra o seu mais profundo desejo realizado no discurso escrito.

CAPÍTULO II - HERMENÊUTICA DO SI

Ricoeur compartilha com Gadamer a perspectiva de que toda a filosofia é hermenêutica. Procura estabelecer uma mediação ao nível da controvérsia hermenêutica, relaciona as perspectivas críticas com as fenomenológico-existenciais e rejeita a pretensão da hermenêutica à universalidade. Ricoeur confronta a filosofia hermenêutica com a hermenêutica crítica: a filosofia hermenêutica procura mediar a tradição e dirigir-se ao

³¹ Cf. RICOEUR, P. Qu'est-ce qu'un texte?, en *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, R. Bubner y K. Cramer (eds), Mohr, Tübingen, 1970. p. 189-221. Apud. BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: edições 70, 1992. p. 317.

passado, no esforço de determinar a sua importância para o presente; a hermenêutica crítica está virada para o futuro e para a realidade em mudança, em vez da sua mera interpretação.

A primeira assenta na existência de um consenso dado pela e através da linguagem; os novos conhecimentos são adquiridos com base nos preconceitos que se submetem aos processos de aprendizagem durante a fusão de horizontes.³² Esse elemento transcendental encontra o seu correlativo na função desempenhada pelos interesses e valores estabelecidos pela comunicação. A hermenêutica crítica é caracterizada pela idéia reguladora de um verdadeiro consenso.

A autonomia do texto em face da intenção do autor, do seu contexto sócio-cultural e dos seus destinatários originais, permite a condição prévia do distanciamento do intérprete e do mesmo texto. A leitura de um texto implica um elemento de reconstrução, que deve ser uma análise semiológica que precede a apropriação do seu conteúdo e busca o sentido contido nele e a sua organização interna, em vez de objetivar a sua referência a um mundo exterior a ele. Há uma superioridade do texto em relação ao leitor, esse tem de estar receptivo à sua mensagem e entrar com ela num processo de metamorfose mútua. Quando experimenta uma série de possíveis interpretações, o leitor tem de se manter num estado de distanciamento em relação ao texto e é esse elemento de espaço de manobra permitido que lhe possibilite testar e rever criticamente as suas próprias concepções, ilusões e preconceitos.

A apropriação existencial do mundo revelado num texto necessita de algum elemento de crítica. Ricoeur volta-se para a crítica da ideologia e tenta um resultado simétrico

³² *Horizontverchmelzung* é um elemento de uma compreensão real o fato de que os conceitos de uma compreensão real, os conceitos de um passado histórico serem recuperados de tal modo que incluem, simultaneamente, o nosso próprio passado. E ainda, a fusão de horizontes pode ser vista como a realização plena da conversação, em que é expresso algo que não é só meu ou do meu autor, mas comum a ambos, O horizonte do intérprete funde-se com o significado de um texto, ou a posição de um colega é determinado sem assumir um ponto de partida fixo, uma possibilidade aberta a mudanças. GADAMER, H.G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 340-366.

evidenciando o seu caráter hermenêutico situado. Transpõe o problema da justificação da crítica, do seu nível transcendental, para o nível da consideração da ideologia atual da ciência e da tecnologia. Não há uma preocupação com a questão das condições de possibilidade da crítica, mas com o problema de saber como pode ser evitada a atrofia da ação comunicativa, em face do avanço da ação instrumental. A menos que se contente em não passar de um desejo, o interesse pela emancipação teria de recorrer ao legado cultural, com base em assentar a reafirmação da ação comunicativa. A crítica à ideologia assenta na tradição do iluminismo, e ela própria também é uma tradição que está sujeita à dialética de recordar da tradição e da antecipação da libertação.

A hermenêutica ricoeuriana busca uma clareza dos conceitos. Mas essa clareza não é estática e sim dinâmica. O dinamismo do sentido está permeado pela noção do possível. As possibilidades operam como modo de ser. O sujeito abre sua imaginação operante e transforma a existência metafórica como permanente recriação do real. Na busca pelo sentido essencial do sujeito, a interpretação das dialéticas da linguagem como discurso, da fala e escrita, da metáfora e símbolo e da explicação e compreensão tornam-se um dos alvos principais da hermenêutica ricoeuriana. Essas dialéticas estão em eterno fluxo. O fluxo dialético como constante devir está em um continuo conflito entre quem somos e quem podemos ser. O projeto hermenêutico ricoeuriano chega a uma ontologia em que a subjetividade é diluída no desejo de ser e no esforço de existir.

A hermenêutica do si quer alcançar uma maior compreensão da existência. Por sua vez, a compreensão existencial só é possível com a decifração do seu sentido. Mas o seu sentido não compete à linguagem. Então a quem compete? A interpretação do sentido existencial compete à reflexão filosófica da hermenêutica ricoeuriana. Nessa hermenêutica, a filosofia do sujeito ontológico não é estática, definitiva ou terminada. Ela é presente em uma relação

intersubjetiva como mediação pelo *outro*. O sujeito reflexivo e mediatizado é devir, encontra-se sempre em um movimento de ultrapassagem daquilo que o manifesta. Esse sujeito é chamado de *si*, é ele que está composto em sua obra o *Soi-même comme un autre*.

O conceito de *si* constitui como o “recontar de uma história específica de uma investigação filosófica sobre o desenvolvimento ricoeuriano da noção de sujeito ou *ego*, e uma ilustração de um modo de autocompreensão que é dinâmico, incorporando mudança e uma reapreciação.”³³ O conhecimento do *si* ricoeuriano necessita de uma interpretação da linguagem simbólica. A interpretação permite a aproximação do sentido em qualquer obra que possua caráter textual. A apropriação e assimilação dos textos estranhos e diferentes caracterizam a subjetivação. A subjetivação acontece através da descentralização do eu, enquanto mesmidade, para o outro, enquanto diferença. Quer dizer, todas as vezes que o outro, enquanto abertura para ser comum, nos desloca para novos modos de ser e diversas formas de viver, nos faz sujeito.

A problemática do sujeito representa o conteúdo fundamental de seu pensamento. Como caracterizar o homem que age, que decide, que toma iniciativas e se faz responsável por elas? Onde se enraíza esta capacidade que tem o homem de agir livre e responsavelmente? O que é, em definitivo, o agir humano? Essas perguntas não param de acompanhar a investigação de Ricoeur ao longo de toda sua obra: primeiro, se interessa pela estrutura do agir humano com a temática da vontade; depois, retoma esta questão estudando as estruturas inconscientes do desejo; e finalmente, ao mostrar as relações lingüísticas entre tempo e narrativa, Ricoeur

³³ BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 4, p. 126.

se fortalece formando bases hermenêuticas para compreender as condições do sujeito da ação.

A filosofia hermenêutica de Ricoeur busca compreender o sujeito da ação humana como parte do problema existencial ontológico. Essa busca só se dá com ajuda do esclarecimento semântico do conceito de interpretação. A busca é por um sujeito que se descobre através da interpretação de sua própria forma de viver, em que o importante é a origem ontológica da compreensão.

1. Problemática

Em um primeiro momento da metafísica filosófica da tradição ocidental, em uma época antiga da história, o sujeito aparece como um *substratum*. Ainda não é um homem ou o Eu. Segundo a compreensão de Aristóteles, “o sujeito é como um objeto real ao qual são inerentes ou ao qual se referem as determinações predicáveis”.³⁴ O ser é o conceito mais universal em que a compreensão já está incluída em tudo que se apreende do ente. A universalidade do ser transcende toda generalidade. Dessa forma, o ser não pode ser determinado nem definido, a partir de conceitos. O ser é compreendido como uma evidência direta, sem mediações. A partir desses pressupostos ontológicos, o sujeito é concebido como uma estrutura à qual pertencem determinados predicados ou qualidades, em cuja essência necessária ou substância, é aquilo que é por si mesmo, responde pela sua existência e não tem uma causa fora de si. A idéia de sujeito compreendida com base na metafísica antiga, não tem demonstração. A cosmologia grega e o pensamento objetivo assimilam e determinam a consciência, o sujeito participa de um todo único que engloba a variedade das coisas e

³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1980, livro VII, 3, 1028 b 36.

acontecimentos intramundanos. Como consequência, o sujeito e as demais coisas existentes têm como fundamento o uno.

Num segundo momento da metafísica filosófica da tradição ocidental, já no início da modernidade, na filosofia da consciência, o sujeito passa a ser confundido como o cogito ou autoconsciência. O eu determina e condiciona toda a atividade cognoscitiva e deve ser entendido como conhecimento humano, por relacionar-se com objetos através de representações. A totalidade do ente é compreendida “como aquilo sobre o que o homem pode orientar-se ao trazer perante si e fixar numa representação”.³⁵ O uno cosmológico é substituído pelo enfoque da subjetividade. O sujeito adquire uma autonomia e uma posição privilegiada frente aos demais existentes, passa a ser o domínio ou princípio diretor do qual saem e se reenviam todas as proposições metafísicas. Os atributos, qualidades ou predicados atribuídos a um sujeito como *substratum*, transformam-se nas determinações categoriais de um sujeito cognoscente. A razão humana passa a ser o fio condutor para a investigação sobre o ser.

No terceiro momento, em um possível fim da modernidade, já nos dias de hoje, após o surgimento e fortalecimento da hermenêutica ricoeuriana com as bases da filosofia lingüística, o caminho seguido em direção ao sujeito não pode ser mais o caminho metafísico da tradição. Por isso, nos primeiros pontos tratados do *Soi-même comme un autre*, Ricoeur analisa hermeneuticamente e rejeita o pensamento seguido por dois filósofos: o primeiro foi Descartes com o seu cogito “exaltado”, um dos maiores representantes da filosofia da tradição; o segundo foi Nietzsche com o seu *Anti-cogito*, um dos maiores representantes do pensamento crítico contra a tradição.

³⁵ CI, p. 224.

Como é possível uma superação desses momentos? Ela é possível através do conceito dialético da *atestação*. Mas em que se constitui o conceito de atestação? Qual é sua utilidade no projeto em direção ao sujeito? E finalmente, por que rejeitar os caminhos da tradição e da crítica na busca do sujeito?

1.1 *Cogito* ‘exaltado’ cartesiano.

A filosofia do sujeito “tradicional” se inicia em Descartes. Essa filosofia cartesiana é um caminho que perpassa toda modernidade. Nesse trilha é possível passar por Kant, Fichte e chegar até Husserl. A abertura da tradição é rejeitada por Ricoeur. A sua hermenêutica do *si* se liberta da tradição do sujeito solipsista moderno. Mas se o *cogito* cartesiano parece tão seguro em sua tradição, por que não elaborar uma filosofia do sujeito que seja sua prisioneira? O “*sujeito exaltado*” cartesiano não seria o melhor caminho a seguir?

Por um lado, a colocação de Descartes começa com uma investigação gnosiológica, metodológica. O método cartesiano pode resumir-se nestes quatro momentos: intuição, análise, síntese e enumeração completa. O critério cartesiano da verdade é a clareza e a distinção. Em concreto, Descartes parte de uma dúvida universal, hiperbólica (metódica), para tentar superá-la criticamente na busca de uma fundamentação, que pensa ser segura, da verdade última de toda realidade.³⁶ É evidente (claro e distinto) que duvidar equivale a pensar. Do pensamento, Descartes julga tirar imediatamente a existência de uma substância pensante, alma espiritual.³⁷ Com o “... cogito ergo sum...” Penso logo sou...³⁸, conclui que o eu era uma substância, cuja essência ou natureza não é senão o pensar, e que para ser, não

³⁶ Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 99, §1-4. Segunda Meditação, conquista da primeira certeza “cogito ergo sum”.

³⁷ Idem, p.103, § 9. Segunda Meditação, descrição da coisa pensante.

³⁸ Cf. SO, p. 17-18; SA, p. 17-18.

tem necessidade de nenhum lugar, não depende de nenhuma coisa material e nem é no tempo; de maneira que este eu, isto é a alma, é inteiramente distinta do corpo.³⁹

Por outro lado, para a hermenêutica ricoeuriana, se trata na verdade de uma proposição existencial. O verbo “ser” tem nela um sentido absoluto e não o de cópula: “eu sou, eu existo”.⁴⁰ A diferença de sentidos foi fundamental para a rejeição do pensamento cartesiano. O Eu⁴¹ aparece como uma construção diferente das referências estabelecidas como conceitos na hermenêutica do *si* ricoeuriano. Há um fundo existencial na hermenêutica do *si* que faz uma “crítica do *Cogito* e a reconquista do *eu sou* sobre o eu penso”.⁴² O *Soi-même comme un autre* é construído por um processo dialético que parte da pergunta “quem”: “quem deseja”, “quem fala”, “quem age”, “quem é descrito”, “quem é o sujeito moral da imputação”. É uma construção dialética temporal. O tempo é base existencial das questões humanas da hermenêutica do *si*. As questões humanas do desejo, da linguagem, da ação, entre outras na dialética do *si mesmo*, são a maior prova da preocupação ricoeuriana com a vida do sujeito prático no tempo. O olhar prático vivencial no tempo do *si* ricoeuriano é a maior diferença do olhar metafísico atemporal do *cogito* cartesiano que se reduz simplesmente ao ato de pensar, é uma verdade conhecida por uma intuição imediata do Eu que duvida.

³⁹ DESCARTES, René. *O discurso do método*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 55. Especialmente a quarta parte sobre a separação entre a alma e o corpo como substâncias puras e heterogêneas.

⁴⁰ Cf. SO, p.17; SA, p. 17.

⁴¹ Descartes instaura a *ordo cognoscendi*, sob a formulação deste “ser pensante”, ou seja, o Cogito. Surge o eu desprovido das indicações espaço-temporais, metafísico e exagerado, obstinado em encontrar a certeza e a verdade. O caráter do “eu” é derivativo da dúvida, sendo que da mesma decorre a existência deste eu encenado no próprio pensar. Isto porque ser enganado prova a existência e uma existência vinculada a pensar ser. Assim, “eu penso, eu existo”. Por mais que o “gênio maligno” o engane, o processo do pensamento continua.

⁴² JERVOLINO, D. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur [1984]*. Prefacio de Paul Ricoeur. Genova: Marietti, 1993 p. X.

Voltando a Descartes, com a idéia de perfeição, que existiria na alma que pensa, o ‘Eu’ cartesiano acreditava poder tirar a existência de Deus⁴³. E da veracidade de Deus deduz a realidade do mundo físico (*res extensa*), que aparece aos nossos sentidos⁴⁴. Mas como concluir algo corretamente de premissas primeiras equivocadas? Não seria um erro que se constrói próximo de outro? Mesmo assim, Descartes concebe este mundo mecanicamente, como uma grande máquina (força e matéria), estendendo tal concepção também ao mundo vegetal e animal. As verdades estão ligadas à certeza do *cogito*. As verdades dadas são apenas subjetivas e sem valor objetivo. Como resolver a questão? Para resolver é preciso pensar melhor no problema. O problema começa na separação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, quer dizer, com a separação entre a substância pensante e a substância física. Elas têm valor absoluto, são autônomas e heterogêneas. Isso quer dizer, que toda relação entre o corpo (*res extensa*) e a alma (*res cogitans*) é metafisicamente impossível. Mas sabemos que há uma ação recíproca entre alma e corpo que se manifesta como real. Então, como resolver o problema da relação real entre o corpo e a alma? Só a demonstração de Deus permite resolver a questão, assegurando a relação entre verdade subjetiva e verdade objetiva, ele garante essa última. Da “*ordo cognoscendi*, que deveria levar do Eu a Deus” passa a uma “*ordo essendi*, em função da qual Deus se torna o primeiro anel de uma cadeia que subordina doravante a certeza do *cogito*”.⁴⁵ Dessa maneira, o *cogito* é subordinado à verdade divina posto que o

⁴³ DESCARTES, René. *Meditações*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 106-134. Terceira Meditação §22, primeira prova, a idéia de Deus; Quarta meditação §15-17, Deus é mais conhecido do que meu Eu pensante; Quinta meditação §15, prova ontológica de Deus.

⁴⁴ Idem, p.142-143, § 19-20. Sexta Meditação, décima primeira verdade: há coisas materiais que existem.

⁴⁵ Cf. SO, p. 18; SA, p. 19. Cita Martial Guérout em *Descartes selon l'ordre des raisons*. (A análise empreendida por Martial Guérout em *Descartes selon l'ordre des raisons* I: Nas cinco primeiras meditações, Guérout configura e consagra a doutrina cartesiana desde um ponto de vista sistemático. Reconhece no esforço do cartesianismo uma orientação simultaneamente científica e metafísica que se compreendem como uma totalidade. Totalidade de sistema que se apoia na imanência da certeza matemática, visto que, a linguagem racional das matemáticas é a única apta a dar conta do real no progresso das ciências.).

infinito (Deus) contém o finito (*Cogito*). Deus seria então a essência da razão bem como do conhecimento do “eu”, este último imperfeito, condenado a duvidar para conhecer a verdade, cuja certeza seria contingente.

Segundo Ricoeur, este exercício de raciocínio partindo da primeira meditação, construindo através da dúvida hiperbólica a certeza do *cogito*, ao chegar à terceira meditação provando a existência de Deus, “destrói a ordem da descoberta, ou *ordo cognoscendi*”.⁴⁶ É assim porque o *cogito* deveria conduzir do ego a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos. No entanto, coloca a certeza do *cogito* em posição subordinada no que concerne à verdade divina, a qual é primeira conforme a “verdade da coisa”.⁴⁷ Encontramos aqui uma bifurcação de duas possíveis rotas: na primeira rota, *ordo cognoscendi*, encontramos a corrente idealista (Kant, Fichte, Husserl) considerando Deus como um anexo da primeira verdade que é o *cogito*; na segunda rota, *ordo essendi*, encontramos em Espinosa a afirmação de que o *cogito* recua para segundo lugar por troca com a substância infinita (*Deus sive natura*), única com valor de fundamento.

A questão agora é: que rota devemos seguir? Da *ordo cognoscendi*, o pensamento humano se baseia no rigor da matemática, deixa de ser entendido como a capacidade humana de conhecer e passa a designar o que se pode conhecer e o que é conhecido pelo homem a partir da razão pura. O conceito de verdade não é mais entre a representação e a coisa em si. Na *Crítica da Razão Pura*⁴⁸ de Kant, se encontra uma nova concepção de sujeito, em que um *cogito* promove a união do sujeito e do predicado através do entendimento enquanto poder de pensar. É o momento de unir representações numa consciência através da formulação de

⁴⁶ SO, p. 19; SA, p. 19.

⁴⁷ Cf. SO, p. 19; SA, p. 19.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Ed. 4. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 97-279. É a Analítica Transcendental.

juízos. O conhecimento passa a ser concebido como o modo pelo qual o sujeito se relaciona com os objetos.

Nesse relacionamento, sua forma imediata é o intuir e sua forma mediata é o pensar. O conhecimento humano é uma unidade formada pela intuição e pelo pensamento. Da intuição resulta uma representação singular da coisa percebida mediante sensações, do pensamento resulta uma representação universal expressa mediante conceitos. Com essa concepção de conhecimento, o eu designa a estrutura do pensar comum a todos os sujeitos. Ricoeur busca o pensamento de Kant pelo aspecto intencional. A questão do ser foi esquecida, Kant continuou a interpretar ontologicamente o eu através de categorias ideais, não desenvolveu uma analítica da presença como um ser-no-mundo capaz de apreender a constituição ontológica desse ser. A análise kantiana tem o mérito de não haver considerado o sujeito como substância. Mas, o sujeito lógico não foi definido como representação, e sim, como forma de representação. Portanto, Kant continuou preso à ontologia da tradição filosófica ao determinar o eu como sujeito, e não como algo simplesmente dado. Não levou em consideração o fenômeno do mundo para a construção do ser do sujeito existencial.

Para Ricoeur, Kant não se deu conta de que, depois da separação entre a intenção do sujeito em conhecer alguma coisa e a intuição intelectual dessa coisa, havia necessidade de sair dessa coisa, sair da esfera transcendental e buscar a interpretação do sentido no fenômeno. É essa a hermenêutica filosófica enquanto reflexão sobre as condições de possibilidade da compreensão. Uma contribuição para hermenêutica, se trata da suspensão da cognoscibilidade da coisa em si, que difere dos conteúdos da consciência, do significante e da palavra, conseqüentemente, na lingüística vai receber o nome de referente. Depois,

Frege⁴⁹ vai estabelecer a distinção entre sentido e referência, que é importante para o pensamento ricoeuriano.

Ricoeur foge do perigo da bifurcação, voltando para o seu fio condutor do *Si-mesmo*. “A problemática do si resulta daí num sentido exaltado, mas ao preço da perda de sua relação com a pessoa da qual se fala, com o *eu-tu* da interlocução...”.⁵⁰ O eu exaltado não tem uma identidade histórica com um caráter responsável de si. Podemos afirmar que sua fuga é covarde? Não, é uma estratégia como tentativa de superar a questão buscando sua ontologia do ato. Fica claro que a reflexão filosófica ricoeuriana “é outra coisa que uma filosofia do *cogito*”.⁵¹ Na verdade, Ricoeur procura apenas preservar o seu projeto inicial, que foi construído de forma hermenêutica, com bases lingüísticas e se desenvolve em direção de um sujeito interpretativo, ou melhor, um sujeito que pode interpretar a si mesmo no mundo, com os outros, de forma responsável, e não, um sujeito solipsista, atemporal e metafísico.

1. 2 Anti-*cogito* nietzscheano

Esse caminho é inverso ao caminho anterior, pois sua nascente é no final da modernidade mecanicista e faz o caminho crítico de volta até o *cogito* cartesiano. Se Ricoeur foge de Descartes buscando superá-lo, por que não ficar no anti-*cogito*, navegação crítica e frontal de Nietzsche? Será mais uma parte de sua estratégia? A hermenêutica do si mesmo “não só deve afirmar-se perante a dupla tradição filosófica que herda do dilema cartesiano, como

⁴⁹ O objetivo de Frege (1848-1925) é entender o sentido e a referência dos nomes próprios e das sentenças assertivas completas, isto é, das sentenças declarativas. Tal tentativa ocorre visto que essas questões são de extrema relevância no desenvolvimento da chamada filosofia analítica da linguagem, a qual alguns consideram ter seu início exatamente após a distinção que é realizada por Frege entre sentido e referência. O artigo de Frege “Sobre o Sentido e a Referência” foi publicado pela primeira vez em 1892 e o seu complemento “Digressões sobre o Sentido e a Referência” foi publicado postumamente, provavelmente escrito entre 1892 e 1895. FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

⁵⁰ SO, p. 22; SA, p. 22.

⁵¹ ALMEIDA, Danilo Di Manno. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.) *Paul Ricoeur: Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 92.

deve igualmente medir-se com os pensamentos da suspeita que tomam, pelo menos na aparência, a direção oposta da ambição cartesiana de uma fundamentação última”.⁵²

O poder e a força são o ponto central do pensamento de Nietzsche. Todos os valores devem ser analisados com relação ao poder e à força. A verdade está no aumento da força do poder, é o “*potenciamento vital*”. Segundo Nietzsche, os povos fracos através de sua imaginação criam Deus. Mas o fim último, a força suprema deve ser o super-homem. Ele é imortal, ateu, violento, tirano, egoísta. Essa criação do super-homem é superior à massa de um povo. Ela se constrói como uma grande retórica.

Ricoeur encontra, em Nietzsche, uma abordagem meramente retórica. Seu pensamento é uma tentativa de acabar com a dúvida cartesiana sem distinguir a mentira da verdade. Nietzsche tenta levar ao extremo a dimensão hiperbólica da dúvida. Ele questiona-se sobre a verdade:

o que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em fim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.⁵³

E ainda:

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de

⁵² MONGIM, Olivier. Atestar. Soi-même comme un autre. In: *Paul Ricoeur. As Fronteiras Da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, cap. IV, p. 153.

⁵³ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. S. Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 34.

dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos.⁵⁴

Segundo Ricoeur, o anti-*cogito* de Nietzsche não é o inverso do cogito cartesiano. O anti-*cogito* é um virar-se contra a própria idéia de uma certeza. A mesma certeza que Descartes afirmava poder tirar à dúvida. Nietzsche diz simplesmente que duvida melhor que Descartes. Assim, ele reduz o sujeito a uma ilusão, ou até mesmo, a um simples elemento com função gramatical. Esta dúvida radical chega mesmo a inviabilizar o projeto de uma identidade, no sentido de uma unidade irreduzível e singular.

Para colocar em dúvida o *cogito*, “Nietzsche lança a hipótese do sujeito como multiplicidade, e questiona deste modo a inerência do *cogito* ao eu”.⁵⁵ Com efeito, se o sujeito é multiplicidade, se é constituído por uma pluralidade de instâncias que não se podem atestar a uma instância única, então não há lugar para qualquer identidade/unidade. Como resolver essa questão? Como encontrar uma saída segura sem se comprometer com o cogito e o anti-*cogito*? Como saída, Ricoeur afirma que o cogito cartesiano (eu exaltado) ou anti-*cogito* (eu humilhado), fazem uma falsa oposição e são diferentes do *si* hermenêutico de sua busca. O *si* é pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais.

O *si* tem a capacidade de exprimir o primado da mediação reflexiva da posição indireta do sujeito. Ele não é formulado na primeira pessoa do singular. E nem exprime uma posição imediata e absoluta do sujeito e do anti-*cogito*. O sujeito ricoeuriano não é construído nem pelo cogito cartesiano nem pelo anti-*cogito* de Nietzsche. Mas então, como se estabelece? O sujeito se estabelece nos diversos níveis do agir: lingüístico, prático, narrativo e ético-

⁵⁴ Idem, p. 34-35.

⁵⁵ CESAR, Constança Marcondes. Ética e hermenêutica: a crítica do cogito. In: *Paul Ricoeur. Ensaaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 56.

político. O *si* faz uma escalada construtiva que busca possibilitar o sujeito a interpretar a si mesmo, ao mesmo tempo em que interpreta sinais no espaço e tempo, que não são referências do cogito cartesiano. Por outro lado, o Eu de Descartes é um sujeito metafísico sem referências com espaço e tempo. Logo, podemos sentir a importância prática da diferença entre os níveis de compreensão.

O pensamento da tradição filosófica e o de sua crítica são constituídos em níveis diferentes da compreensão da hermenêutica do *si* mesmo como um outro. O cogito cartesiano, anti-*cogito* e o *si* ricoeuriano são distintos entre si, são construídos em níveis diversos. Como consequência, “o sujeito enquanto substrato metafísico ou origem epistemológica – a construção teórica da filosofia objetivista e subjetivista tradicional – constitui, com efeito, a grande vítima da hermenêutica fenomenológica ricoeuriana”.⁵⁶ A hermenêutica ricoeuriana não é uma filosofia da consciência, o sujeito hermenêutico não é metafísico. Quer dizer, esses níveis não se confrontam. Além de não se confrontarem entre si, tampouco confrontam-se com o sujeito de Ricoeur.

O *si* ricoeuriano está em busca de sua autocompreensão, que culmina na ontologia composta pelo desejo. Mas, como se constitui o sujeito? Entre a exaltação do *cogito* e a sua humilhação, como se compõe a hermenêutica do *si-mesmo*? É diferente da certeza última cartesiana e da suspeita nietzscheana. Ricoeur utiliza o argumento de *atestação*. Para Ricoeur,

A atestação define a nossos olhos a espécie de certeza à qual a hermenêutica pode pretender, não somente a respeito da exaltação epistêmica do Cogito a partir

⁵⁶ MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 47.

de Descartes, mas ainda a respeito de sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores. A atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra.⁵⁷

A *atestação* opõe-se à noção de ciência, no sentido de saber último e auto-fundador. Mas não põe em causa o critério de verificação dos conhecimentos objetivos. Como consequência, Ricoeur afirma que a *atestação* se separa explicitamente de toda a problemática fundacional. Ela se apresenta como uma espécie de “crença”, como testemunha, mas não religiosa. Aparece como uma confiança de existir como ipseidade, em si mesmo, como um outro, como sujeito de seu discurso, de sua ação, dos seus relatos que se faz de si mesmo, de suas responsabilidades e, até mesmo, na história.

O eu é deslocado e transforma-se num *si* reflexivo, mediatizado pelos signos e textos, que refletem sua vontade e desejo de existir. Ricoeur constrói uma ontologia do sujeito hermenêutico. O *si*, enquanto conceito fenomenológico, corresponde ao homem como conceito antropológico. Diante da crise do sujeito como *cogito* ou anti-*cogito*, a hermenêutica do si apresenta uma ontologia fragmentada em diversos níveis de manifestação: linguagem, ação, narração e ética-política.

Dessa forma, a hermenêutica possibilita identificar um *si* que tem a capacidade de designar-se a si mesmo como locutor, de reconhecer-se como autor de suas ações, de identificar-se como personagem de uma narrativa de vida, de se imputar moralmente como responsável por seus próprios atos relacionados reciprocamente ao outro e de respeitar as instituições éticas-políticas.⁵⁸ A apreensão daquilo que o sujeito é, deve ser no mundo e no tempo.

⁵⁷ SO, p. 33; SA, p. 33. Ricoeur aproxima explicitamente a noção de atestação da de testemunho entrevista em Nabert.

⁵⁸ Cf. RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: *O indivíduo e o poder*, Lisboa: Ed. 70, 1987. p.12.

A hermenêutica do *si* é aprofundada e desdobrada pelos seus três maiores enfoques constituintes: o desvio da reflexão pela análise; a dialética da ipseidade e da mesmidade; e a dialética da ipseidade e da alteridade.⁵⁹ Seu pensamento dá, através da pergunta “quem?”, forma interrogativa de *atestação* para toda problemática da resposta “*si*”. A forma de atestação corresponde a quatro maneiras de interrogar: quem fala? quem age? quem narra? quem é o sujeito moral da imputação?

A posição do *si* é insuficiente para caracterizar sua verdade, não se confunde com intuição. O *si* necessita de um conceito de reflexão que quer torna-se interpretação. A posição do *cogito* não é dada por evidência psicológica, por intuição intelectual, por visão mística, e sim pela reflexão. A reflexão é feita como um ato de retorno a *si*, pelo qual o sujeito readquire o princípio unificador das operações entre as quais ele se desfaz e se esquece como sujeito. Ela visa uma apropriação mais que uma auto-reflexão, quer uma decifração. Como decifrar o sujeito?

2. Estrutura arquitetônica do texto de Ricoeur

A primeira das três grandes intenções filosóficas que presidem à elaboração de *Soi-même comme un autre* é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: eu penso, eu sou.⁶⁰ A segunda grande intenção filosófica, implicitamente inscrita no título da obra, é proceder à distinção entre identidade-*idem*, e identidade-*ipse*.⁶¹ A identidade é muitas vezes reduzida à identidade-*idem*, à mesmidade. Esse aspecto da identidade representa o núcleo imutável, estático e constante de permanência no tempo. Ricoeur vê no caráter o exemplo

⁵⁹ Cf. SO, p. 28. SA, p. 28.

⁶⁰ Cf. SO, p. 11. SA, p. 11.

⁶¹ Cf. SO, p. 12. SA, p. 12.

paradigmático e emblemático deste aspecto da identidade. A mesmidade refere-se a esse núcleo sedimentado da nossa identidade, que pode ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo ontem, hoje e amanhã.

Contudo, Ricoeur concebe outra forma de relacionamento de identidade com o tempo, a identidade-*ipse*, ou ipseidade. Dessa forma “o movimento do livro faz freqüentar a consistência do sujeito como ipseidade”.⁶² A ipseidade é a forma dinâmica de manutenção de si ao longo do tempo. Refere-se ao si-mesmo, que se mantém na diversidade das suas manifestações e das suas ações. O si mantém com a pluralidade das suas manifestações a singularidade da relação que comporta uma dimensão ética, que torna o si-mesmo único, irreduzível e diferente de todos os outros. A equivocidade do termo *idêntico* está no centro das reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em contato com sua temporalidade. É a constituição temporal e histórica da ipseidade que impede que o sujeito se intua imediatamente. Nessa medida, as duas primeiras intenções filosóficas que presidem à elaboração de *Soi-même comme un autre* são profundamente solidárias. É através de uma mediação pelas expressões simbólicas de uma cultura que o sujeito procura compreender-se e desenvolver uma identidade que seja cada vez mais sua, expressão de si-mesmo.

A terceira intenção filosófica encadeia-se com a precedente no sentido de que a identidade-*ipse* emprega uma dialética complementar daquela da ipseidade e da mesmidade, isto é, a dialética do si e do diverso de si.⁶³ Essa dialética do si-mesmo e do diverso de si, assume proporções mais radicais quando a alteridade é concebida como constitutiva da ipseidade, idéia sugerida desde logo pelo título *Soi-même comme un autre*. A dialética do si

⁶² PETITDEMANGE, Guy. *La notion de sujet*. Magazine Littéraire, Paul Ricoeur, n° 390, septembre 2000, p. 58.

⁶³ Cf. SO, p. 13. SA, p. 13.

e do diferente de si contribui para reforçar a necessidade da mediação analítica e reflexiva como forma do sujeito saber quem é, e se constituir sendo... Ao carácter temporal do si liga-se a alteridade que o constitui. O si não é transparente para si próprio e a análise do desdobramento da alteridade mostrará como existe uma certa passividade na ação humana. Não é a liberdade humana que é posta em causa, mas uma certa idéia de liberdade. O homem não é a origem de toda a sua ação. Existem disposições e forças que se misturam com as razões que levam o homem a agir e que não lhe são completamente visíveis. Contudo, segundo Ricoeur, a atestação assegura, num modo diferente da certeza ou da verificação científica, que é possível devolver à unidade ou identidade as ações em que o agente se manifesta e expressa. Constituindo-se como uma espécie de crença, a atestação assegura a possibilidade de perguntar por um *quem?* irreduzível a um *o quê?*, impessoal e abstrato.

A atestação desempenha um papel fundamental para situar a hermenêutica do si entre o *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzscheano.⁶⁴ Porque se não é possível responder à pergunta *quem?* com um sujeito que se põe independentemente de toda a realidade, do espaço e do tempo, seguramente, o si responde. Esta ligação do si ao *quem?* é garantida pela crença ou pela atestação da ação ao seu agente. Nesse sentido, torna-se necessário salientar que a noção de ação, compreendida como manifestação e expressão do ser, como ato de um agente, tem que ser compreendida à luz da asserção de que no seio do ser existe um não ser, ou um ainda não ser. É nesse sentido que a ação é a operação de um ser considerada como produzida por esse ser e não por uma causa exterior, visto que a alteridade que o constitui, que de alguma forma lhe é estranha, faz parte de si.

A problemática do si tem sido desenvolvida como resposta à pergunta que se segue inevitavelmente ao duplo projecto de inscrever as experiências vividas nos

⁶⁴ Cf. SO, p. 33. SA, p. 33.

acontecimentos do mundo e de basear as estruturas formais na singularidade da existência. Isto é o perguntar *Quem?*: *Quem* diz eu?, sendo a sua resposta estabelecida no interior de uma pragmática, quando pergunta, *quem* é o autor, o agente da ação? ⁶⁵

Os dois primeiros estudos do *Soi-même comme un autre* dizem respeito ao discurso.⁶⁶ Através da análise da linguagem do quotidiano, o autor procura responder à pergunta quem é o sujeito que fala? De quem falamos quando nos referimos a uma pessoa distinta das coisas? Quem fala designando-se a si mesmo como locutor? O falar é a primeira manifestação do agir. Falar é o primeiro análogo, na medida em que é no meio simbólico, portanto, verbal, que se determinam todas as outras modalidades do agir: a filosofia da ação é, na sua fase analítica, uma semântica das frases de ação e, na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas de o agente se dizer e se reconhecer verbalmente autor dos seus próprios atos.

O terceiro e o quarto estudos do *Soi-même comme un autre* dedicam-se à análise e à reflexão sobre a ação, no sentido mais restrito que o termo assumiu na filosofia analítica de língua inglesa.⁶⁷ No terceiro estudo o autor analisa a ação independentemente do seu agente. Este estudo revela a possibilidade de ler a ação como um texto. Nesse sentido, estabelecer uma relação entre a ação e um conjunto de motivos é como interpretar um texto relacionando-o com o seu contexto. Ao longo deste estudo analisam-se os motivos e as causas da ação, prevalecendo as questões *o quê?* e *porquê?* sobre a questão *quem?* No quarto estudo, o autor procura voltar a colocar a ênfase sobre a pergunta *quem?* Depois do desvio pela análise das intenções, dos motivos, das causas e dos acasos inerentes à ação, a resposta à pergunta *quem?*

⁶⁵ BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus Críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 4, p. 122.

⁶⁶ Cf. SO, p. 28. SA, p. 28.

⁶⁷ Cf. SO, p. 29. SA, p. 28.

fica enriquecida: a pessoa identificada por uma referência identificante é também alguém que age, com esta ou aquela intenção, que deseja isto ou aquilo; alguém que pode agir. No final desse conjunto de estudos é analisada a adscrição⁶⁸ da ação ao seu agente, investigação que suscita algumas aporias. O conjunto de estudos relativos à ação está intimamente ligado aos estudos anteriores, pelo fato de ser nos enunciados e proposições que se descreve a ação, e porque, é no ato de discurso, que o locutor se torna agente e se designa como o autor de seu ato.

O quinto e o sexto estudo do *Soi-même comme un autre* reportam-se à identidade e à questão do tempo.⁶⁹ Quem é o sujeito que narra, que conta a sua história, que se constitui como narrador e ator de uma intriga capaz de ascrever a si as suas ações? É nesse conjunto de estudos que a narração fará a mediação entre descrever e prescrever predicados ético-morais ao agente e à sua ação. A narrativa constitui-se como o laboratório das experiências éticas para o homem, expondo-lhe possíveis modos de ser-no-mundo que lhe revelam um si maior e mais vasto do que um eu. Por essa razão, os textos e as grandes obras de uma cultura assumem grande importância na mediação e no acesso indireto ao si. Segundo Ricoeur, a narrativa, ao imitar a ação humana, tem o poder de pré-figurar, de configurar e de transfigurar o mundo do homem, contribuindo decisivamente para a constituição do si.

O sétimo, o oitavo e o nono estudo do *Soi-même comme un autre* centram a sua investigação na dimensão ética e moral da constituição da ipseidade.⁷⁰ O agente está ligado

⁶⁸ No decorrer de nossa dissertação não adotaremos o conceito de *ascrição* como foi traduzido no SO, p. 135, porque não há esta palavra na língua portuguesa. Portanto adotaremos a palavra brasileira da língua portuguesa *adscrição* (adiantamento ao que está escrito e *adscrever* é acrescentar ao que está escrito; registrar; inscrever). Mas também se faz necessário conferir na obra original em francês SA, p. 135, “...ascription.” O fenômeno da *ascription* só constitui uma determinação parcial e abstrata do que significou por ipseidade do si. De sua aporética resulta um impulso para transpor os limites impostos pela teoria do discurso. Cada aporia da *ascrição* aponta para um excesso lingüístico.

⁶⁹ Cf. SO, p. 29. SA, p. 29.

⁷⁰ Cf. SO, p. 30. SA, p. 30.

à sua ação e é responsável pelas conseqüências futuras que dela derivem. Reconhece-se responsável pelas suas ações passadas e, sobretudo, assume no presente a responsabilidade de ser si próprio àquele que agiu no passado e que agirá no futuro. A dimensão temporal da ipseidade, forma dinâmica de permanência no tempo de uma identidade viva, reflexiva, adquire também uma dimensão ética e moral; implica responsabilidade.

No décimo estudo do *Soi-même comme un autre*, Ricoeur procura buscar ontologicamente, o recurso à análise fenomenológica das várias formas do agir do sujeito fragmentado (falar, fazer, narrar, imputar), tal como são apresentadas nos capítulos anteriores.⁷¹ A analogia entre ser e agir resulta da ênfase dada a uma das possibilidades do ser dizer-se, neste caso, como ato e potência (energéia - dynamis). O autor considera que a vantagem de reapropriação do ser como ato e potência encontra na hermenêutica do si uma justificação *a posteriori*, ao permitir uma articulação entre as quatro formas de agir e os princípios mais elevados da especulação filosófica. A partir da consideração do ser como ato e potência, é possível prosseguir a análise das múltiplas formas do agir humano, que são, enquanto ações, formas do ser dizer-se.

Após essa exposição da estrutura arquitetônica da obra de Ricoeur fica uma pergunta: afinal, quem ou o que é o sujeito para Ricoeur? Para responder trataremos da próxima parte do nosso trabalho, a analítica. Trata-se da exposição dos estudos de *Soi-même comme un autre*, relativos às formas fragmentadas de ser sujeito (que fala, que age, que narra, que se imputa moralmente e que é ontológico). Vai centrar-se em torno dos planos do discurso, da ação, da narrativa, da dimensão ética da ipseidade e das implicações ontológicas de constituição da hermenêutica do si.

⁷¹ Cf. SO, p. 32. SA, p. 32.

SEGUNDA PARTE: ANALÍTICA

CAPÍTULO I – *QUEM FALA?*

Na tentativa de decifrar o sujeito como agente mais responsável, reconhecedor de si, como homem de Direito e respeitador da moral, Ricoeur se depara com sua primeira barreira da hermenêutica do *si-mesmo*: o “nível da linguagem. Mas para ultrapassá-la, é preciso perguntar: quais são os problemas encontrados na filosofia da linguagem? De que forma podem enriquecer a dialética do caminho em direção ao sujeito? Os problemas encontrados na semântica e na pragmática da linguagem servirão para enriquecer a dialética da busca?

O plano do discurso corresponde ao primeiro registro de busca indireta do si. Os dois primeiros estudos de *O si mesmo como um outro*, através de duas abordagens diferentes, tratam de pesquisar sobre a identidade do sujeito. O plano do discurso abrange em torno do si a abordagem semântica e a abordagem pragmática. As duas abordagens se complementam e se dinamizam. O falar humano constitui uma primeira forma de agir. Através do seu falar, o homem pode designar pessoas, descrever ações, ou designar-se a si próprio. Dessa forma, “o sujeito que reflete em busca de significação, autocompreensão, é um sujeito lingüístico, um sujeito que é dado a e que se conhece a si mesmo por intermédio da linguagem onde habita.”⁷²

As duas abordagens preservam sua autonomia: a abordagem semântica dedica a sua análise à pessoa de quem se fala, tratada na terceira pessoa; enquanto que a abordagem

⁷² MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 49.

pragmática centra a sua reflexão sobre a primeira e a segunda pessoa, “um eu que fala a um tu” numa situação de interlocução.

1. Semântica da linguagem

A abordagem semântica caracteriza-se pela procura do sentido dos enunciados. Centra a sua análise no estudo da frase, que é a unidade mínima do discurso. A frase é uma totalidade que não se reduz à soma de suas partes, tem algo mais que partes. Só nessa totalidade é possível a expressão de sentido, manifestado na estrutura da frase, na articulação das palavras que a constituem. A Semântica é a ciência da frase. Nesse sentido é que podemos falar algo sobre alguma coisa. Dessa forma, falar é sempre falar de alguma coisa, é referir algo que está além da linguagem. A referência surge assim como a realidade para a qual o enunciado aponta. “Assim, a definição mais completa de semântica é a teoria que relaciona a constituição interna ou imanente do discurso à intenção exterior ou transcendente da referência”.⁷³

A hermenêutica é a interpretação que caminha do sentido para a referência: do “o quê” para o “acerca de quê” do discurso. É uma hermenêutica que integra a dialética da explicação e da compreensão. Não dispensa um momento analítico, explicativo, que procura as articulações lógicas que surgem na constituição da estrutura do texto. Contudo, a hermenêutica de Ricoeur não se limita ao momento analítico, característico de algumas posições estruturalistas. Integra a compreensão na explicação. Ambas constituem o círculo hermenêutico: explicar mais para compreender melhor e compreender melhor para explicar mais. A compreensão procura restituir uma unidade na análise explicativa, reúnem os elementos identificados, as suas funções e reenvia-os para uma totalidade una, aberta e

⁷³ TI, p. 14.

diferenciada. Compreensão e explicação relacionam-se dialeticamente e não constituem dois momentos de um método que visa descobrir o sentido original do texto ou a intenção do seu autor.

Há uma necessidade de tentar descrever a ação e o agente da ação. Ricoeur utiliza a semântica filosófica da linguagem. O falar é a primeira manifestação do agir. Falar é o primeiro análogo em que se determinam todas as outras modalidades do agir: a filosofia da ação é, na sua fase analítica, uma semântica das frases de ação e na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas do agente se dizer e se reconhecer verbalmente autor dos seus próprios atos. Na fase semântica, a tradição analítica anglo-saxônica é absorvida pela hermenêutica do Si. É uma primeira leitura da pergunta “quem?” com um olhar analítico:

Pergunta que se divide em duas perguntas gêmeas: **de quem falamos** quando designamos sobre o modo referencial a pessoa como distinta das coisas? **Quem fala** designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor)? ⁷⁴ (Grifo nosso)

A abordagem semântica analisa o sujeito que é enunciado, aquele de quem se fala. Nesse primeiro estudo, não é o ato de falar que é diretamente estudado, mas antes o que é dito. Como é possível designar alguém? Do que falamos quando referimos uma pessoa em oposição às coisas? Esse primeiro passo dado na barreira da filosofia lingüística leva à semântica, que por sua vez, torna possível o objetivo individualizante do *si-mesmo* potencial através dos operadores de individualização. A linguagem é estruturada de uma forma que ela pode designar indivíduos, sobre a base de operadores específicos de individualização tais como as descrições definidas, os nomes próprios e os dêiticos, inclusive os adjetivos e os

⁷⁴ SO, p. 29; SA, p. 28.

pronomes pessoais, os tempos verbais.⁷⁵ É por um processo de individualização que distinguimos uma pessoa das restantes coisas e da totalidade dos corpos físicos.⁷⁶

A identificação é o processo através do qual designamos alguém como uma entidade única e distinta de todas as outras.⁷⁷ Apesar de proceder por predicação e servir-se de conceitos, este processo não pretende classificar, mas descrever mais e atingir o singular. É no discurso, entendido como o momento de realização significativa da língua, que o processo de identificação de alguém é possível. O discurso é a atribuição de um predicado a um sujeito lógico. Consiste em atribuir um predicado universal a um sujeito particular, como por exemplo, 'Roberto Jefferson é um homem'. Contudo, além de ser um homem, Roberto Jefferson é um homem particular, distingue-se dos restantes homens por poder ser-lhe atribuídas características que o distinguem, que o tornam singular e único. Ex: do (PTB-SP), foi cassado e é cantor.

Ricoeur distingue três categorias de operadores de identificação, através dos quais a linguagem minimiza o problema da generalização e da abstração. As três categorias de operadores de individualização que permitem singularizar o sujeito de quem se fala são⁷⁸:

- Descrição definida⁷⁹ - pela qual se constrói uma classe única de predicados para cada pessoa, através da interseção de várias classes. Por exemplo: 'o primeiro deputado a ser cassado' identifica um sujeito pela interseção das classes 'primeiro', 'deputado' e 'cassado';

⁷⁵ Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne*. *Esprit*, 160, n. 3/4, mars/avr. 1990, p. 120-121.

⁷⁶ Idem, p. 120.

⁷⁷ Cf. SO, p. 40; SA, p. 40.

⁷⁸ Cf. SO, p. 40-41; SA, p. 40.

⁷⁹ Cf. SO, p. 41; SA, p. 41.

- Nome próprio ⁸⁰ - processo que singulariza sem caracterizar, sem dar nenhuma informação acerca do sujeito. Por exemplo: Roberto, Severino, José, Valério;
- Pronomes pessoais ⁸¹- (pronomes demonstrativos, advérbios de lugar e de tempo) e tempos verbais - Estes indicadores designam de cada vez sujeitos e coisas diferentes, pelo que a identificação exige o conhecimento da situação de enunciação. Ex: ‘hoje eu chorei’, ‘aqui ele foi corrupto’, ‘aquele é o corrupto’.

Esses operadores de individualização têm o interesse de insistirem na singularidade das pessoas, que por sua vez, são indivíduos de uma certa espécie. Mas, eles designam indivíduos que ainda não são pessoas. O recurso aos operadores de individualização expõe a necessidade de postular a alteridade no processo de identificação. O sujeito designa-se por oposição aos outros sujeitos. O primeiro homem a corromper um Deputado Federal do Brasil distingue-se de todos os outros que não corromperam, ou dos que não corromperam primeiro um Deputado Federal do Brasil. Eloísa é um nome disponível entre todos os nomes, e aquele que está lendo o texto, aqui e agora, se opõe a todos os outros.

O processo de identificação procura diminuir a possível ambigüidade referencial do discurso e garantir o reconhecimento das coisas e pessoas designadas ou referidas. Apesar de se auxiliar de predicados universais, a identificação assume uma certa ostensividade ao mostrar e apontar para a coisa designada. Esse aspecto ostensivo é passível de inscrição na linguagem, sobretudo, através do recurso aos dêiticos (aquele, aqui, agora), aos pronomes pessoais e aos tempos verbais. O sentido deste tipo de operadores de identificação implica uma auto-referência, visto que, por exemplo, aqui e agora são o espaço e o tempo do sujeito da enunciação, do locutor.

⁸⁰ Cf. SO, p. 41-42; SA, p. 41-42.

⁸¹ Cf. SO, p. 42-43; SA, p. 42-43.

O nome próprio e a descrição definida dependem menos do contexto espaço-temporal para identificar alguém. Contudo, o nome próprio se mostra menos eficaz para caracterizar uma pessoa e a descrição definida exige, por parte dos vários interlocutores, um mínimo de conhecimentos prévios comuns para resultar a identificação de alguém. É muitas vezes por combinação dos três operadores que é possível reduzir a ambigüidade de um discurso.

Mas o que é ou quem é o sujeito lógico de um processo de identificação? Do que falamos quando designamos uma pessoa, o que é uma pessoa? Os conceitos de pessoa e de corpo são introduzidos como particulares de base, como conceitos primitivos, que não podem derivar-se de nenhum outro sem que a sua existência não esteja já implicada. Pessoa e corpo são irreduzíveis um ao outro. Uma pessoa é ou possui um corpo próprio, corpo esse que é um corpo entre os restantes corpos. Mas é uma pessoa irreduzível ao seu corpo, na medida em que podem ser-lhe predicadas “qualidades psíquicas e mentais”, que não são predicáveis ao seu corpo.⁸²

Visivelmente, é o corpo que é reconhecido como sendo o mesmo ao longo do espaço e do tempo. O corpo próprio tende, então, a ocultar a ipseidade em favor da mesmidade. Contudo, é legítimo perguntar: qual é a ligação que se estabelece entre o corpo próprio e a identidade-*ipse*? Pelo fato de serem considerados como particulares de base, os conceitos de pessoa e de corpo contrariam a idéia de um sujeito considerado como uma consciência pura à qual se juntaria um corpo. Surge então a dificuldade de saber se é possível predicar qualidades psíquicas e mentais a um terceiro, assim como se predica a si mesmo.⁸³

Aparentemente, predicar características físicas a um terceiro assim como se predica a si mesmo parece oferecer poucos problemas, uma vez que descrevemos realidades observáveis.

⁸² Cf. SO, p. 44; SA, p. 43.

⁸³ Cf. SO, p. 47; SA, p. 47.

Mas será possível descrever ‘o que está na alma’ de outro? Se o vocábulo ‘eu’ designa de cada vez pessoas diferentes, somos levados a concluir que a possibilidade de predicação de ‘qualidades psíquicas’ tem de ser extensiva a qualquer outro que seja, que se pode designar a si próprio. Assim, o outro tem de ser reconhecido como sujeito de experiência, como possuidor de estados de consciência. Essa possibilidade dos estados de consciência significarem sem referência à pessoa é a condição para se falar de mente ou de psique.⁸⁴

Com relação à linguagem, por um lado, no nível lógico e formal, a adscrição assegura a possibilidade de predicar a alguém no mesmo sentido que se predica a si mesmo. Essa ligação entre sujeitos lógicos e predicados universais é ainda uma ligação fraca. Estabelece uma equivalência entre predicar ‘qualidades psíquicas’ a si próprio e predicá-las a um outro; por outro lado, na análise semântica, a pessoa de quem falamos é uma das coisas entre as restantes coisas do mundo. Através de recursos específicos, como a referência identificante, a linguagem do quotidiano permite a identificação e a reidentificação da pessoa como sendo a mesma, de modo que os interlocutores tenham por base a mesma referência.

Strawson em “Os indivíduos”,⁸⁵ afirma que os particulares ou conceitos primitivos de base são a referência para podermos aprender sentido aos corpos ou às pessoas.⁸⁶ Mas a pessoa como particular de base não é um si capaz de se autodesignar, da mesma forma que um si reflexivo designa-se no plano da pragmática, pois, este permite dar sentido às outras

⁸⁴ Cf. SO, p. 48; SA, p. 48.

⁸⁵ Apud. SO, p.46. Sua obra original é *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959. Peter Frederick Strawson (nascido a 23 de Novembro de 1919 em Londres) é um filósofo associado com o movimento da filosofia da linguagem, dentro da filosofia analítica. Ele foi o Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy na Universidade de Oxford entre 1968 e 1987. Tornou-se conhecido com o seu artigo “On Referring” (1950), uma crítica a Bertrand Russell e sua Teoria das Descrições. Strawson representa a filosofia como um análogo da gramática. Assim como um gramático explicita as regras que os falantes de uma língua natural seguem implicitamente, o filósofo explicita os conceitos-chave que as pessoas utilizam com uma compreensão meramente implícita no discurso cotidiano. Para saber mais: *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. (*Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.)

⁸⁶ Cf. SO, p. 46; SA, p. 46.

peçoas gramaticais. Não é possível identificar um particular sem o rotular entre os corpos ou entre as peçoas. Por sua vez, os corpos ou as peçoas aparecem “como um particular de base, ou seja, como um desses particulares aos quais devemos nos referir quando falamos como o fazemos a respeito dos componentes do mundo”.⁸⁷ Mas, então, como definir um particular de base? Três características são utilizadas para definir um particular de base :

1. as peçoas devem ser corpos para que, além disso, sejam peçoas;⁸⁸
2. os predicados psíquicos que distinguem as peçoas dos corpos são atribuídos à mesma entidade que os predicados comuns às peçoas e aos corpos: os predicados físicos;⁸⁹
3. quer sejam aplicados a si mesmo ou a um outro, os predicados psíquicos conservam sempre o mesmo significado.⁹⁰

Como consequência do duplo ensino da semântica (referência individualizante, implicação referencial), se pode afirmar que o particular de base ainda não é um *si-mesmo* capaz de se designar a si mesmo; por isso que ele é só uma referência da qual falamos. Este nível de apreensão já autoriza, no entanto, que se dê pleno direito à terceira peçoas gramatical, que só se tornará verdadeiramente um *si-mesmo* no plano da pragmática. Nesse caso, é a identidade *idem* ou a mesmidade que serve de referência à situação de interlocução: é de uma peçoas, é do mesmo modo que eu, é sujeito de suas experiências e possuidor de certos predicados físicos e psíquicos de que falamos. Designada como qualquer outra, a peçoas de quem se fala não revela a sua identidade mais própria. Nesse sentido, não há propriamente a possibilidade de adscrever a ipseidade de uma terceira peçoas, única, singular e indivisível.

⁸⁷ RICOEUR, P. Morre o personalismo, volta a peçoas. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perini e Nicolás Nyimi Campanário. S. Paulo: Loyola, 1996, p. 170. Artigo publicado inicialmente em *Esprit*, jan. 1983. Retomado em *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.

⁸⁸ Cf. SO, p. 49; SA, p. 49.

⁸⁹ Cf. SO, p. 49-51; SA, p. 49-51.

⁹⁰ Cf. SO, p. 51-52; SA, p. 51-52.

...é preciso adquirir simultaneamente a idéia de reflexividade e a de alteridade, a fim de passar de uma correlação fraca e muito facilmente assumida entre alguém e qualquer outro, e a correlação forte entre si, no sentido de meu, e outro, no sentido de teu.⁹¹

É nesse contexto que a análise semântica interpela a abordagem pragmática e solicita a reflexão sobre o momento da enunciação, momento em que o locutor se designa a si-mesmo. Dessa forma, a investigação semântica do sujeito, como aquele de quem se fala, encontra as suas limitações. E a investigação no plano lingüístico prossegue para uma investigação no campo da Pragmática.

2. Pragmática da linguagem

A abordagem pragmática trata das situações de interlocução, consideradas como atos de discurso, como atos significantes, que regulam o emprego da linguagem e contribuem para a expressão do sentido dos enunciados. Coloca no centro das suas reflexões, a própria enunciação, o ato de dizer. Com relação à linguagem, é no plano da pragmática sobretudo, mais que no da semântica, que a contribuição da lingüística para uma filosofia de pessoa é a mais decisiva.⁹²

A pragmática investiga uma reflexão do dizer no dito. A enunciação e o discurso são analisados como acontecimentos, como ocorrências no espaço e no tempo. Esta corrente está fortemente marcada, na filosofia analítica de tradição anglo-saxônica, pela Teoria dos Atos de Discurso (Speech-Acts) na linha dos trabalhos desenvolvidos primeiro por Austin⁹³ e

⁹¹ SO, p. 53; SA, p. 53.

⁹² Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne*. *Esprit*, 160, n. 3/4, mars/avr. 1990, p. 115-130.

⁹³ Cf. SUÁREZ, A. G. *Modos de significar*. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje. Madrid: Editorial Tecnos, 1997. Austin distinguiu os enunciados em duas grandes classes: constativos, ou descritivos e performativos. Estes últimos distinguem-se dos anteriores pelo fato de realizarem aquilo mesmo que enunciam. A sua força provém do fato de serem expressos na primeira pessoa: eu prometo, eu prometo-te... Sua obra citada por Ricoeur em Cf. SO, p. 56, foi J. L. Austin. *How to do things with words*, Havard University Press, 1962.

depois por Searle⁹⁴. No ato locutório se pretende atribuir uma força ao enunciado. O ato perlocutório realiza a sua intenção pelo fato de dizer. Exemplo do ato perlocutório é o casamento, onde as palavras do sacerdote, ou assinatura de um documento, o efetivam.

No sentido de um enunciado reflete-se o fato da sua enunciação. A reflexão do fato da enunciação no sentido do enunciado interfere na presumida transparência deste. Para exemplificar essa questão, Ricoeur dá o exemplo de dois enunciados: ‘o gato está sobre a esteira’ e ‘eu afirmo que o gato está sobre a esteira’.⁹⁵ A primeira proposição tem a transparência de um enunciado puramente referencial, ao passo que a segunda é atravessada pela reflexividade que reenvia o sentido para a própria enunciação. Contudo, os dois enunciados têm o mesmo valor de verdade. Dependem da adequação da proposição ao estado de coisas. São ambos verdade se o gato estiver efetivamente sobre a esteira e falsos se não estiver. Neste caso, não é o conteúdo proposicional do enunciado que é fonte de opacidade, mas antes o fato da sua enunciação, expressa pelo prefixo do performativo explícito ‘eu afirmo que’. Dizer ‘eu afirmo que’ é fazer o que se está dizendo, isto é, afirmar alguma coisa.

Por um lado, Ricoeur questiona se o ato locutório não pode ser considerado um ato ilocutório, já que o locutor, ao afirmar alguma coisa, pretende que o outro reconheça o que ele diz como sendo verdadeiro. Procura legitimar a sua capacidade para dizer o que diz. Nesse

⁹⁴ Idem. Depois de Austin, Searle discrimina três classes de atos subordinados, que se referem tanto aos atos descritivos como aos performativos, e que se hierarquizam nos seguintes níveis: 1. Ato locutório - É o ato de dizer. Corresponde ao conteúdo proposicional, à própria operação predicativa (dizer alguma coisa sobre alguma coisa). Pelo fato desta operação ser considerada um ato salienta-se que são os locutores que fazem referência e não os enunciados que referem; e que não são os enunciados que querem dizer isto ou aquilo, mas os locutores que querem significar, estabelecer relações e criar sentidos; 2. Ato ilocutório - É o que fazemos ao dizer. Exprime a força que faz com que um mesmo enunciado seja considerado uma constatação, um pedido, ou uma ordem. Esta força expressa-se no discurso oral através da prosódia, da entoação, ou da expressão corporal. No discurso escrito inscreve-se, por exemplo, por meio da acentuação, ou do tempo dos verbos; 3. Ato perlocutório - O que fazemos por meio do ato de dizer. Este ato refere-se aos efeitos que são provocados pelo dizer e que fazem do discurso um estímulo que produz resultados. Sua obra citada por Ricoeur em Cf. SO, p. 58, foi J. R. Searle, *Les actes de langage*, trad. fr. De H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

⁹⁵ Cf. SO, p. 59. SA, p. 59.

sentido, todo ato de discurso é atravessado por uma força ilocutória, através da qual o sujeito do discurso procura legitimar o seu dizer e eliminar a opacidade resultante do ‘fato da sua enunciação’. Por outro lado, do ponto de vista lógico, ‘eu afirmo que’ é o mesmo que dizer ‘eu declaro-te que’, ou seja, a enunciação equivale à interlocução. A interlocução corresponde a uma troca de intencionalidades: a intenção do locutor de dizer algo, ou de fazer algo dizendo, e a intenção do alocutor de reconhecer o propósito do locutor.⁹⁶ Este reflete a sua intenção no seu dizer, aquele implica-se na situação ao tentar reconhecer a intenção do primeiro. O locutor e o alocutor não são considerados o mesmo. Cada um deles é, implica-se de maneira distinta na interlocução. As suas intenções não são identificadas uma com a outra. É reconhecida a distância que os separa.

A Teoria dos Atos de Discurso, mostra de que forma o dizer se manifesta no dito; o fato de dizer interfere no sentido daquilo que é dito. Searle procedeu à identificação de uma tipologia de atos subordinados e hierarquizados que, aparentemente, não implica o sujeito da enunciação. F. Récanati⁹⁷ identificou um fator de opacidade no discurso proveniente do fato da sua enunciação. Mas se é o locutor que ao agir cria sentidos e faz referência e não o enunciado, será a opacidade resultante do dizer no dito unicamente explicada pelo caráter de

⁹⁶ Cf. SO, p. 59. SA, p. 59.

⁹⁷ O filósofo analítico Francois Recanati afirma que a filosofia analítica só pode ser caracterizada por um certo *espírito* científico. Esse espírito animava a filosofia até Kant, e os filósofos analíticos afirmam frequentemente não o fazer passando sobre a reação romântica dos "grandes" filósofos pós-kantianos que desvirtuaram o sentido do empreendimento filosófico ao precipitar o divórcio entre a ciência e a filosofia. O espírito científico manifesta-se na adoção de um discurso que tem em atenção a intersubjetividade em detrimento de outro fechado sobre a primeira pessoa. A ‘via’ para essa intersubjetividade é a objetividade que o próprio discurso deverá adotar. A partir desta observação, enuncia quatro características que assumem a marca identificadora da filosofia analítica: 1) a clareza e sobriedade; 2) o recurso a argumentos; 3) a precisão, a minúcia e o caráter explícito das teses e dos argumentos; 4) a recusa de reduzir a filosofia à história da filosofia (...) todas estas características se prendem, de perto ou de longe, com o que chamei de "espírito científico", definido pela intersubjetividade. A filosofia analítica, como disse, não se caracteriza nem por uma doutrina em particular, nem por um domínio de pesquisa, nem mesmo por um método, mas apenas por um espírito ou por um estilo. Sua obra citada por Ricoeur em Cf. SO, p.56, foi F. Récanati, *La transparence et l’énonciation*, Paris, du Seuil, 1979.

acontecimento da enunciação? Que relação se estabelece entre esse caráter de acontecimento dos atos de enunciação e o seu sujeito? Em que medida a opacidade resultante do fato da enunciação implica o seu locutor? É o locutor fonte da opacidade?

O discurso, diz Ricoeur, atualiza-se como acontecimento e compreende-se como significação. É um acontecimento na medida em que acontece num tempo e num espaço determinado, único e irrepetível. Mas é também um acontecimento porque ‘dá vida’ ao código lingüístico: é o momento de realização da língua. Somente o uso da língua permite a significação. Não é o enunciado que significa ou refere, e sim os locutores. São estes que agem e que fazem dizendo, tal como nos mostra a Teoria dos Atos de Discurso. Nessa medida, a tese segundo a qual o ‘fato da enunciação’ introduz um grau de opacidade no sentido do seu enunciado tem de ser compreendida à luz da implicação dos interlocutores nessa mesma enunciação.

Não podemos esquecer de que o fio condutor deste estudo é a pesquisa sobre o sujeito que pode falar e que pode designar-se a si mesmo. A opacidade que pode resultar do ‘fato da enunciação’, não pode ocultar eternamente a opacidade que radica na reflexão na enunciação do sujeito que diz. É com a ajuda dos operadores de identificação, especialmente os pronomes pessoais, dêiticos e verbos que o locutor se liga simbolicamente, verbalmente, à sua enunciação. Numa situação de interlocução, o locutor, expresso pelo pronome pessoal ‘eu’, assume uma importância preponderante. Mas o vocábulo ‘eu’ é ele próprio ambíguo: do ponto de vista paradigmático ele é um pronome pessoal, que designa a cada vez aquele que o emprega ao falar; do ponto de vista sintagmático ele é o ponto de ‘ancoragem’ de toda a enunciação, o sustentáculo de todos os outros operadores de identificação.⁹⁸ Designa a

⁹⁸ Cf. SO, p. 61; SA, p. 61.

pessoa, centro de perspectiva sobre o mundo, única e limite do seu mundo; do ponto de vista lógico, ‘eu estou contente’ e ‘a pessoa que se designa a ela própria está contente’ não coincidem. Não há equivalência entre o ‘eu’ e o referente da referência identificante.

O termo ‘eu’ parece acompanhar o processo da ipseidade, não refletindo uma identidade estática, imutável, uma vez que refere o sujeito que a cada vez é ele próprio sem ser o mesmo. Contudo, é extensivo a todos aqueles que o empregam ao falar. É no mesmo sentido que qualquer pessoa diz ‘eu’, referindo-se desse modo a ela própria. Quem é o ‘eu’ sujeito da enunciação? Tal como a investigação sobre a pessoa, enquanto aquele de quem se fala, solicita uma abordagem pragmática, também esta se socorre da teoria da referência identificante da abordagem anterior. No âmbito da Pragmática o ‘eu’ ganha mais sentido se for nomeado, tal como o aqui e o agora adquirem mais sentido se os remetermos para um eixo de coordenadas geográficas e para um ponto determinado do calendário.

Com a operação de inscrição do ‘eu’ ou de qualquer outro pelo ato de nomeação designamos a sua existência, que é insubstituível, e o seu lugar no código civil.⁹⁹ Por exemplo: quando dizemos um nome próprio, data de nascimento, local de nascimento, etc..., estamos designando a sua existência e o seu lugar no código civil; e “quando eu digo, ‘eu, P. R. , nascido em..., no dia...’, designo simultaneamente a minha existência insubstituível e o meu lugar no estado civil¹⁰⁰”. Mas qual é então a relação que se estabelece entre o ‘eu’ sujeito do ato de enunciação e a pessoa identificável por um processo de nomeação?

Para responder, é preciso pensar que “no plano da linguagem, o sujeito advém como aquele que é capaz de designar-se a si mesmo como locutor, como sujeito falante, que é capaz de

⁹⁹ Cf. SO, p. 71; SA, p. 71.

¹⁰⁰ RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: *O indivíduo e o poder*, Lisboa: Ed. 70, 1987, p. 77.

apropriar-se do sentido de uma língua, de usar seus signos, para se designar a si mesmo.”¹⁰¹

A linguagem tem uma função identificante. A sua linguagem é o seu mundo, constitui o horizonte de sentido que enquadra todas as suas experiências. É limite do seu pensar, do seu dizer, do seu sentir. O ‘eu’ estabelece com o seu mundo uma relação de pertença da qual não se consegue distanciar, que não lhe permite uma reflexão total sobre si próprio.

Se ser pessoa é o tipo maior de subsistência e, portanto, de distinção, de separação ou de incomunicabilidade ontológica, é ao mesmo tempo o ser mais aberto e mais comunicante com todos os seres e valores.¹⁰²

Para Ricoeur, esta questão não pode ser resolvida no âmbito da filosofia da linguagem. Com efeito, é uma questão que aponta para a ontologia, para a interrogação sobre que ser é esse que se presta a uma dupla identificação, como pessoa que se reflete no seu fazer e como pessoa objetiva, identificável com um nome.

CAPÍTULO II – QUEM AGE?

¹⁰¹ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 214.

¹⁰² J. TEIXEIRA, “Pessoa”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa/São Paulo: Ed. Verbo, 1989, p. 101.

A ação é o próximo nível. Ela possibilita encontrar um si que se reconhece como autor de suas ações, utilizando-se da passagem pelo primeiro nível como base lógico-lingüística, para poder também se designar como agente de si mesmo. Sobre o sujeito que age e sofre a ação, Ricoeur diz que nesse ponto a teoria da pessoa recebe um reforço considerável daquilo que chamamos hoje em dia teoria da ação.¹⁰³ A questão posta à teoria da ação é a da implantação do agente na ação, a atribuição de uma ação a um agente, que se distingue da atribuição de um predicado a um sujeito lógico. Finca-se em uma teoria da ação que afirma a pessoa como um sujeito que age, que sofre e não só como um sujeito falante. No terceiro e quarto estudos do “*Soi-même comme un autre*”, Ricoeur diz “Agora eu gostaria de falar algo sobre a pessoa como sujeito que age e que sofre”.¹⁰⁴

O terceiro estudo analisa a ação independentemente do seu sujeito. Este estudo revela a possibilidade de ler a ação como um texto. Para Ricoeur, “Esta ‘analogia do agir’ constitui uma estrutura conceptual de um nível mais elevado, em relação tanto à noção de ação como à de texto. Esta impossibilidade de separar texto da ação tem como pressuposto a idéia do texto como um modelo para a ação¹⁰⁵”. Ricoeur coloca uma relação entre a ação e um conjunto de motivos. Dessa maneira, para interpretar um texto é necessário relaciona-se com o seu contexto. Nesse estudo são analisados os motivos e as causas da ação. As questões postas sobre a questão “quem?” são: “o quê?” e o “por quê?”. O quarto estudo destaca a pergunta “quem?”. Depois do desvio pela análise das intenções, dos motivos, das causas e

¹⁰³ Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne*. *Esprit*, 160, n. 3/4, mars/avr. 1990, p. 115-130.

¹⁰⁴ RICOEUR, P. Morre o personalismo, volta a pessoa. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perini e Nicolás Nyimi Campanário. S. Paulo: Loyola, 1996, p. 173. Artigo publicado inicialmente em *Esprit*, jan. 1983. Retomado em *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992. Ao longo de nossa dissertação, utilizaremos: L2 (para a obra traduzida por M. Perini e N. Nyimi).

¹⁰⁵ MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaio Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 64.

dos acasos intrínsecos à ação, a resposta à pergunta “quem?” torna-se fortalecida: a pessoa identificada por uma referência identificante é também alguém que age, com esta ou aquela intenção, que deseja isto ou aquilo; alguém que pode agir. No final deste conjunto de estudos é analisada a adscrição da ação ao seu agente, investigação que suscita algumas aporias, as quais apontam para um excesso lingüístico.

Os estudos da ação estão intimamente conectados aos estudos anteriores, considerando que é pelo fato de ser nos enunciados e nas proposições que se descreve a ação. Dessa forma, é no ato do discurso que o locutor se torna agente e se designa como o autor de seus atos. Os estudos pressupõem a possibilidade de investigar a ação a partir do dizer humano. Mas, apesar de buscar na linguagem diária para derivar a sua investigação, a teoria da ação desenvolve a sua própria rede conceitual. Dessa maneira, esclarece algumas noções que a linguagem comum tende a confundir. Portanto, a teoria da ação fortalece as investigações sobre a filosofia da linguagem, que lhe serve de “Organon”, ao esclarecer a originalidade da relação entre agente e ação.¹⁰⁶ Quer dizer, a teoria da ação contribui para que a ‘hermenêutica do si’ introduza novos elementos nas análises que buscam distinguir mesmidade e ipseidade.

Do mesmo modo como acontece no plano da linguagem, o plano do agir também é constituído por duas abordagens distintas e complementares: a abordagem semântica e a abordagem pragmática.

A primeira é a que acabamos de evocar, a do sentido das proposições que se relacionam com ações humanas. Poderíamos dizer que essa investigação semântica responde à questão ‘quê’. O segundo campo de investigação foi o da motivação da ação e de toda problemática que dá voltas em torno da questão por quê...¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cf. SO, p. 73; SA, p. 73.

¹⁰⁷ L2, p. 173.

A abordagem semântica centra a sua análise na clarificação da ação humana, expressa no sentido dos enunciados e na distinção entre ação e os restantes fenômenos expressos verbalmente.¹⁰⁸ A abordagem pragmática investiga as possibilidades de ascrição da ação ao agente, se concentra num ‘poder fazer’ que permite dizer que a ação depende de si, que está em seu poder, que é a sua ação.¹⁰⁹ Esta investigação levanta algumas aporias, são questões que permitem formular novas perguntas e desvelar novos sentidos relativos à ligação do agente com a ação. O sujeito, que no estudo anterior é a mesma coisa a quem se predicam características físicas e psíquicas, aquele de quem se fala e aquele que se designa a si próprio é agora alguém que age, alguém que tem o poder de intervir no mundo.

1. Semântica da ação

Através da filosofia analítica da ação é possível descrever a ação humana a partir da sua expressão simbólica lingüística, tornando-a pública através de um enunciado. Quer dizer, nesta abordagem semântica da ação “o acento é posto na questão da descrição e da explicação humana e na explicação da ação através de causas, motivos, intenções, razões de agir, etc”.

¹¹⁰ A partir do uso quotidiano das frases de ação, Ricoeur desenvolve uma rede conceitual, em que estabelece as bases para toda investigação sobre o agir humano, ao determinar o que conta como ação entre os restantes acontecimentos do mundo.

A rede conceitual se comporta como uma malha de intersignificações que liga todos os conceitos uns aos outros, de modo que o significado de cada um só se manifesta plenamente na relação que estabelece com o todo da rede. A ação é de um agente, assim como o motivo é o motivo de alguém que age, que tem a intenção de atingir um fim, que deseja qualquer

¹⁰⁸ Cf. SO, p. 73; SA, p. 74.

¹⁰⁹ Cf. SO, p. 109; SA, p. 109.

¹¹⁰ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 215.

coisa. A rede conceitual da ação resulta da cadeia de perguntas que pode ser colocada ao agente de uma ação.¹¹¹ Contrariamente a algumas posições da psicologia, a filosofia analítica não funda os seus conceitos na observação de acontecimentos interiores, ou na constatação de sensações capazes de informar sobre a ação e sobre o seu agente. “... na filosofia da linguagem ordinária, não se trata de acrescentar algo ao conhecimento empírico, mas de refletir sobre a coerência e a conveniência do discurso.”.¹¹²

1.1 Ação, acontecimento, motivo e causa

A noção de ação começa a ser definida em oposição à noção de acontecimento. Acontecimento é o que chega ao mundo, aquilo que depois de observado pode ser objeto de um enunciado descritivo verdadeiro ou falso. A ação é o que faz chegar; é o que pode tornar verdadeira ou falsa uma asserção sobre a sua realização. Uma vez realizada torna-se um acontecimento, mas em si, não pode ser alvo de uma proposição verdadeira ou falsa. Por exemplo, o ato de levantar a perna não pode ser alvo de uma prova de verdade, não é verdadeiro nem falso, é, simplesmente. Somente quando descrito como um acontecimento, como um fato que ocorreu, ou ainda ocorre (a perna moveu-se), pode ser alvo de verificação ou de falsificação, dependentemente da adequação da proposição ao estado de coisas.

O intuito de esclarecer o que conta como ação entre os restantes fenômenos do mundo que coloca as perguntas ‘o quê?’ – ‘porquê?’ no centro das análises da filosofia analítica da ação e que, de algum modo, contribui para a pesquisa em torno da questão ‘quem?’.¹¹³ Tal como referimos a propósito dos conceitos pertencentes à rede conceptual da ação, também as perguntas ‘o quê?’ e ‘porquê?’ mostram-se interdependentes. Com efeito, dizer o que é

¹¹¹ Cf. SO, p. 75; SA, p. 75.

¹¹² RICOEUR, P. *O Discurso da Ação*. Trad. port. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 30.

¹¹³ Cf. SO, p. 76-77; SA, p. 76-77.

uma ação é começar a explicá-la; nesse sentido, descrever implica explicar por razões. Por outro lado, para explicar por que uma ação teve lugar é necessário referi-la, descrevê-la.¹¹⁴

Não faz sentido falar em motivos sem falar da ação da qual eles são o motivo. O conceito de ação parece assim remeter para um conjunto de razões que explicam o fato do seu aparecimento, para um conjunto de motivos e de intenções que a distinguem de outros acontecimentos. Do mesmo modo que o conceito de ação começa a ser definido em oposição ao conceito de acontecimento, também o conceito de motivo começa a se opor ao de causa. Emergem assim dois universos de discurso aparentemente opostos e incomunicáveis: a um deles pertencem as noções de ação e de motivo, ao outro pertencem as noções de acontecimento e de causa.¹¹⁵

Segundo Hume o conceito de causa pode ser definido independentemente do conceito de efeito, não havendo entre eles uma ligação de implicação lógica. O exemplo referido em o “Si mesmo como um outro” relaciona fósforo e incêndio, que podem ser definidos isoladamente, não se implicando necessariamente um ao outro. Neste sentido, uma explicação causal é a que estabelece correspondências entre fenômenos independentes uns dos outros. Inversamente, motivo e ação não podem ser definidos um sem o outro, existindo entre ambos uma relação de implicação mútua, uma conexão lógica que impede que se identifique motivo com causa.¹¹⁶

Os motivos assemelham-se às razões de agir. Pergunta-se pelos motivos de uma ação para inquirir sobre a ordem de razões que explica, a posteriori, determinada ação. No entanto, considerar que todos os motivos são racionais seria ignorar a importância que o desejo

¹¹⁴ Cf. SO, p. 78; SA, p. 78-79.

¹¹⁵ Cf. SO, p. 79-85; SA, p. 79-85.

¹¹⁶ Cf. SO, p. 83; SA, p. 83.

assume na ação. Na realidade, o desejo intervém na ação quer como dimensão racional, como sentido, quer como força que constrange e afeta o sujeito. As análises fenomenológicas reconhecem essa dupla constituição do desejo; por um lado, o desejo identifica-se com uma certa noção de sentido. É a dimensão racional que intervém na deliberação como cálculo, como ponderação; por outro lado, o desejo caracteriza-se por uma idéia de força que afeta o sujeito e o impele a agir.¹¹⁷

Na linguagem do quotidiano é com frequência que se pergunta: o que te levou a fazer isso, o que explica que tenhas te comportado dessa maneira? Em muitos casos, as respostas a essas perguntas não enunciam um motivo racional, fruto de uma deliberação, e, em vez disso, revelam uma certa passividade por parte do sujeito da ação. No caso das perguntas acima colocadas, o agente pode responder que foi uma pulsão ou uma disposição que o levou a agir, ou pode mesmo dizer que é da sua ‘natureza’ agir assim em determinadas situações, que faz parte do seu carácter. Essa passividade inscreve-se numa gramática da afeição, ou da paixão.¹¹⁸ Pelo fato destes aspectos da identidade do sujeito contribuírem para o afeitar enquanto agente podemos falar de auto-afeição. Nesse sentido, o desejo introduz no discurso da ação um tipo de explicação que se afasta da ordem das razões e que exige uma reavaliação do conceito humano de causa (pelo fato de o desejo não constituir um antecedente sem ligação lógica com a ação conseqüente). Num certo sentido, é o agente que se constitui como a causa da ação.¹¹⁹

Convém referir que o desejo não concorre para a explicação da ação em virtude de se constituir como uma dimensão interior passível de observação no decurso da ação. O desejo

¹¹⁷ Cf. SO, p. 83-84; SA, p. 83-84.

¹¹⁸ Cf. SO, p. 84; SA, p. 84.

¹¹⁹ Cf. SO, p. 85; SA, p. 85.

é sempre o desejo de qualquer coisa, o desejo de agir ou de atingir alguma coisa, agindo. Com efeito, o desejo inscreve-se na explicação da ação, em virtude de estar logicamente implicado nessa. Essa descrição fenomenológica do desejo propõe a superação da dicotomia entre motivo e causa, pelo fato de introduzir na explicação da ação uma dimensão de ‘causalidade’. Mas também no plano ontológico a dicotomia entre ação e acontecimento e entre motivo e causa é criticada.

1.2 Ação e intenção

A análise conceptual da intenção apresenta, no quadro da teoria da ação, uma nova hipótese de recolocar a questão ‘quem?’ no centro da pesquisa sobre a ação do sujeito. Contudo, segundo Ricoeur, as várias pesquisas da filosofia analítica sobre a ação tendem a afastar essa possibilidade, ao colocar para segundo plano o uso da intenção como ‘intenção de’.¹²⁰ Esse enfoque de uma consciência em direção a alguma coisa a agir, colocaria no centro das análises a ligação entre agente e intenção. No entanto, a análise da ‘intenção de’ depende da declaração de intenção por parte de um agente, estudo que gravita em torno da abordagem pragmática e da Teoria dos Atos de Discurso.

O estudo de uma intenção não confirmada por uma ação realizada, como é o caso da ‘intenção de’, conduz as análises semânticas da intenção a privilegiar o seu uso adverbial, como ação realizada intencionalmente, passível de confirmação por uma ação e de uma descrição pública através de um enunciado. A análise da linguagem comum identifica três usos correntes do termo intenção: *adverbial*, *prospectivo* e *‘ter intenção de’*:

Segundo o seu uso *adverbial*, a intenção diz-se da ação realizada intencionalmente. Mas o que distingue as ações intencionais? As ações intencionais são as que fornecem as razões

¹²⁰ Cf. SO, p. 89; SA, p. 89.

de agir como resposta à pergunta ‘porquê?’. Contudo, em alguns casos, as razões de agir confundem-se com as causas. São exemplos disso a vingança ou a gratidão. No entanto, a espécie mais frequentemente nomeada de vontade, o desejo, enfatizado pela análise conceptual da intenção, não é aquele que afeta o sujeito paciente, que o constrange, mas antes o seu carácter de ‘desejabilidade’. A acentuação deste lado objetivo do desejo desloca a atenção da questão ‘quem?’ para as questões ‘o quê?’ – ‘por quê?’, contribuindo dessa forma para ocultar o agente da ação.¹²¹

Segundo o seu uso *prospectivo*, a intenção é a intenção pela qual se age. Explicar uma certa intenção da ação é descrever a ordem de razões que preside ao raciocínio prático que dá origem à ação. O agente opta pela ação que poderá produzir a situação ulterior por si desejada. Nesse caso, também as questões ‘o quê?’ e ‘porquê?’ podem contribuir para obliterar a questão ‘quem?’. Segundo Ricoeur, em muitos casos, é a excessiva preocupação com a descrição da ação que tende a ocultar a adscrição da ação ao seu agente. Para exemplificar esta questão pensemos no relato de uma ação que se preocupe exclusivamente em descrever os fatos, sem procurar a unidade de sentido que preside à ação, unidade inevitavelmente radicada na ‘intenção de’ do agente. Essa descrição assemelhar-se-ia a um inventário de fenômenos e não possuiria qualquer configuração, qualquer sentido.¹²²

O terceiro uso do conceito de intenção, ‘*ter intenção de*’, exige a atestação do agente à sua ação. A sua referência explícita ao futuro não permite o recurso à análise semântica, a não ser ao nível da declaração. Nessa medida, a pesquisa sobre a ‘intenção de’ tem de ser remetida para uma abordagem pragmática, para uma reflexão sobre o ato de declarar uma intenção, pela qual o agente atesta a si a sua ação. “Há um momento (...), em que só um

¹²¹ Cf. SO, p. 86-92; SA, p. 86-93.

¹²² Cf. SO, p. 86-92; SA, p. 86-93.

homem pode dizer qual é a sua intenção. Mas não é nunca o equivalente a uma descrição pública; é uma confissão partilhada”.¹²³ Ao nível da semântica da ação, a ‘intenção de’ é remetida para a análise dos seus outros usos, como ação realizada intencionalmente e como motivo prospectivo.¹²⁴

1.3 Rede conceptual da ação

Sobre a rede conceptual da ação, Ricoeur faz referência à obra de Donald Davidson.¹²⁵ A tese de Davidson consiste em sustentar que a explicação por razões é uma espécie de explicação causal.¹²⁶ Em primeiro lugar, é necessário referir que a explicação causal deve ser entendida à luz da tradição humeana, no sentido de que os antecedentes e os conseqüentes podem ser definidos, independentemente, um do outro. A explicação causal assenta, assim, no estabelecimento de relações de sentido entre vários acontecimentos singulares e descontínuos. Essa singularidade e descontinuidade entre os acontecimentos, necessária para que a explicação causal preserve um sentido humeano, só é possível mediante o reconhecimento de um estatuto ontológico dos mesmos, equivalente à consignação de existência dos objetos físicos. Segundo o autor, os acontecimentos possuem uma substância,

¹²³ SO, p. 91; SA, p. 92.

¹²⁴ Cf. SO, p. 86-92; SA, p. 86-93.

¹²⁵ Filósofo americano. As suas obras têm exercido uma grande influência na filosofia da mente e da linguagem na segunda metade do século XX. Davidson prosseguiu, alargando, os estudos de Quine sobre a linguagem, concentrando-se na interpretação radical, argumentando que o método de interpretar uma linguagem pode ser concebido como uma construção de uma definição de verdade ao estilo de Tarski, na qual se torna clara a contribuição sistemática dos elementos das frases para o seu significado global. A construção faz-se no contexto de uma teoria, em geral holista, do conhecimento e do significado. Um intérprete radical pode dizer quando um sujeito toma uma frase como verdadeira, e, usando o princípio de caridade, acaba por atribuir condições de verdade às frases individuais. Apesar de Davidson ser um defensor das doutrinas da indeterminação da tradução radical e da inescrutabilidade da referência, muitos filósofos acharam que a sua abordagem oferece alguma esperança de identificar o significado como uma noção respeitável, mesmo no âmbito de uma perspectiva em geral extensional da linguagem. Davidson é também conhecido por rejeitar a idéia de um esquema conceptual concebido como algo peculiar a uma linguagem, ou a uma maneira de ver o mundo, argumentando que onde pára a possibilidade da tradução, pára também a coerência da idéia de que há algo a traduzir. Os seus artigos estão reunidos em *Essays on Actions and Events* (1980) e em *Inquiries into Truth and Interpretation* (1983). Apud SO, p. 93. DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon Press, 1980. p. 3-19 e 83-102.

¹²⁶ Cf. SO, p. 93; SA, p. 93.

subsistem por si. Por sua vez, as ações são consideradas como uma subclasse dos acontecimentos, uma vez que a sua descrição refere algo que aconteceu, ou que está a acontecer. Segundo Davidson, o que distingue as ações dos restantes acontecimentos é a sua intencionalidade, ou seja, o fato de visarem um fim, de realizarem uma intenção. O propósito de incluir uma explicação causal na descrição da ação leva Davidson a optar pelo uso adverbial do termo intenção.¹²⁷

Como já nos referimos anteriormente acerca da análise conceptual da intenção, é o seu uso adverbial que torna a descrição da ação numa explicação das razões que levaram à sua efetivação. Desse modo, a intenção que caracteriza a ação e que atribui à sua descrição um carácter teleológico aparece submetida a uma explicação causal que a remete para um conjunto de razões que estão a montante da ação, o que aparentemente constitui um paradoxo.

¹²⁸Levanta-se a seguinte questão: o carácter intencional que distingue as ações dos restantes acontecimentos, quando reduzida às ‘razões de’, esconjura a dimensão não racional do desejo, identificada com a força e com a idéia de passividade inerente à ação, que aproxima a motivação da causalidade. Dito de outro modo, surge a dificuldade de incluir na descrição teleológica - que explicita as razões da ação - a dimensão fenomenológica do desejo (dificuldade resultante do recurso ao uso adverbial da intenção) e de deslocar o conceito de causa, no sentido humeano, para um conceito de causa ligado à ação. (Em virtude da descontinuidade e impessoalidade inerente à ontologia do acontecimento impessoal).

Charles Taylor¹²⁹ introduz, a este respeito, o conceito de explicação teleológica. Este conceito permite integrar à descrição da ação no plano discursivo, a explicação da ação do

¹²⁷ Cf. SO, p. 93-97; SA, p. 93-98.

¹²⁸ Cf. SO, p. 97-98; SA, p. 97-98.

¹²⁹ RICOEUR, P. *O Discurso da Ação*. Trad. port. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 24 e 112. Para Taylor, a idéia humiana de causalidade está sujeita a críticas, dado o pressuposto “atomista” que a anima. No

tipo causal.¹³⁰ A explicação teleológica consiste em descrever um sistema ou uma lei de sistemas, que explique que o fato de um acontecimento ter ocorrido é o resultado da intenção para a qual ele tende. Segundo Ricoeur,

não são as condições antecedentes que explicam, mas a própria ordem que essas condições produzem. Dizer que um acontecimento sucede porque é visado como fim é dizer que as condições que o produziram são as que se requerem para a produzir o seu fim.¹³¹

Esse tipo de explicação adota um conceito de causa que se afasta do sentido humeano, pelo fato de ligá-la à ação, uma vez que, classificar uma ação como intencional, é decidir por que sistema a ação deve ser explicada e excluir dessa explicação todos os outros sistemas. Ao longo da exposição da abordagem semântica, há uma omissão da relação entre ação e agente. Os conceitos explicitados da rede conceptual da ação não exigem que o conceito de agente vá além da sua referência identificante, de um ‘alguém’ expresso por um pronome pessoal qualquer. O uso adverbial da intenção contribui para essa omissão, contraposta ao seu uso substantivado – ‘intenção de’ - que atende ao caráter temporal da intenção e que exige a atestação do agente à sua ação sob a forma de uma declaração de intenções. A explicação teleológica permite incluir na descrição da ação o seu caráter intencional e a sua

“atomismo”, para que se fale em elo causal é preciso postular a existência de unidades ou elementos descontínuos, implicados na seqüência da causalidade. Ora, diz Taylor, nada impede que se pense em outro tipo de relação causal de maneira coerente. Sugere, então, a noção de “causalidade teleológica”, como um tipo de causalidade a ser considerado ao lado da causalidade atomística. A causalidade teleológica é a que tem como causa suficiente de um certo comportamento um acontecimento que contém em sua descrição a exigência de que um outro acontecimento, chamado seu fim, aconteça. Isto é, a ordem de seqüência dos acontecimentos, ou as etapas da evolução dos eventos, está incluída na condição antecedente definida como causa. De tal modo que um motivo pode ser dado como causa se a finalidade prevista vier a acontecer. Para isto, não é necessário nem postular a idéia de um fim exterior ao ato intencional – isto é, uma intenção misteriosamente concebida como qualquer coisa separada do enunciado em que está inscrita -, nem tampouco postular a idéia de um motivo anterior, desconectado da conduta explicada.

¹³⁰ Cf. SO, p. 98; SA, p. 98.

¹³¹ RICOEUR, P. *O Discurso da Ação*. Trad. port. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 58.

explicação causal, mas ao elevado preço da remissão da ligação da ação ao seu agente para um segundo plano.¹³²

Finalmente, a ontologia do acontecimento impessoal desenvolvida por Davidson não exige que o agente seja um 'si-mesmo', diverso de qualquer outro. A sua focalização na existência do acontecimento, no seu caráter irreduzível, torna o agente num mero portador do acontecimento. Segundo Ricoeur, é necessário desenvolver uma outra ontologia, que devolva ao estudo sobre a ação a referência ao agente, considerado um 'si-mesmo'. “Essa outra ontologia seria a de um ser em projeto ao qual pertenceria de direito a problemática da ipseidade, como pertence de direito à ontologia do acontecimento a problemática da mesmidade.”.¹³³

2. Pragmática da ação

Ao longo da abordagem semântica, a força exercida pelas análises lógicas das proposições, bem como as conseqüências da ontologia do acontecimento impessoal, dificultaram a pesquisa sobre a relação que se estabelece entre o agente e a ação.¹³⁴ Dessa forma, “a aposta de Ricoeur na significatividade está ela própria totalmente garantida depois de estirpada de todos os contextos metafísicos, como ela na verdade está quando é fundada nas implicações hermenêuticas da ação humana e da discursividade narrativa”.¹³⁵ A abordagem pragmática visa restituir à pergunta ‘quem?’ o lugar central no estudo da ação. A sua tarefa é estudar a especificidade da adscrição da ação ao seu agente, enriquecida pelas

¹³² Cf. SO, p. 99-108; SA, p. 99-108.

¹³³ SO, p. 107; SA, p. 107.

¹³⁴ Cf. SO, p. 109; SA, p. 109.

¹³⁵ MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 60.

várias mediações que as investigações sobre as perguntas ‘o quê?’ e ‘porquê?’ proporcionaram.¹³⁶

A adscrição, tal como a definimos ao longo do plano do dizer, consiste numa atribuição de predicados físicos aos corpos e de predicadas psíquicos às pessoas, considerados particulares de base.¹³⁷ A pessoa é considerada a ‘mesma coisa’ a quem se atribuem predicados físicos e psíquicos, predicados que conservam o mesmo sentido ascritos a um si e a um diverso de si. Mas será a adscrição de uma ação a seu agente equivalente à atribuição de predicados físicos e psíquicos às pessoas? Será a ação um predicado como outro qualquer?

No Livro III da *Ética a Nicômaco*¹³⁸, Aristóteles afirma que a ação é dita dependente do seu agente, num sentido específico da relação de dependência. O estagirita começa por distinguir as ações que são feitas ‘apesar de si’ das ações realizadas de ‘plena vontade’. As ações feitas ‘apesar de si’ são aquelas cuja origem é exterior ao homem, que não dependem de si. São exemplos desse tipo de ações, as que resultam da coação ou da ignorância. O seu princípio está fora do agente. As ações realizadas de ‘plena vontade’ têm a sua origem no homem, dependem de si. Resultam de uma escolha preferencial e de um momento pré-deliberativo, no qual o agente decide o que agir. Nesse sentido, o agente (autos) é o princípio (arkhé) da sua ação.¹³⁹ Esse sentido de dependência da ação ao seu agente, através da escolha preferencial, liga a teoria da ação à teoria ética. Segundo Aristóteles, o agir especificamente humano pode caracterizar-se, essencialmente, por ser próprio à virtude, por assumir uma dimensão ética.

¹³⁶ Cf. SO, p. 109; SA, p. 109.

¹³⁷ Cf. SO, p. 110; SA, p. 110.

¹³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. S. Paulo: Nova Cultural, 1987, livro III, p. 39-58.

¹³⁹ Cf. SO, p. 111; SA, p. 111.

O conceito de princípio, por si só, não é suficiente para especificar a ligação da ação ao agente, uma vez que é comum a todas as investigações sobre as coisas primeiras e não discrimina o plano ético do plano físico. Uma ação pode ter o seu princípio no agente pelo fato de ser ele o seu corpo a desencadear um conjunto de movimentos físicos, observáveis, que dão origem à ação. Com efeito, a relação entre ação e agente só se pode especificar conjugando o conceito de princípio e um dos termos que respondem à pergunta ‘quem?’: “um princípio que é um si e um si que é princípio”. É a referência a um sujeito, ele próprio o princípio de uma ação, que permite implicar a pessoa, a quem se atribuem simultaneamente predicados físicos e psíquicos. Pessoa que não só executou a ação, como também decidiu, segundo uma ordem de razões.¹⁴⁰

Segundo Ricoeur, é essa conjugação entre princípio e ‘o si’ que instaura o enigma que se abre à investigação sobre adscrição.¹⁴¹ Dificuldade expressa nas diferentes traduções do texto de Aristóteles, que opõem uma ação que ‘depende de nós’ de uma ação que ‘está em nosso poder’. A preposição ‘em’ permite exprimir melhor a passagem do plano físico para o plano ético, ao passo que a preposição ‘de’ parece limitar-se mais estritamente ao plano ético. As metáforas da paternidade e de domínio são introduzidas por Aristóteles com o propósito de clarificar a originalidade da relação de dependência da ação ao seu agente. O homem é o pai das suas ações, o seu princípio criador. E é, simultaneamente, o seu senhor, no sentido de que elas dependem de si próprio. O agente fica ligado à sua ação por fazer sua a escolha preferencial que conduz àquela. A opção de agir é sua, pertence-lhe. A adscrição consiste na

¹⁴⁰ Cf. SO, p. 115-116; SA, p. 115-116.

¹⁴¹ Cf. SO, p. 116; SA, p. 116.

remissão dos vários conceitos da rede da teoria da ação ao seu agente. Intenções, motivos, causas, referem-se sempre a um agente, têm um autor.¹⁴²

A possibilidade de se distanciar da ação, de pôr diante de si um leque de possibilidades, de efeitos e de conseqüências, permite ao agente deliberar e decidir como agir. É na reapropriação da deliberação que consiste a adscrição, através da qual um agente torna sua uma intenção e rejeita as restantes. O motivo, distingue-se da intenção, essencialmente, por se tratar de uma explicação de uma ação já realizada. O motivo liga-se tanto ao seu agente, como a sua significação se implica logicamente na ação. Para questionar acerca de um motivo é necessário conjugar ‘quem?’, ‘o quê?’ e ‘porquê?’ (Porque é que João ria?). O motivo é sempre o motivo de alguém e de alguma ação. No entanto, autor e o motivo estabelecem uma relação paradoxal: se por um lado a pesquisa sobre o autor termina com a designação de um nome, ou com outra referência identificante, a pesquisa sobre as razões de agir são intermináveis. As motivações mergulham no que há de mais infável no homem, no mais profundo de si.¹⁴³

A investigação sobre adscrição enraíza-se no cruzamento das pesquisas sobre o ‘quem?’ e sobre o ‘por quê?’, sobre a relação entre o autor e o motivo. Segundo Ricoeur, designar-se agente de uma ação significa mais do que se designar como locutor. É a pesquisa sobre as diferenças de grau que separam um tipo de autodesignação do outro que dá origem às aporias da adscrição.¹⁴⁴

¹⁴² Cf. SO, p. 117; SA, p. 117.

¹⁴³ Cf. SO, p. 117; SA, p. 117.

¹⁴⁴ Cf. SO, p. 118; SA, p. 118.

A primeira aporia surge da reflexão sobre a proposição segundo a qual a adscrição a si e a um diverso de si conservam o mesmo sentido.¹⁴⁵ Com efeito, a adscrição a um outro pressupõe um momento de suspensão da atribuição, no qual os predicados conservam o mesmo sentido. Essa é a condição para se falar de ‘psíquico’, como repertório de predicados psíquicos disponíveis numa cultura. Só numa situação de interlocução, a significação dos predicados varia relativamente à posição dos sujeitos falantes. Sem essa reflexividade, não haveria lugar para a relação de dependência e de posse entre os predicados da ação e o seu agente.

... para passar da suspensão da ascrição, através da ascrição neutralizada, à ascrição efetiva e singular, é preciso que um agente possa designar-se a si próprio de tal modo que tenha um outro verdadeiro a quem a mesma atribuição é feita de modo pertinente.¹⁴⁶

Nesse sentido, a adscrição da ação ao agente, num sentido forte do termo adscrição, exige que o locutor ateste a si a sua ação, se designe a si mesmo como seu autor; pelo que esta aporia só pode encontrar solução no quadro da abordagem pragmática.

A segunda aporia diz respeito ao estatuto da adscrição relativamente à descrição.¹⁴⁷ Uma vez que adscrever não é descrever, não é simplesmente atribuir predicados a um sujeito lógico, será que pode equiparar-se à prescrição? A prescrição aplica-se simultaneamente aos agentes e às ações. É a um sujeito que é prescrito agir em conformidade com determinada regra de ação. Imputar uma ação ao seu autor é considerá-lo responsável pelo seu ato, ato esse que pode ser julgado ele próprio permitido ou proibido. Sendo a ação humana

¹⁴⁵ Cf. SO, p. 119; SA, p. 118.

¹⁴⁶ SO, p. 121; SA, p. 121.

¹⁴⁷ Cf. SO, p. 121; SA, p. 121.

essencialmente definida pela sua dimensão ética, conforme a virtude, como se refere Aristóteles, a sua adscrição ao agente tem de ser considerada da mesma natureza que a imputação. Dizer que uma ação pertence a um agente é imputá-la a esse agente, é responsabilizá-lo por ela. Nesse sentido, o conceito de adscrição afasta-se do conceito de descrição. A adscrição comporta uma dimensão ético-moral, contraposta à descrição, que se limita à atribuição lógica de predicados a um sujeito. Essa dimensão ética da adscrição, que a aproxima da imputação, apóia-se numa relação causal que se estabelece entre o agente e a ação, expressão da potência de agir.

A terceira aporia da adscrição resulta da questão: o que é a potência de agir?¹⁴⁸ A análise da potência de agir tem como propósito permitir a reflexão sobre os fundamentos da responsabilidade do homem perante o seu agir e contribuir assim para iluminar as dificuldades da adscrição. “Dizer que uma ação depende do seu agente equivale a dizer que ela está em seu poder”.¹⁴⁹ A reflexão sobre a proposição acima transcrita conduz-nos diretamente para a problemática relação de causalidade entre agente e ação. Com efeito, é pelo fato da ação estar em poder do agente que este se constitui como princípio da ação. A questão que se levanta é, então, a de saber qual é a eficácia da explicação causal.

Como se articula a explicação que remete a ação para o seu agente com a explicação que remete a ação para os seus motivos? Não são os motivos, em última análise, os motivos de um agente? De que forma a pesquisa sobre a potência de agir pode ajudar a compreender os fundamentos da responsabilidade do agente? O agente tem o poder de iniciar uma ação e, conseqüentemente, de produzir mudanças no mundo. As ações podem distinguir-se entre ações de base e cadeias de ações ou práticas. As ações de base são aquelas que não requerem

¹⁴⁸ Cf. SO, p. 124; SA, p. 124.

¹⁴⁹ SO, p. 124; SA, p. 124.

a mediação de quaisquer outras para se realizarem. As cadeias de ações, ou práticas, resultam de uma conjugação de ações intermédias, que mediam a possibilidade de produzir uma ação dita mais complexa. As práticas resultam de várias ações que, em muitos casos assumem um caráter estratégico e que exigem a aprendizagem de regras e de códigos socioculturais. Surge então o problema de saber qual é a descrição mais adequada à designação da cadeia de ações ou práticas, visto estas comportarem muitas ações intermédias. Essa questão é resolvida se ao longo da cadeia de ações se puder identificar um começo, uma causa primeira e integradora de toda a série. Essa causa primeira pode ser entendida como unidade de sentido da ação.

Mas a investigação sobre as causas de uma ação bifurca na pesquisa sobre o agente e na pesquisa sobre os motivos. A primeira detém-se com a resposta dada à pergunta ‘quem?’ por uma referência identificante, como por exemplo, um nome. A segunda mostra-se mais misteriosa e parece infundável. Contudo, a série de causas encadeadas pressupõe um começo, para ser considerada completa. A procura do começo de uma série de causas não é a de um começo absoluto, mas do começo de uma série de explicações relativas a uma cadeia de ações. O problema é, então, delimitar o conjunto das ações que compõe determinada prática. Só depois de identificada uma cadeia de ações é possível partir para a pesquisa das causas, dos motivos e das intenções dessa prática.¹⁵⁰

Até onde pode estender-se a eficácia do princípio e, conseqüentemente, estender a responsabilidade de um agente? Um dos problemas consiste em delimitar a esfera de acontecimentos pela qual o agente é considerado responsável. Tal como uma obra se autonomiza do seu autor e o discurso do seu acontecimento através da escrita, os efeitos de

¹⁵⁰ Cf. SO, p. 129; SA, p. 128-129.

uma ação, num certo sentido, também se autonomizam do seu agente. Uma ação realizada, ao entrar no curso do mundo pode produzir efeitos indesejados, ou mesmo perversos. Em muitas situações é difícil saber quais desses efeitos se ligam ao agente dos que se ligam a causas externas. Outra dificuldade surge quando se pretende delimitar a responsabilidade de um agente quando uma cadeia de práticas é produzida por mais do que um sujeito. Ricoeur afirma que nestes casos atribuir é distribuir, processo que se assemelha mais a uma decisão do que a uma constatação. Também, neste sentido, a adscrição se aproxima da imputação e se afasta da descrição.

A ligação que se estabelece entre o agente e a sua deliberação também pode ser alvo de reflexão. Essa reflexão aponta necessariamente para uma investigação sobre a liberdade humana. Apesar de ser senhor da sua ação, não haverá um conjunto de causas, de algum modo exteriores ao agente, que constroem a sua deliberação? Pelo termo ‘co-responsáveis’(sunaitioi), Aristóteles conjuga a responsabilidade das ações que, dependendo de nós, têm um princípio na natureza do nosso caráter, no conjunto das nossas disposições, com aquelas ações que realizamos deliberadamente, após escolha preferencial. “A intenção de Aristóteles é seguramente estender a responsabilidade de nossos atos às nossas disposições, portanto à nossa personalidade moral completa, e também conservá-la nos limites da uma responsabilidade parcial”.¹⁵¹ Segundo Ricoeur, a pesquisa sobre a potência de agir desenvolve-se na articulação de uma investigação sobre o agente e uma investigação sobre os motivos.

O que faria desse discurso do ‘eu posso’ um discurso diferente, é, em último caso, a sua remissão a uma ontologia do corpo próprio, isto é, de um corpo que

¹⁵¹ SO, p. 116; SA, p. 116.

é também meu corpo e que, pelo seu duplo vínculo à ordem dos corpos físicos e às pessoas, mantém-se no ponto de articulação de um poder agir que é o nosso e de uma série de coisas que depende da ordem do mundo.¹⁵²

A dialética semântica e pragmática permite avançar e reaproximar o fator primitivo da capacidade de agir do fenômeno da iniciativa, a propósito da qual Ricoeur evoca o conceito de caráter, elaborado por Kant. Não é possível impedir que se atribua a esse objeto transcendental, além da propriedade que ele tem de nos aparecer uma causalidade que ainda não é fenômeno, se bem que o seu efeito esteja no fenômeno. O fenômeno, específico da esfera prática, se manifesta na iniciativa, corresponde a uma intervenção do agente da ação que causa, efetivamente, mudanças no mundo. Faz-se necessário elucidar a sua dupla dimensão epistemológica e ontológica. Por um lado, ela revela o fenômeno da *atestação* no plano epistemológico: em que estamos seguros de ter uma certeza que não é uma crença, uma *doxa* inferior ao conhecimento. Por outro lado, ela mostra a sua face ontológica, antecipando-se à ontologia do *si-mesmo* a qual é elaborada no último capítulo do *Soi-même comme un autre*.

¹⁵² SO, p. 135; SA, p. 135.

CAPÍTULO III – *QUEM NARRA?*

O plano da narração tenta fazer o si, falante e agente, identificar-se como personagem de uma narrativa de vida. O problema encontrado em sua teoria narrativa remete à questão do tempo, à identidade pessoal na história de uma vida de ação.¹⁵³ A questão é a da identidade narrativa: se a pessoa só existe em sua vida, do seu nascimento até sua morte, o que permanece idêntico durante uma vida humana? Dessa forma, “a consideração das implicações temporais da identidade pessoal eleva ao primeiro plano a confrontação de dois modelos de identidade, a mesmidade e a ipseidade, que se fundam em dois modelos de permanência no tempo”.¹⁵⁴ Confrontam-se, aqui, dois modelos de permanência da identidade que se fundam no tempo: uma oposição entre o “caráter”, que persiste na ipseidade e mesmidade, e a “manutenção de si-próprio”, prometendo uma pura ipseidade, e mostra que a mediação entre um e outra se deve procurar na identidade narrativa, que por sua vez, deve fazer-se responsável por seus atos perante o outro, clarificando o que corresponde à sua dupla vertente prática e moral.¹⁵⁵

¹⁵³ Cf. RICOEUR. P. Da intersubjetividade em Hegel e Husserl. In: *Do texto à ação*. Porto: Rés Editora, 1989, p. 276. Quando trata da não coincidência entre teoria da história e teoria da ação.

¹⁵⁴ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 219.

¹⁵⁵ há uma diferença fundamental entre dois usos principais do conceito de identidade: a identidade como mesmidade (latim idem, inglês same, alemão gleich) e a identidade como si-próprio [soi] (latim ipse, inglês self, alemão selbst). A ipseidade não é a mesmidade. Muitas dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade. Iremos ver que a confusão não é sem razão, na medida em que as duas problemáticas se recobrem num certo ponto. A determinação desta zona de recobrimento será, a este respeito, da maior importância.

Sua teoria narrativa deve cobrir mais o campo prático que os campos da semântica e pragmática.¹⁵⁶ Mas as ações organizadas em narrativas devem apresentar traços que só podem ser elaborados tematicamente no quadro de uma ética. Há uma necessidade da transição da teoria narrativa, que pode perder a identidade em casos como a ficção literária e a ficção científica, a fim de passar de uma antropologia para uma ética e vice-versa. Como a identidade pessoal exige “uma permanência no tempo” a teoria narrativa permite-lhe dar conta da temporalidade do si mesmo, da sua historicidade, em suma, da identidade narrativa.¹⁵⁷ Quem é o sujeito que narra, que conta a sua história, que se constitui como narrador e ator de uma intriga capaz de adscrever a si as suas ações? É nesse conjunto de estudos que a narração fará a mediação entre descrever e prescrever predicados ético-morais ao agente e à sua ação. A narrativa constitui-se como o ‘laboratório’ das experiências éticas para o homem, expondo-lhe possíveis modos de ser-no-mundo que lhe revelam um si maior e mais vasto do que um eu. Por essa razão, os textos e as grandes obras de uma cultura assumem grande importância na mediação e no acesso indireto ao si. Segundo Ricoeur, a narrativa, ao imitar a ação humana, tem o poder de pré-figurar, de configurar e de transfigurar o mundo do homem, contribuindo decisivamente para a constituição do si.¹⁵⁸

Pretendemos elaborar uma breve exposição sobre o quinto e o sexto estudo de *Soi-même comme un autre*, relativos ao tema da identidade. Este conjunto de estudos exerce uma função de mediação entre os estudos anteriores, que se desenvolveram sob a alçada da filosofia da linguagem, e os estudos posteriores, relativos à dimensão ética e moral do si e da sua ação.

¹⁵⁶ Cf. SO, p. 137; SA, p. 137.

¹⁵⁷ Cf. SO, p. 137-138; SA, p. 137-138.

¹⁵⁸ Cf. SO, p. 139; SA, p. 139.

O autor apresenta as limitações das abordagens relativas à identidade pessoal que não procedem à distinção entre mesmidade e ipseidade, duas formas distintas de permanência no tempo. O estudo sobre a identidade narrativa, sobre a ligação entre intriga e personagens, vai revelar a mediação exercida entre os dois pólos da identidade. A narrativa tem ainda o poder de revelar novos sentidos às aporias entre agente e ação e a capacidade para se aplicar ao campo prático, servindo assim de apoio à interrogação ética do homem. A interpretação de si encontra na narrativa uma mediação privilegiada, capaz de integrar longas cadeias de ações, que são as práticas, na história de uma vida, conferindo inteligibilidade e sentido ao processo temporal onde se desenrola a existência humana.

Ricoeur aponta algumas limitações aos estudos sobre a identidade pessoal, pelo fato de não distinguirem mesmidade e ipseidade, as duas formas distintas de permanência da identidade no tempo.¹⁵⁹ Conseqüentemente, os estudos sobre a identidade pessoal desconhecem a importância que a teoria narrativa assume na mediação entre esses dois pólos da identidade. Antes de nos centrarmos na teoria da identidade pessoal, é importante proceder à definição inicial dos termos ipseidade e mesmidade e averiguar de que forma os estudos sobre a identidade pessoal malogram ao não introduzir essa distinção. A mesmidade é o pólo da identidade que se caracteriza pela permanência do mesmo ao longo do tempo.

Num primeiro sentido, a mesmidade equivale à identidade numérica.¹⁶⁰ Através da operação de identificação, identificamos e reidentificamos uma mesma coisa como sendo a mesma uma, duas vezes. Nesse caso, identidade significa unicidade. Num segundo sentido, a mesmidade equivale à identidade qualitativa. Em algumas situações podemos substituir uma coisa pela outra em virtude da sua semelhança extrema, sem que haja perda semântica.

¹⁵⁹ Cf. SO, p. 140; SA, p. 140.

¹⁶⁰ Cf. SO, p. 140; SA, p. 140.

Num terceiro sentido, a mesmidade equivale à continuidade ininterrupta. Apesar do reconhecimento de algumas dessemelhanças, identificamos alguns traços permanentes que nos permitem dizer que estamos perante a mesma coisa. Assim, “Toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno dessa busca de um invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência no tempo”.¹⁶¹

Uma das formas de permanência no tempo emblemáticas da identidade idem ou mesmidade é o caráter. O caráter pode ser entendido como o ‘o quê?’ do ‘quem?’. É o conjunto das disposições adquiridas que permitem identificar e reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. As disposições adquiridas ligam-se à noção de hábitos sedimentados ou em vias de ser. O caráter integra assim uma dimensão temporal.¹⁶² A sua história é o processo de sedimentação de alguns hábitos que tendem a ocultar a inovação que os precedeu. Mas, as disposições adquiridas ligam-se também às ‘identificações com’ alguém ou alguma coisa. A identidade de uma pessoa ou de uma comunidade, em certa medida, constrói-se a partir da identificação com valores, mitos, ideais ou heróis. Esta dimensão da identidade pressupõe a alteridade. É esta idéia de lealdade a determinados ideais, valores ou heróis que transforma a permanência do caráter na manutenção de si, figura emblemática da ipseidade. Com efeito, a ‘identificação com’ pressupõe um momento ético, de deliberação e de avaliação, pelo qual uma pessoa, ou uma comunidade, se liga a determinados valores, ideais e heróis e excluem outros.¹⁶³

Nesse sentido, no caráter, coexistem mesmidade e ipseidade, sendo que a primeira forma de permanência no tempo oculta a segunda. A pergunta ‘quem sou eu?’ deixa-se substituir

¹⁶¹ SO, p. 142-143; SA, p. 142-143.

¹⁶² Cf. SO, p. 143; SA, p. 143.

¹⁶³ Cf. SO, p. 147-148; SA, p. 147-148.

pela pergunta ‘o que sou eu?’ A manutenção de si na fidelidade à palavra dada é a figura emblemática da ipseidade, forma de permanência de identidade diametralmente oposta ao caráter. Dessa forma, “a palavra mantida afirma uma *manutenção de si* que não se deixa inscrever, como o caráter na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente naquela do *quem?*”.¹⁶⁴ A ipseidade revela uma forma dinâmica de permanência no tempo, resultante de um comprometimento ético, no qual o indivíduo atesta a si a suas ações, os seus valores e os seus princípios. A ipseidade refere-se ao ‘quem’ singular, único e diferente de todos os outros.¹⁶⁵

1. Identidade pessoal

Locke introduz a noção de identidade de uma coisa consigo mesma ao longo do tempo. A memória e a identidade formam uma equação que permite a comparação de uma coisa consigo mesma ao longo do tempo. Essa comparação conduz à oposição entre identidade e diversidade.¹⁶⁶ Assim entendida, a noção de identidade parece aproximar-se do pólo da mesmidade, em virtude da comparação e da procura do idêntico. A memória permite-nos avaliar os traços que nos caracterizam e identificam em momentos diferentes da nossa vida. A concepção da identidade também se aproxima do pólo da ipseidade, em função da atestação

¹⁶⁴ SO, p. 148; SA, p. 148. (Grifo do autor).

¹⁶⁵ O ponto de partida do desenvolvimento da noção de ipseidade deve-se procurar na natureza da questão à qual o si-próprio constitui uma resposta, ou um leque de respostas. Essa questão é a questão *quem*, distinta da questão *o quê*. É a questão que colocamos de preferência no domínio da ação: procurando o agente, o autor da ação, perguntamos: quem fez isto ou aquilo? Chamamos adscrição o assinalar de um agente a uma ação. Através disso, atestamos que a ação é a posse daquele que a pratica, que é sua, que lhe pertence propriamente. Sobre este ato ainda neutro do ponto de vista moral enraíza-se o ato de *imputação* que reveste uma significação explicitamente moral, no sentido em que ela implica acusação, desculpa ou absolvição, censura ou louvor, em suma, estimação segundo o «bom» ou o «justo». Dir-se-á: porquê este vocabulário desajeitado do si-próprio em vez do eu? Simplesmente porque a adscrição pode ser enunciada em todas as pessoas gramaticais: na primeira pessoa na confissão, na aceitação da responsabilidade (eis-me), – na segunda pessoa na advertência, no conselho, na ordem (tu não matarás), – na terceira pessoa na narrativa, o qual vai precisamente ocupar-nos em breve (ele diz, ela pensa, etc.) O termo si-próprio, ipseidade, cobre o leque aberto pela adscrição no plano dos pronomes pessoais e de todos os termos gramaticais que dependem dele: adjetivos e pronomes possessivos (meu, o meu - teu, o teu, - seu, sua, o seu, a sua, etc.), advérbios de tempo e de lugar (agora, aqui, etc.).

¹⁶⁶ Cf. SO, p. 151; SA, p. 150.

desses traços permanentes a um ‘quem’, irreduzível a um ‘o quê?’. Os traços que nos caracterizam ao longo do tempo e que permitem responder à questão ‘o que sou eu?’ referem-se sempre a alguém que é irreduzível a um conjunto de predicados. Alguém que vive, que habita um corpo e que tem uma história.

Locke introduz ainda o critério de identidade psíquica ao qual poderíamos opor o critério de identidade corporal. Os critérios de identidade são introduzidos como referências que ajudam a resolver alguns problemas levantados à identidade pessoal pelos denominados *casos paradoxais* (puzzling cases). O exemplo referido em *Soi-même comme un autre* é o da memória de um príncipe que é transportada para o corpo de um sapateiro remendão. Qual é a identidade deste novo ente, sapateiro ou príncipe? Se adotarmos como Locke o critério psíquico de identidade, somos levados a concluir que a memória fez do novo ente um príncipe.¹⁶⁷

Com Hume inicia-se a era da dúvida e da suspeita. Segundo Hume, a identidade corresponde a uma impressão de unidade invariável. Dessa forma, “a idéia de uma identidade pessoal é uma ilusão, tendo em vista que no exame do *seu interior* só encontra uma diversidade de experiências e nenhuma impressão invariável relativa à idéia de um si”.¹⁶⁸ Quer dizer, quem no seu interior só encontre uma diversidade de experiências e nenhuma impressão invariável relativa à idéia de si, é levado a concluir que o si é uma ilusão. Hume considera que é através da faculdade da imaginação que restituímos unidade às impressões interiores, exigidas pela identidade, e através da crença que elevamos o déficit de mesmidade que resulta do processo de comparação das várias impressões.

¹⁶⁷ Cf. SO, p. 152; SA, p. 152.

¹⁶⁸ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 221.

Ricoeur questiona se Hume não estaria procurando um si irreduzível ao mesmo ao longo do tempo. Pois nos casos em que não subsiste uma impressão invariável e permanente. É ainda possível perguntar quem é esse ser que se interroga sobre a sua unidade, sobre a sua identidade. Levanta-se assim a questão de saber qual a validade dos critérios de identidade. Qual o fundamento desses critérios? A questão é saber se é possível submeter a mesmidade e a ipseidade a provas de verdade. No caso da mesmidade, em virtude da comparação que é levada a cabo entre duas ocorrências, o critério é aceitável, na medida em que serve de referência a essa mesma comparação. Mas será a resposta à pergunta ‘quem sou eu?’ passível de uma prova de verdade? É neste estado da reflexão que Ricoeur convoca ao debate acerca da identidade nas obras *Reasons and persons* e *Personal identity* de Derek Parfit.¹⁶⁹

Segundo Ricoeur, as posições de Parfit sobre a identidade edificam-se sobre a renúncia explícita a qualquer distinção entre ipseidade e mesmidade. Dessa forma, “suas teses criticam as crenças de bases subjacentes à reivindicação da identidade pessoal”.¹⁷⁰ Ricoeur questiona se, tal como Hume, Parfit, ao procurar um estatuto firme de identidade, baseada na mesmidade, não estava destinado a pressupor um si que não procurava. A originalidade de Parfit “consiste em criticar a crença num princípio de identidade pessoal a partir de casos paradoxais (*puzzling cases*) que fazem aparecer seu caráter ilusório”.¹⁷¹ Quer dizer, o recurso a alguns casos paradoxais sobre a identidade, revelados pelos *puzzling cases*, levam a

¹⁶⁹ O livro de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, de 1984, é considerado desde a sua publicação um marco incontornável na filosofia. São vários os problemas teóricos que a sua obra definitivamente colocou na agenda dos filósofos. A ordem de surgimento dos temas em *Reasons and Persons* se divide basicamente numa discussão de: 1. teorias da racionalidade, 2. teorias da identidade pessoal, 3. conclusões sobre como deveria ser a ética, levando em conta as teorias da racionalidade e da identidade pessoal antes discutidas. O ponto central das conclusões de Parfit é que a ética deveria ser mais impessoal. Os textos citados são PARFIT, D. *Personal identity*, seção V, Berkley, Los Angeles, Londres, University of Califórnia Press, 1975, p. 199-223. E também PARFIT, D. *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986.

¹⁷⁰ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 219.

¹⁷¹ DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.) *Paul Ricoeur. Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 10.

concluir que a questão da identidade é uma questão vazia, uma vez que, em alguns casos, a identidade de um sujeito é indeterminada.¹⁷²

A questão da identidade pessoal não é fundamental para que o sujeito se constitua como sujeito ético. As posições de Parfit assemelham-se às posições budistas que apelam à dissolução da identidade em prol da disponibilidade e da abertura ao outro. O autor chega a afirmar que a identidade pessoal não é o que importa. Essa tese se assenta no fato de não distinguir mesmidade de ipseidade. Mesmo nos casos paradoxais mais perturbadores, que tornam impossível a identificação e a reidentificação de uma pessoa como sendo a mesma, a pergunta sobre quem é o sujeito que se interroga e que procura a sua unidade mantém-se pertinente. É importante perguntar quem é esse sujeito a quem a identidade pessoal não é o que importa. Parfit defende que é mais importante direcionar a atenção para as experiências em si mesmas do que para a procura de uma unidade da uma vida. A identidade deve constituir uma obra de arte mais do que uma reivindicação de independência.¹⁷³ Mas partir do princípio de que a minha identidade pessoal não é o que interessa, não implica que a identidade do outro também não interesse?

2. Identidade narrativa

O “Si e a Identidade Narrativa” é o título do sexto estudo de *O Si mesmo como um outro* que tem um duplo propósito: por um lado, visa levar até ao mais elevado grau a dialética da mesmidade e da ipseidade; por outro, pretende explorar as funções de mediação que a teoria narrativa exerce entre a teoria da ação e a teoria moral.¹⁷⁴ A dialética entre mesmidade e ipseidade é a dialética de duas formas distintas de permanência de uma identidade no tempo.

¹⁷² Cf. SO, p. 162; SA, p. 162.

¹⁷³ Cf. SO, p. 162-166; SA, p. 162-166.

¹⁷⁴ Cf. SO, p. 167; SA, p. 167

Os problemas colocados à identidade pessoal, no seio dos casos paradoxais de ficção científica, provocam alguns embaraços à identidade considerada unicamente como mesmidade, como perpetuação de um núcleo estável de disposições, através do qual, identificamos uma pessoa como sendo a mesma ao longo do tempo.

A maior contribuição da identidade narrativa para a constituição do si é a mediação que opera na dialética entre mesmidade e ipseidade. A teoria narrativa procura a identidade ao longo da história de uma vida, nas conexões que ligam os acontecimentos decorrentes no tempo e que fazem da história uma unidade de sentido. Com “a identidade em questão torna-se mais evidente com a distinção dos termos latinos *idem* e *ipse*. A identidade narrativa não constitui a identidade inflexível e estática das coisas, do mesmo (*idem*), mas deve ser tomada no sentido de si próprio, da si-mesmidade ou permanência de si (*ipse*).”¹⁷⁵

Com efeito, a identidade narrativa é o equivalente da identidade de um personagem, que se constrói em articulação com a unidade temporal da história narrada. Por sua vez, a unidade temporal da história resulta de uma síntese do heterogêneo, uma concordância discordante através da qual os vários acontecimentos e peripécias são integrados no encadeamento da intriga, de forma a produzir uma unidade de sentido revelada no seu final. Os acontecimentos narrativos tornam-se fonte de discordância quando surgem e fonte de concordância no que fazem avançar a história. Nesse sentido, os acontecimentos, pelo fato de fazerem parte do movimento configurador de uma narrativa, perdem a sua neutralidade impessoal. Deixam de ser descritos como entidades independentes dos seus agentes e dos contextos das suas ocorrências, como sugeria a ontologia do acontecimento impessoal defendida por Davidson.

¹⁷⁵ BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 4, p. 123.

É esse estatuto do acontecimento que distingue o modelo narrativo de todos os restantes modelos de conexão.¹⁷⁶

O encadeamento da intriga tem o poder de transformar as ocorrências, aparentemente, aleatórias e ocasionais dos acontecimentos, numa espécie de necessidade retrospectiva, que participa, simultaneamente, na construção da unidade da intriga e na construção da identidade dos personagens.

Nem a definição da pessoa na perspectiva da referência identificante, nem a do agente no quadro da semântica da ação, todavia reputa para enriquecer a primeira abordagem, levaram em conta o fato de que a pessoa da qual se fala, o agente do qual depende a ação têm uma história, são a sua própria história.¹⁷⁷

Esta estreita relação entre a intriga, os acontecimentos e os personagens possibilitam que a narrativa supere, de algum modo, as aporias da adscrição. Ao narrador é dada a possibilidade de decidir o que conta como ação, delimitar o princípio e o fim das cadeias de ações, denominadas práticas, decidir quais as responsabilidades a imputar a cada um dos agentes e desenvolver uma unidade de sentido que reúna todos esses processos através de um ato configurador. A narrativa constitui-se assim um ‘laboratório’ onde podem ser experimentadas múltiplas formas de agir, subordinando a cada uma delas uma série de conseqüências e implicações éticas. Dessa forma, a narrativa tem, pois, “a despeito das dificuldades de se achar um substrato identificativo, a virtude de manifestar a identidade pessoal”.¹⁷⁸ A pessoa deixa de ser considerada uma entidade distinta das suas experiências,

¹⁷⁶ Cf. SO, p. 169; SA, p. 169.

¹⁷⁷ SO, p. 138; SA, p. 137.

¹⁷⁸ DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.) *Paul Ricoeur. Ensaaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 11.

um mero portador dos acontecimentos. A sua identidade é solidária da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem, em que,

O ato de compreender e tornar inteligível – a narrativa – não constitui uma espécie de *drama* sem objetivo, infundado e à deriva (um “tabuleiro de xadrez sem fundo”), como alguns pós-estruturalistas sustentariam, mas encontra-se ele próprio enraizado na experiência, na temporalidade da existência, que é o que acaba por ser expresso e sobressai nas histórias que construímos acerca do que fazemos.¹⁷⁹

Nesse sentido, Claude Bremond¹⁸⁰ introduz a noção de processo, eventual, em ato, ou acabado, desencadeado pelos personagens da narrativa. É a idéia de processo que dá sentido às ações desencadeadas pelos agentes, consideradas como manifestações de uma identidade dinâmica e em constante construção ao longo da história. A identidade narrativa é uma síntese do heterogêneo que concilia diversidade e identidade. A identidade dos personagens deixa de se caracterizar por uma permanência do mesmo ao longo da história para se tornar um processo dinâmico, que acompanha o desencadear da intriga. É a dialética do personagem, essa concordância discordante, que se vai inscrever no intervalo entre os dois pólos da permanência no tempo: mesmidade e ipseidade. A identidade narrativa inclui assim uma dimensão ética, baseada nas decisões que os personagens tomam em face dos acontecimentos inesperados com os quais se deparam.

“Em qual sentido, portanto, -se pergunta Ricoeur- é legítimo ver na teoria da intriga e do personagem uma transição significativa entre ascrição da ação a um agente que pode e a sua

¹⁷⁹ MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2, p. 56.

¹⁸⁰ Claude Bremond ao definir narrativa, acrescentará a sucessão e a integração como essenciais para a narratividade. Toda narrativa consiste em um discurso integrando uma sucessão de acontecimento de interesse humano na unidade de uma mesma ação. Onde não há integração na unidade de uma ação, não há narrativa, mas somente cronologia, enunciação de uma sucessão de fatos não relacionados.

imputação a um agente que deve?”¹⁸¹ Essa questão tem duas vertentes: por um lado é necessário compreender em que medida a conexão operada pela narrativa entre intriga e personagens exige uma extensão considerável do campo prático, para que a ação narrada seja equiparada à ação descrita; por outro lado, é necessário compreender de que forma a narrativa pode servir de apoio à interrogação ética.

A teoria narrativa propõe-se refletir sobre cadeias mais complexas de ações do que a teoria da ação, pelo que a extensão ao nível das práticas exige uma revisão da noção de ação, que se enquadre numa ontologia diferente da ontologia do acontecimento impessoal, proposta por Davidson. As práticas caracterizam-se pelo encadeamento de um conjunto de ações mais simples, que lhe estão subordinadas. Esta relação de subordinação depende do sentido estatuído por uma regra constitutiva da própria prática. Tomemos o exemplo da prática referida em *Soi-même comme un autre*: o jogo de xadrez. Podemos identificar várias ações ligadas ao jogo, tal como mover um peão. Este gesto torna-se significativo porque existe uma regra constitutiva à prática do xadrez que determina que esse gesto conta como uma jogada.

182

A Teoria dos Atos de Discurso também se serve da noção de regra constitutiva. A força dos atos ilocutórios depende da regra que estatui o sentido de determinados verbos e expressões. O ato de prometer retira a sua força ilocutória da regra que diz que prometer é obrigá-lo a fazer alguma coisa que se diz que se fará. Para além da sua função significante, a idéia de regra constitutiva reforça o caráter de interação da maioria das práticas. De alguma maneira, os significados estatuídos pelas regras não dependem do agente que desencadeia a ação. Eles estão, de alguma forma, institucionalizados. Dependem de uma dinâmica entre

¹⁸¹ SO, p. 180; SA, p. 180.

¹⁸² Cf. SO, p. 183; SA, p. 183.

inovação e tradição, da qual o agente participa pelo fato de recorrer inevitavelmente ao horizonte de sentido das práticas, que constantemente atualiza e inova. É a pré-compreensão desse horizonte de sentido que nos permite encadear várias ações com a intenção de atingir um fim. Nessa medida, a organização das práticas comporta um elemento narrativo, pré-figurativo, que nos permite antecipar o efeito provocado por algumas das nossas ações. Podemos antecipar as ações que são necessárias desencadear na realização de uma prática.

Mas o projeto da identidade narrativa pressupõe que o campo narrativo esteja capacitado para se estender do nível das práticas ao projeto global de uma existência, entendido como o conjunto dos ideais diretores da vida de cada um. Entre ambos os níveis da práxis situam-se os planos de vida, mais ou menos flexíveis, dependentes do equilíbrio que se estabelece entre as práticas que estes implicam e os planos globais de uma existência.

O campo prático aparece assim submetido a um duplo princípio de determinação que o aproxima da compreensão hermenêutica de um texto pela troca entre o todo e a parte. Nada é mais propício à configuração narrativa do que esse jogo de dupla determinação.¹⁸³

A história de uma vida desenrola-se num duplo movimento: um movimento descendente, que parte dos ideais diretores do projeto global de existência - ideais e valores com os quais nos identificamos - e que subordina os planos de vida a adotar e, conseqüentemente, as práticas que estes implicam; e um movimento ascendente, que parte dos planos de vida, considerados na sua unidade, em direção a novos valores e ideais diretores.

Para Ricoeur, a *unidade narrativa de uma vida* é capaz de integrar as mediações que se estabelecem entre os vários níveis da práxis, tem como função servir de apoio a uma

¹⁸³ SO, p. 187; SA, p. 187.

perspectiva ética de vida boa.¹⁸⁴ É a capacidade de configuração de uma unidade e de reunião de uma vida que a narrativa oferece à interrogação ética. Contudo, Ricoeur considera que as narrativas de ficção assumem um papel tão ou mais importante para a compreensão narrativa de uma vida, do que as narrativas historiográficas e biográficas. Mas em que medida é que a literatura de ficção suscita um questionamento do 'si-mesmo' na vida real? Para compreender que a literatura de ficção possa suscitar um questionamento do 'si-mesmo' na vida real é necessário compreender a dialética inerente à leitura, a dialética entre distanciamento e apropriação.

A dialética entre distanciamento e apropriação liga-se ao que Hans Georg Gadamer chamou 'fusão de horizontes'. Se por um lado é necessário conquistar uma certa distanciamento face ao objeto que pretendemos estudar, o que constitui um requisito epistemológico do paradigma científico, por outro lado, esse distanciamento torna-se problemático na medida em que subverte a nossa condição ontológica de pertença a um horizonte histórico-cultural. Nesse sentido, a fusão de horizontes é a fusão do horizonte do mundo do leitor com o horizonte do mundo do autor. Essa idéia de fusão implica que a interpretação se afaste da tentativa de apropriação da intenção psicológica do autor. O que o leitor interpreta e se apropria é o mundo que a obra projeta e que está objetivada na sua estrutura, no seu sentido. O que só é possível uma vez que a obra se autonomiza das condições sócio-psicológicas da sua produção pela escrita. O sentido da obra resiste ao acontecimento da sua produção e objetiva-se na estrutura do texto. Assim, o destinatário de um texto abre-se a um universo infinito de leitores.

¹⁸⁴ Cf. SO, p. 187-188; SA, p. 187-188.

O momento da apropriação consiste na atualização do sentido de um texto por parte do leitor, que se torna assim uma espécie de co-autor. Contudo, o momento da apropriação, pelo “qual torno meu o que antes era alheio” não consiste na projeção do leitor na obra. Existe um projeto de mundo inscrito na obra, revelado pelas suas referências não ostensivas, que o leitor compreende ao se deixar seguir pelos sentidos possíveis do texto, sem querer impor-se a ele, sem querer instrumentalizar o que na obra é dito. A apropriação pressupõe que a compreensão do sentido do texto seja contemporânea da extensão da compreensão de si. “Nesta autocompreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo que fornece um si mesmo ao ego.”¹⁸⁵

Mas que referência real pode ser desvelada pela narrativa ficcional? Não é essa referência extralingüística a condição para que a ficção possa expandir-se do campo lingüístico que lhe é próprio para a esfera prática? É a faculdade da imaginação que possibilita a transição da esfera teórica à esfera prática. Por imaginação entenda-se reestruturação de campos semânticos, ou segundo a expressão de Wittgenstein, “ver como”. A narrativa desenvolve o seu mundo, que Ricoeur chama “o mundo do texto”, que liberto da referência ostensiva e descritiva tem o poder de ‘apontar’ para dimensões do nosso ser que não se deixam dizer de modo descritivo. Esta outra realidade é, muitas vezes, revelada pelas expressões metafóricas e simbólicas, caracterizadas por um “ver como”.

O poder referencial e cognitivo da narrativa de ficção reside no fato de que a função metafórica instaura uma inovação semântica, uma nova relação de sentido entre coisas que anteriormente estavam desligadas. É a faculdade de imaginação que permite ao autor “ver

¹⁸⁵ TI, p. 138.

como" e ao leitor suspender o seu saber sedimentado e apropriar-se desse novo projeto de conhecer e de se conhecer. O mundo do texto, estruturado e configurado pela narrativa visa reconfigurar o mundo da ação e projetar um novo mundo para o homem. "O que se deve, de fato, interpretar num texto é uma proposta de mundo, de um mundo tal que eu possa habitar e nele projetar um dos meus possíveis mais próprios." ¹⁸⁶

Ao longo de uma narrativa, as ações dos personagens no mundo são alvo de avaliações e de deliberações que conduzem à escolha de determinado plano de ação em detrimento de outro. Essas escolhas são objetos de considerações éticas, alvos de elogios ou de censuras. As funções estéticas próprias da literatura não eclipsam as suas determinações éticas, pelo que o julgamento moral das ações e dos personagens se submete, também ele, às variações imaginativas da estrutura da narrativa. Desse modo, o mundo do texto serve de apoio a avaliações éticas do próprio leitor e contribui para o enriquecimento da sua maneira de pensar e de sentir no mundo da ação. A identidade narrativa faz a ponte entre as disposições adquiridas e as `identificações com' sedimentadas, identificadas com a mesmidade do caráter e a manutenção ética do si, identificada com a ipseidade.

Mas o que sucede à dimensão ética da identidade narrativa quando a identidade de um personagem - sujeito parece indeterminada? Nos casos em que parece impossível identificar os traços distintivos da identidade de um sujeito, estará a resposta à pergunta "quem sou eu?" destinada a um nada absoluto, que inviabilizaria qualquer suporte à interrogação ética? Não é sempre possível responder um si, encarnado, vivo, que se procura e que é capaz de se manter fiel à palavra dada? É neste ponto que a dimensão ética atravessa a dialética da mesmidade e da ipseidade. A construção da ipseidade sobre a perpetuação irrefletida e inflexível das

¹⁸⁶ RICOEUR, P. *Do Texto à Ação*. Trad. port. A Cartaxo e M. J. Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989, p. 122.

`identificações com' e das disposições sedimentadas levanta ambigüidades no plano ético. “Numa filosofia da ipseidade como é a nossa, devemos poder dizer: a posse não é o que importa”.¹⁸⁷ Ousamos dizer que somos mais do que aquilo que pensamos. E é bom, em sentido ético, sermos mais do que as idéias que pensamos serem as nossas, sermos mais do que os ideais que defendemos, os princípios que nos identificam. Há-se que ousar ir sendo, sem medo de perder essa `identidade fortaleza' que dá a ilusão de segurança.

¹⁸⁷ SO, p. 198; SA, p. 198.

CAPÍTULO IV – ÉTICA E ONTOLOGIA DO SI

Neste capítulo trataremos: do sétimo, do oitavo, do nono e do décimo estudo do *Soi-même comme un autre*. Ricoeur centra a sua investigação nas dimensões da ética-moral da constituição da ipseidade e nas suas implicações ontológicas. Nos três primeiros estudos, o agente está ligado à sua ação e é responsável pelas conseqüências futuras que dela derivem. Depois de Ricoeur passar pelos planos da linguagem, da ação e da narração, seu próximo passo é dado no plano ético. Ele busca fazer o si, falante, agente e personagem de uma narrativa, imputar-se moralmente responsável por seus próprios atos.¹⁸⁸

Ricoeur recorre à teleologia aristotélica e à deontologia da moral kantiana, e propõe, em sua “pequena ética”, a distinção entre ética e moral: “O termo ‘ética’ para a *perspectiva* de uma vida concluída e ‘moral’ para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas tanto pela pretensão à universalidade como por um efeito de coação”.¹⁸⁹ E estabelece:

(1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma conduza a

¹⁸⁸ Cf. RICOEUR, P. Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité. In: *La Sémantique de l’action*. Ed. do CNRS, 1977. Da intersubjetividade em Hegel et Husserl. In: *Do texto à ação*. O.c., p.295. Quando afirma que o homem é seu semelhante, mesmo quando não está próximo, sobretudo quando está distante.

¹⁸⁹ SO, p. 200; SA, p. 200.

impasses práticos, que lembrem (...) as diversas situações aporéticas às quais a nossa meditação sobre a ipseidade teve de fazer frente.¹⁹⁰

Ricoeur estabeleceu uma relação com a ética envolvendo a moral: a ética designando simultaneamente uma intenção, sem a qual a moral não teria significado, levando à estima de si mesmo e a moral ao respeito. É o primado da ética sobre a moral. A ética se funda no desejo de uma vida boa e feliz, no comprimento da obrigação moral. É a “pulsão ética” que se afirma no sujeito com seu “poder-fazer”, buscando o bem e a estima para si mesmo e, principalmente, para outrem.

No décimo estudo do *Soi-même comme un autre*, Ricoeur procura buscar a dimensão ontológica, o recurso à análise fenomenológica das várias formas do agir do sujeito fragmentado (falar, fazer, narrar, imputar), tal como são apresentadas nos capítulos anteriores. A analogia entre ser e agir resulta da ênfase dada a uma das possibilidades do ser dizer-se, neste caso, como ato e potência (energéia - dynamis). O autor considera que a vantagem de reapropriação do ser como ato e potência encontra na hermenêutica do si uma justificação *a posteriori*, ao permitir uma articulação entre as quatro formas de agir e os princípios mais elevados da especulação filosófica. A partir da consideração do ser como ato e potência, é possível prosseguir a análise das múltiplas formas do agir humano, que são, enquanto ações, formas do ser dizer-se. A hermenêutica do si não possui a ambição autofundadora do *cogito* imediato, ela é sempre mediatizada e interpretada, e ocorre através da atestação. A atestação é como o testemunho de si próprio recebido de outro. O sujeito é entendido como um movimento duplo de um devir consciente e de um devir-eu, que é reflexivo.

¹⁹⁰ SO, p. 201; SA, p. 200-201.

A apreensão do sujeito reflexivo é sempre mediada por signos, símbolos e textos que encobrem ou dissimulam o sentido do ser do sujeito que se quer compreender. Há, nisso, a negação do sujeito substancial centrado em si próprio. Contrariamente, o *si* reflexivo demanda um conhecimento na terceira pessoa. O outro da terceira pessoa é abertura ou direcionamento da compreensão para o aí do ser-aí ou *Dasein* heideggeriano e do ser que existe no modo de compreender o ser. O outro promove a passagem da ontologia da compreensão de Heidegger para a ontologia da interpretação de Ricoeur. Isso quer dizer que, “a filosofia de Ricoeur é marcada desde o início por uma preocupação ontológica, pela pergunta pelo ser, pelo ser do sujeito que pensa, que age, que sente, que vive”.¹⁹¹

A ontologia heideggeriana rompe com os debates de método e promove o compreender como um modo de ser, não como modo de conhecer. Dessa forma, Heidegger subordina o conhecimento histórico à compreensão ontológica, sendo que o primeiro deriva do segundo. Dessa forma, Ricoeur desvia essa compreensão direta pela semântica e pela reflexão, submete a compreensão a um círculo da interpretação e inverte a epistemologia da interpretação numa ontologia da interpretação. Portanto, a base “ontológica da subjetividade prática, o sentido da constituição do ser em sua perspectiva ética, é abertura e lastro de possibilidades de ontologias hermenêuticas”.¹⁹²

1. Ética

O si mesmo implica, ética e moralmente, em uma noção necessária e recíproca com um outrem, em *instituições* justas com normas, leis e interdições. Mas, o termo *instituição* não

¹⁹¹ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 236. Segundo Piva, essa intenção ontológica obedece a uma convicção ontológica, em que o sujeito, antes que sujeito de conhecimento, é ato de ser. Portanto, há uma primazia da existência, do ato de ser sobre o ato reflexivo, isto é, sobre a consciência, a representação e o pensar.

¹⁹² RAMOS, Sérgio R.V. *O cogito integral em Paul Ricoeur*. As heranças filosóficas constitutivas. Recife: Depto. de Fil. da UFPE, 2002, p. 127. (Dissertação de Mestrado).

deve ser tomado num sentido político nem mesmo jurídico ou moral, mas no sentido de uma teleologia reguladora de uma ação cujo melhor exemplo é o das regras constitutivas de um jogo de xadrez.¹⁹³ Quer dizer, o valor de suas peças não depende do jogador, só a aceitação de suas regras. A intenção ética é a que define o movimento originário da pessoa moral. Ricoeur define como orientação da vida boa, vida boa e vida realizada, com e para os outros, em instituições justas. Nesse sentido, a “vida boa é a vida plena, a que cumpre, na ação, seu fim último”.¹⁹⁴

Para articular *teleologia* e *deontologia*, Ricoeur parte do pressuposto de que a ética deve assumir fundamentalmente as duas dimensões da moral: 1) o bom: orientação de uma vida realizada através de ações boas em uma perspectiva teleológica aristotélica, se busca a estima de si; 2) o obrigatório: seguir as normas construídas através das exigências da universalidade na perspectiva deontológica kantiana, se busca o respeito de si. As teses de articulação propostas são: 1) primado da estima de si; 2) necessidade de que essa estima passe pelo crivo da norma; 3) necessidade do recurso a estima de si quando a norma conduz a impasses práticos.

A vida realizada e feliz é profundamente ligada ao desejo anterior a todo imperativo. O elemento ético deste desejo pode ser expresso como *estima de si*, um si mesmo que implica as três pessoas gramaticais (o si mesmo não é posição egológica) e uma estima que é fundamentalmente estima de nossa capacidade de agir intencionalmente e com iniciativa. A estima de si é o primeiro termo do ternário do ethos pessoal, corresponde ao conceito de identidade narrativa.¹⁹⁵ A vida boa é a idéia de uma finalidade superior que não para de ser

¹⁹³ Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne. Esprit*, 160, n. 3/4, p.115-130, mars/avr. 1990.

¹⁹⁴ CESAR, Constança Marcondes. Ética e Política. In: *Paul Ricoeur. Ensaaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 42.

¹⁹⁵ Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne. Esprit*, 160, n. 3/4, p.115-130, mars/avr. 1990.

interior ao atuar humano, tal como pretendia Aristóteles. Essa indefinição não é o desenvolvimento da reflexão ética, e sim a integra com a exigência de um constante trabalho de interpretação de si mesmo e da ação, que supõe um encaixe das finalidades com a deliberação da *phronesis*.

A estima de si deve ter um desenvolvimento dialógico. E este desenvolvimento da dimensão dialógica da estima de si é a *solicitude*, o movimento do si mesmo até o outro que responde à interpelação pelo outro de si mesmo, cujo segredo é a *reciprocidade* entre semelhantes insubstituíveis. À estima de si mesmo, “entendida como momento reflexivo do desejo da *vida boa*, a *solicitude* acrescenta por sua vez, e essencialmente, a da *falta*, que faz com que tenhamos necessidade de amigos”.¹⁹⁶ É aqui onde as dinâmicas da amizade e da compaixão têm seu lugar, e onde a relação com os outros se converte em uma busca de igualdade moral pelas diversas vias de reconhecimento.

Estima e *solicitude* são incompletas sem referência às instituições justas, que permitem incluir aos terceiros sem rosto, aos “cada um”, e em perspectiva de duração. Por instituições se entendem todas as estruturas do viver juntos, de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e ligadas à noção de distribuição em sentido amplo (direitos, deveres, bens, poderes...), destacando-se assim a dimensão política da ética. O prioritário é o *sentido da justiça*, em conexão estreita com o sentido da injustiça, que logo se formalizará nos sistemas jurídicos. O justo como bom (teleologia), antes que o justo como legal (deontologia). O problema da justiça se torna um problema ético difícil, porque nenhuma sociedade pôde conseguir ou mesmo propor uma distribuição igual, não somente mais uma

¹⁹⁶ MONGIM, Olivier. Atestar.Soi-même comme um autre. In: *Paul Ricoeur As Fronteiras Da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, cap. IV, p. 169.

vez entre os bens e as rendas, mas também entre os cargos e as responsabilidades.¹⁹⁷ Nesse sentido, a justiça como partilha desigual, que se aplica à idéia distributiva desde Aristóteles, em que hoje a obra de Rawls¹⁹⁸ oferece o melhor modelo.

No caso da estima de si, ao confrontar-se com a norma, a vontade que se reconhece em sua relação com a lei (Kant) substitui ao desejo razoável que se reconhece em sua intenção (Aristóteles). A pretensão de *universalidade* como exigência de racionalidade se impõe a teleologia interna e o discurso imperativo substitui ao optativo. E como o imperativo sugere um exterior que manda, se resolve a intenção colocando no sujeito o poder de mandar (vontade autolegisadora, *autonomia*) e o de obedecer/desobedecer. Aqui a regra de universalização funciona como critério, não como fundamento, na ordem do fundamento a intenção ética precede a noção de lei moral.

Da solicitude se passa à norma pela dessimetria na interação, pela existência da violência. A norma é aqui a figura que reveste a solicitude frente à violência. Disso, partem resquícios do segundo imperativo kantiano, ao remeter a idéia de pessoa como fim em si, digna de *respeito* (correlato da solicitude), que supõe a formalização da regra de ouro, ao oferecer um critério de discernimento entre desejos. O originário segue como o intercâmbio de estimas de si ou solicitude. É essa “a alma oculta da proibição. É ela que, em última instância, arma nossa indignação, quer dizer, nossa resistência da *indignidade* infringida ao outro”.¹⁹⁹

Quando o sentido da justiça é mediado pela norma, se passa aos *princípios de justiça*, ao justo como legal. É preciso buscar na teoria de Rawls, que a formalização de um sentido da justiça, de algum modo, pressupõe a racionalização das convicções consideradas em torno

¹⁹⁷ Cf. RICOEUR, P. *Approches de la personne*. *Esprit*, 160, n. 3/4, p.115-130, mars/avr. 1990.

¹⁹⁸ Cf. RAWLS, J. *Uma Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

¹⁹⁹ RICOEUR, P. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991. p. 258.

da justiça. Dessa forma, frente ao teleologismo utilitarista que define a justiça como maximização do bem para o maior número, se oferece uma solução procedimental à questão do justo através de dois princípios deduzidos desde a ficção do contrato, na posição original e com o velo da ignorância.

A *sabedoria prática* “ligada ao juízo moral em situação e para que a convicção seja mais decisiva que a regra mesma. Esta convicção não é, contudo, arbitrária, na medida em que não há passado pela norma”.²⁰⁰ Kant tende a ignorar a tensão que se pode criar nas situações concretas entre respeito e a lei, e respeito e a pessoa, porque só considera o projeto ascendente: da ação à máxima e, desta, à regra universal. Mas há um trajeto descendente de aplicação da regra em que esta deve acomodar-se à singularidade intransponível de cada pessoa, até criar inclusive a exceção. Exceção que não é a do amor próprio e sim a exceção em favor do outro. “A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que satisfaçam o máximo possível à exceção que pede a solicitude transgredindo o mínimo possível da regra”.

²⁰¹ A transgressão é a tentativa de re-situar a norma na intenção ética. Mas quando a *phronesis* alcança os problemas de justiça, deve ser pública, deve traduzir-se em debate público.

Os parágrafos anteriores colocam em tensão a pretensão universalista própria das regras com o reconhecimento das exigências de realização das mesmas em contextos históricos e comunitários precisos (colocação dos comunitaristas). Segundo Ricoeur, se há uma “trágica da ação” é porque ambas as teses, a universalista e a contextualista devem ser mantidas, ainda com mediação da sabedoria prática, que é a que permite ultrapassar a antinomia. A justificação da ética, em seu sentido mais pleno, se mostra desse modo através de uma “dialética fina” entre convicção, narração e argumentação.

²⁰⁰ RICOEUR, P. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991. p. 265.

²⁰¹ SO, p. 314; SA, p. 312.

A convicção revela sua força, mas, também, sua fraqueza. Na purificação das convicções, um primeiro momento é o hermenêutico. As convicções estão ligadas às tradições que são levadas pelo sujeito e estão transmitidas através de narrações que sofreram uma cadeia de interpretações purificadoras e iluminadoras. A purificação das convicções se realiza, em segundo lugar, através, da argumentação, assim como, lhe entende a ética discursiva. A argumentação funciona como instância transcendente que permite dizer desde o consenso racional sobre a validade do que se submete à discussão, sem ser algo exterior à autonomia individual. É por isso a via inigualável de justificação. Mas não se pode esquecer que a matéria de seu debate está constituída pelas convicções enraizadas nas tradições. Assim, para Ricoeur, a fundamentação não pode pretender-se última, absoluta (é algo que a hermenêutica assumirá naturalmente desde sua insistência na finitude da compreensão), e sim suficiente.

2. Ontologia

Ricoeur sai do círculo da problemática do sujeito e objeto para promover a compreensão, como um modo de ser que existe ao compreender. A questão ontológica torna-se uma questão hermenêutica, na medida em que o sentido do ser, dissimulado ou encoberto por camadas existenciais, requer um desenvolvimento de uma primeira compreensão ontológica, de um ser antecipadamente lançado (ser-aí ou *Dasein*) através de uma interpretação.²⁰² Nesse sentido, “o sujeito é *ferido, fragmentado* pela multiplicidade de operações em que se exprime, pela fragmentação e dispersão das expressões da vida do sujeito, mas também pela distância entre a existência (o ser) e a reflexão”.²⁰³ Dessa forma, o conhecimento do si implica uma reflexão na qual, vendo-se como um outro por meio da interpretação, o eu apropria o sentido tornando-se sujeito. Como consequência, a compreensão do sujeito como *si* coincide com a

²⁰² Cf. SO, p. 347; SA, p. 345.

²⁰³ RICOEUR, P. *Lectures I: Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991.p. 237.

interpretação dos termos mediadores. Através dos signos, símbolos e textos o sujeito se objetiva como desejo anterior a sua consciência, como vontade que supera o involuntário e constrói um destino e um fim último da existência.

Dentro do círculo hermenêutico ricoeuriano, a interpretação é definida como “o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal”.²⁰⁴ Portanto, existe a necessidade de retorno à existência para fundar uma ontologia da interpretação que mostre o *à priori* do ser no mundo, pois “há primeiro que tudo o ser no mundo, depois o compreender, depois o interpretar, depois o dizer”.²⁰⁵ Nessa perspectiva, Ricoeur interroga-se sobre qual é o compromisso ontológico da *atestação*, qual o alcance ontológico da distinção entre ipseidade e mesmidade e qual a dialética específica entre ipseidade e alteridade. Esses são os três momentos da investigação ontológica.

A noção de *atestação* permite não só, fugir à oposição do *cogito* exaltado e do *cogito* humilhado, mas, também, passar de uma abordagem epistêmica a uma abordagem como modo da *aletheia*, colocando-se sob o signo do ser-verdadeiro e do ser-falso.²⁰⁶ Sem o desvio analítico, a ontologia não teria encontrado apoio suficiente. Este esforço, permite desviar tanto do idealismo cartesiano como do fenomenismo de Hume, que são duas saídas possíveis do *cogito*. A exigência referencial da semântica de Frege, a análise da noção de acontecimento por Davidson, os críticos elaborados por Parfit para objetivar a identidade pessoal, são alguns argumentos que confirmam o caráter realista desse desvio. Dessa forma, a análise é salvaguardada pela crítica que declara que ela só tem um significado lingüístico,

²⁰⁴ CI, p. 36.

²⁰⁵ ARION, Kellke; SCHÉRER, René. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 24.

²⁰⁶ Cf. SO, p. 349; SA, p. 347.

ou que, não pára de “saltar de um jogo lingüístico para outro”, e as constelações de significação remetem para modos de ser.

Conseqüentemente, Ricoeur propõe que se distinga o ser verdadeiro, segundo Aristóteles, do ser verdadeiro segundo a *atestação*, que é nesse caso a noção capital. Se a *atestação* tem por contrário a suspeita, ela não se opõe como o ser-verdadeiro ao ser-falso. A suspeita freqüenta a *atestação*, como o “falso testemunho freqüenta o testemunho verdadeiro”.²⁰⁷ Mas, uma vez sublinhado o compromisso ontológico da *atestação*, há-se que procurar o que é *atestado*. A ipseidade atestada é dupla e simultânea, o que a distingue da mesmidade e na sua relação dialética com a alteridade. Ao afirmar que a *atestação* é a segurança de existir no modo da ipseidade, Ricoeur convida a tomar-se em consideração uma nova dimensão ontológica da hermenêutica do *si-mesmo*. Na medida em que “o movimento de *Soi-même comme un autre* acentua a unidade do agir humano, é necessário relacionar esta última com a meta-categoria do ser, como ato e como poder”.²⁰⁸

Enquanto o termo ato é considerado como um sinônimo de agir e de ação, o termo poder designa diferentes modos de ser do poder do agente. Em suma, a linguagem do ato e do poder não deixou de estar subjacente à fenomenologia hermenêutica do homem ativo. Mas, como dar a uma ontologia do ato todo o espaço a que ela tem direito? Essa interrogação, polariza-se nas relações de uma ontologia do ato com uma ontologia da substância em Aristóteles. A argumentação desenvolve-se em dois momentos: primeiro, há-se que sublinhar as ambigüidades de uma ontologia da substância e do movimento. Segundo, importa notar que a ontologia aristotélica ultrapassa a práxis humana e remete para o fundamento do ser.

²⁰⁷ SO, p. 353; SA, p. 350-351.

²⁰⁸ MONGIM, Olivier. Atestar. *Soi-même comme un autre*. In: *Paul Ricoeur As Fronteiras Da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, cap. IV, p. 172.

Há uma tentativa de reconstrução da *energéia* e da *dynamis*, Ricoeur distingue a sua abordagem da formulada por Heidegger em *Sein und Zeit*²⁰⁹. Aproveita a idéia de que o *Gewissen* significa em primeiro lugar atestação, antes de designar, no plano moral, a capacidade de distinguir o bem do mal. Sugerindo, depois, que a junção entre o *Dasein* e a ipseidade se faz pela mediação da noção de *preocupação* (*Sorge*), cujo sentido não é esgotado por nenhuma explicação de tipo sociológico ou psicológico. Ricoeur pergunta se o agir não ocupa no seu esforço um lugar próximo do que Heidegger atribui à *Sorge* em *Sein und Zeit*. Mas Ricoeur não tarda a considerar Espinosa como um intermediário mais vantajoso que Heidegger, para compreender “o fundo efetivo e poderoso sobre o qual se destaca a ipseidade”.²¹⁰

Depois de privilegiar, na primeira dialética (a da reflexão e da análise), a dimensão ontológica da atestação, na segunda (a relação da ipseidade com a mesmidade) concebe-se o ser como ato e como poder. Ricoeur procura logicamente clarificar as bases ontológicas da terceira dialética, da ipseidade e da mesmidade. Nela, a alteridade não se acrescenta de fora à ipseidade, para prevenir a sua deriva solipsista, mas pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade. É nesse momento, que a dialética do Mesmo e do Outro adquire a sua verdadeira dimensão. Com efeito, tanto o mesmo como o Outro são fragmentados e estilhaçados. Em primeiro lugar o Mesmo, porque a identidade abraça agora uma dupla figura, a do *idem* e do *ipse*. Se o Mesmo já está alterado, devido à inflexão da hermenêutica do si-mesmo e do seu desdobramento, as formas do Outro no seio do Mesmo

²⁰⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Parte II., § 54-60, p. 52-92.

²¹⁰ SO, p. 368; SA, p. 365.

e as figuras da alteridade no seio da ipseidade, multiplicam-se, e no momento que as figuras fenomenológicas da passividade representam a vertente fenomenológica da alteridade.

Nessa perspectiva, são tidas em conta três experiências da passividade: a experiência corporal, a da carne; depois, a experiência da relação entre si mesmo e o estranho (o outro além de si, que intervém no seio da intersubjetividade); e, finalmente, a da relação de si consigo mesmo, isto é, a passividade da consciência. Ricoeur coloca a consciência como alteridade do próprio corpo e à de outrem. Ele sublinha a extraordinária complexidade e a densidade relacional da meta-categoria de alteridade. Em contrapartida, a consciência projeta posteriormente sobre todas as experiências de passividade colocadas antes dela a sua força de *atestação*. A figura da consciência é, pois, inseparável da reflexão sobre a *atestação* arquitetada em *Soi-même comme un autre*. Se a *atestação* ontológica é indissociável da consciência como *atestação*, a ética não é um “para lá” do ser, não é estranha à ontologia.

A noção de *atestação* é o resultado da recusa de uma abordagem do *cogito*. Intervém no fim do confronto entre Descartes e Nietzsche e é, sucessivamente, enriquecida graças ao confronto de três pensamentos que desempenham e continuam a desempenhar um papel decisivo ao longo de todo o percurso de Ricoeur: Jean Nabert, a figura central da tradição reflexiva com a qual Ricoeur não cessa de se cruzar; Heidegger, que é o interlocutor privilegiado da reflexão hermenêutica; Emmanuel Lévinas, o pensador constantemente saudado nos últimos textos de Ricoeur. Esses três pensadores são motivos de um confronto essencial que ocupa as últimas páginas de o *Soi-même comme un autre*. Essa tripla discussão é duplamente tópica: por um lado, ela permite aprofundar o conceito de *atestação*, graças a uma interrogação sobre os dois temas da *Elevação* (relação vertical com a Transcendência, com um Outro) e da *Exterioridade* (relação horizontal com o outro e com os outros), últimos anéis da cadeia semântica que organiza o discurso destes três autores. A elevação é

significada, em Heidegger, pelo *Gewissen*, em Nabert pela *afirmação originária*, em Lévinas pela glória *do infinito*. Quanto à Exterioridade, é expressa pela noção de estranheza do sentir-se estrangeiro em *Sein und Zeit*, pela mediação de outras consciências que testemunham absolutamente o absoluto em Nabert, pela chamada do outro à responsabilidade do si em Lévinas.

Esse debate permite a Ricoeur situar-se ao mesmo tempo frente a uma ética sem ontologia (Lévinas), a uma ontologia sem ética (Heidegger), e à filosofia reflexiva representada por Nabert. O que o leva a privilegiar e a seguir um percurso destinado a mostrar que de Heidegger a Nabert e a Lévinas, a variação da superioridade cresce com a variação da exterioridade. Ao término dessa conversa triangular com a ética de Lévinas, filosofia reflexiva de Nabert e ontologia Heidegger, Ricoeur coloca sua própria posição ao insistir no desdobramento da dialética da identidade e da ipseidade pela da ipseidade e da alteridade, no quadro de uma interrogação sobre a consciência moral. Entre uma ética sem ontologia e uma reflexão, Ricoeur expõe uma hermenêutica do si-mesmo que extravasa o quadro de uma filosofia reflexiva.

Essa conversa crítica leva Ricoeur a colocar-se, no fim de *Soi-même comme un autre*, frente a Heidegger e a Lévinas: num duplo movimento, ele liga, de fato, a *atestação* à *injunção*, o que o conduz a retomar a reflexão sobre o *Gewissen* com vista a favorecer um desdobramento da ontologia. Segundo Ricoeur,

se a injunção pelo outro não é solidária da atestação de si, ela perde o seu caráter de injunção, por falta da existência de um ser-imposto que a enfrente à maneira de um fiador. Se eliminarmos essa dimensão de auto-afetação, remetemos à última instância a meta-categoria da consciência supérflua; a do outro é suficiente para a tarefa. A M. Heidegger objetava que a atestação é originariamente injunção, sob pena de a atestação perder toda a significação ética

ou moral. A E. Lévinas objetarei que a injunção é originalmente atestação, sob pena de a injunção não ser recebida e o si não ser afetado sobre o modo do ser-imposto.²¹¹

A hermenêutica do *si-mesmo* “exige que se leve em conta a dupla figura do testemunho evocada pela *atestação* em Heidegger e pela injunção da ética de Lévinas”.²¹² E não é por acaso que esse entrecruzamento da *atestação* e da injunção culmina na constatação de que deve ser reconhecida, na sua especificidade irreduzível, a modalidade de alteridade correspondente ao plano dos *grandes gêneros* e à passividade da consciência no plano fenomenológico. Mais uma vez, Ricoeur recusa-se a dissociar a ontologia da fenomenologia. No fim de *Soi-même comme un autre*, “a *atestação* não é dissociável da injunção, é a Elevação da Exterioridade”.²¹³ Quer dizer, “a compreensão ontológica do sujeito, sua identidade, fica pendente da interpretação hermenêutica”.²¹⁴ Portanto, não é possível uma hermenêutica única e universal, cada hermenêutica vai descobrir um aspecto da existência contingente do sujeito onde a questão “*quem?*” estará sempre aberta, mas, sem possibilidades de conhecer um sujeito absoluto.

²¹¹ SO, p. 413; SA, p. 409.

²¹² MONGIM, Olivier. Atestar. *Soi-même comme un autre*. In: *Paul Ricoeur As Fronteiras Da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, cap. IV, p. 182.

²¹³ Idem, p. 182.

²¹⁴ PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, maio/ago. 1996, p. 237.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os filósofos do século XX, que retomaram a problemática do sujeito, se encontra Paul Ricoeur. Seu maior mérito foi superar uma ingênua filosofia do sujeito, aceitando dialogar e incorporando numerosas contribuições que vinham do estruturalismo, da psicanálise e da *virada lingüística*. Após a *virada lingüística*, a obra *O si-mesmo como um outro* constitui a sua contribuição principal à filosofia do sujeito de nossa época. Ao mesmo tempo em que inaugura uma nova perspectiva no campo da filosofia da subjetividade, leva um questionamento ao problema dos fundamentos de seu próprio empreendimento. Sobre essa questão, não está interessado na simples retomada de uma tradição filosófica que, desde Descartes, postula um fundamento absoluto do *cogito*, o *cogito exaltado*, segundo a terminologia de *O si-mesmo como um outro*. Quer saber como salvar o sujeito diante da humilhação infligida ao *cogito* pela suspeita de Nietzsche, com seu anti-*cogito*, com relação à sua pretensão à soberania.

Em *O si-mesmo como um outro*, foge das filosofias do *cogito* e do anti-*cogito*, deslocando a problemática para um local mais concreto e recorrendo às análises da coesão temporal da identidade narrativa. Amplia sua reflexão sobre a identidade que se anuncia nos termos da interrogação *quem?* (*Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o sujeito moral da imputação?*) sobre o estatuto do si: primeiro sobre o princípio de nexo de um si que se diz o mesmo; depois, sobre o outro, na medida que é igualmente um si-mesmo.

As análises de nexo do si organizam-se em volta de uma dualidade fundamental entre duas formas de permanência temporal do indivíduo, ao mesmo tempo, indissociáveis e

irredutíveis um ao outro. Trata-se da relação dialética entre a identidade-*ipse*, concebida no que diz respeito a um conjunto de disposições duráveis, que distinguem uma pessoa (são as análises do caráter) e a identidade-*idem*, como fidelidade a si, constituída pela capacidade de manter-se através do tempo. Com a ajuda dessa articulação, Ricoeur coloca em prática uma nova teoria da identidade pessoal capaz de estabelecer os marcos de uma verdadeira filosofia do sujeito.

A análise levantada na primeira parte da obra *O si-mesmo como um outro*, confronta a teoria da ação procedente da tradição da filosofia analítica herdeira de Strawson, Austin, Searle até Davidson. Apesar da diversidade das posições teóricas dos defensores dessa tradição, estas se mostram na maioria das vezes enfraquecidas por uma tendência a confundir os problemas relativos à ipseidade do agente com aqueles relacionados com a identidade-*idem*. Para essa tradição, o que desaparece aos poucos é a distinção entre ação capaz de atestar a medida da autonomia da pessoa diante da suspeita e qualquer outra forma de ação ou de acontecimento. Para Ricoeur, a ação que depende da constância da identidade-*ipse*, concebida segundo o modelo de uma fidelidade a si mesmo, que se manifesta na capacidade de cumprir uma promessa, distingue-se de toda ação produzida a partir de uma persistência das disposições da identidade-*idem*. Com essa distinção, quer salvar a especificidade da constância de si, para a qual a determinação do outro desempenha um papel constitutivo e fundamental.

Com relação a essa idéia de determinação do outro, na constituição da identidade de si, é que se anuncia a seguinte dificuldade: a manutenção do equilíbrio da dialética entre o outro e o si-mesmo. Trata-se de evitar a alternativa entre duas posições extremas: de um lado, a de Husserl, para a qual, a insistência no outro, como representação analógica de si, mostra-se demasiado radical, para permitir ao outro desenvolver-se como elemento constitutivo da

identidade de si-mesmo; por outro lado, a de Lévinas, que insiste, exclusivamente, no papel do outro, não permite considerar a relação dialética que Ricoeur busca instaurar.

A ética do si-mesmo é relacionada com o outro. Ricoeur procura uma relação entre a teleologia aristotélica (uma ética da vida boa) e a deontologia kantiana (uma moral da norma). A ética do si-mesmo, como um outro, é uma dicotomia que retorna sob outras formas, entre a ética teleológica reformulada por Hegel, situada no contexto dos costumes concretos e formulações mais recentes, e indicam um renascimento das posições deontológicas. Com relação a estas últimas, Ricoeur refere-se, especialmente, ao formalismo contratualista e antiteleológico de Rawls. Para Ricoeur, nenhuma das posições é capaz de fundar sozinha uma filosofia moral do sujeito. Embora conceda uma primazia à ética teleológica sobre a moral deontológica, ele permanece muito sensível ao perigo de uma ética teleológica que em nome das práticas de um grupo particular, de convicções muito exclusivamente marcadas pela existência nacional de um povo, tenderia a dispensar um apelo às normas universais. Nesse sentido, a ética teleológica e a moral deontológica se exigem reciprocamente.

A conclusão geral, em que convergem os diferentes níveis de análise de *O si-mesmo como um outro*, ressalta a relação dialética entre si-mesmo e o outro. Ricoeur interpreta o outro, não apenas em termos de alteridade, mas também, como si mesmo. Se nessa dialética o si é despojado de seu estatuto de fundamento, deve-se considerar a possibilidade de uma filosofia do sujeito, não como evidência uniforme de um cogito, mas, a partir de uma pluralidade de contextos. É nesse sentido, que Ricoeur encontra no nível ontológico, o recurso à análise fenomenológica das várias formas de agir do sujeito fragmentado (falar, fazer, narrar, imputar), tal como são apresentadas nos capítulos anteriores. Trata-se de uma unidade *analógica* entre ser e agir, resultante da ênfase dada a uma das possibilidades do ser dizer-se, neste caso, como ato e potência (energéia – dynamis), sem um caráter de fundamento último

das filosofias imediatas do *cogito*. A vantagem de reapropriação do ser como ato e potência encontra na hermenêutica do si uma justificação *a posteriori*, ao permitir uma articulação entre as quatro formas de agir e os princípios mais elevados da especulação filosófica. A partir da consideração do ser como ato e potência é possível prosseguir a análise das múltiplas formas do agir humano, que são, enquanto ações, formas do ser dizer-se.

Assim, podemos concluir que o sujeito ricoeuriano é composição de sua hermenêutica do si, que é aprofundada pela consideração da dialética entre o mesmo e o outro. O desdobramento da problemática do si considera as diversas acepções do verbo agir. Através da pergunta *quem?*, encontramos a forma interrogativa de toda problemática da resposta “si”, que corresponde a quatro maneiras de interrogar: Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o sujeito moral da imputação? Dessa maneira, Ricoeur passa pelos planos da linguagem, da ação, da narração e da ética-política, possibilitando-lhe identificar um sujeito que tem a capacidade de designar-se a si mesmo como locutor, de reconhecer-se como autor de suas ações, de identificar-se como personagem de uma narrativa de vida e de se imputar moralmente como responsável por seus próprios atos relacionados reciprocamente ao outro, respeitando as instituições políticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária:

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. (*O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991)

Cf. também:

____; DUFRENNE. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil, 1947. p. 173-393.

____. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

____. *Traduction, introduction et commentaire de Ideen I*. Paris: Gallimard, 1950.

____. *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

____. *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible, II. La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

____. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

____. La question du sujet: le défi de la semiologie. In: *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. A questão do sujeito: o desafio da semiologia. In: *O conflito das interpretações*, p.199-224.

____. Qu'est-ce qu'un texte?, en *Hermeneutik un Dialektik*, vol. 2, R. Bubner y K. Cramer (eds), Mohr, Tübingen, 1970. Apud. BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: edições 70, 1992. p. 317.

____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

____. *Temps et récit. Tome I*: Paris: Seuil, 1983. *Tome II*: Paris: Seuil, 1984. *Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

____. *Teoria da Interpretação*. Trad. portuguesa. Lisboa: Ed. 70, 1987.

____. Indivíduo e identidade pessoal. In: *O indivíduo e o poder*, Lisboa: Ed. 70, 1987.

____. *O Discurso da Ação*. Trad. port. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

____. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés Editora, 1988.

____. Da intersubjetividade em Hegel et Husserl. In: *Do texto à ação*. Trad. port. A Cartaxo e M. J. Sarabando, Porto: Rés Editora, 1989. p.279-299.

____. *Lectures I: Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991.

____. Approches de la personne. *Esprit*, 160, n. 3/4, p.115-130, mars/avr. 1990. Retomado em *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992. Abordagens da pessoa. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. O.c., p.162-180. Cfr. também a trad. de Orlando dos Reis na *Revista Filosófica Brasileira* (UFRJ), vol. V, n. 1, p.11-23, jun. 1992.

____. Morre o personalismo, volta a pessoa. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perini e Nicolás Nyimi Campanário. S. Paulo: Loyola, 1996, p.154-162. Artigo publicado inicialmente em *Esprit*, jan. 1983. Retomado em *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992

Bibliografia Secundaria:

Livros:

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. vol. 2: O a priori da comunidade de comunicação, São Paulo: Edições Loyola, 2000. (Tít. orig. Transformation der Philosophie).

ARION, Kellke; SCHÉRER, René. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

____. *Ética a Nicômaco*. S. Paulo: Abril Cultural, 1979.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Havard University Press, 1962.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973.

____. *Meditações Metafísicas*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973.

FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1978.

GADAMER, H.G. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol, Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JERVOLINO, D. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur [1984]*. Prefacio de Paul Ricoeur. Genova: Marieti, 1993 .

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. S. Paulo, Abril Cultural, 1983. E também, NIETZSCHE, F. Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: *O livro do filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. S. Paulo: Moraes, 1987.

PARFIT, D. *Personal identity*, seção V, Berkley, Los Angeles, Londres, University of Califórnia Press, 1975

_____. *Reasons and Persons*, Oxford: University Press, 1986.

RAWLS, J. *Uma Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RÉCANTI, F. *La transparence et l'énonciation*. Paris: Seuil, 1979.

RORTY, Richard (ed.) *The Linguistic Turn: Recent Essay in Philosophical Method [1967?]*. Chicago: Chicago University Press, 1970.

SERLE, J. R. *Les actes de langage*. Trad. fr. De H. Pauchard. Paris: Hermann, 1972.

STRAWSON, Peter Frederick. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

_____. *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, tradução de Armando Mora de Oliveira. (*Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.)

SUÁREZ. A. G. *Modos de significar*. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

Dissertação de Mestrado:

RAMOS, Sérgio R.V. *O cogito integral em Paul Ricoeur*. As heranças filosóficas constitutivas. Recife: Depto. de Fil. da UFPE, 2002 (Dissertação de Mestrado).

Capítulos de livro:

ALMEIDA, Danilo Di Manno. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.) *Paul Ricoeur. Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 77-93.

BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, cap. 4, p. 83-128, 1995.

CESAR, Constança Marcondes. Ética e hermenêutica: a crítica do cogito. In: ____ (Org.). *Paul Ricoeur. Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 53-66.

____. Ética e Política. In: ____ (Org.). *Paul Ricoeur. Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 39-52.

DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.) *Paul Ricoeur. Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 7-25.

MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito In: HAHN E, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. cap. 2, p. 39-65.

MONGIM, Olivier. Atestar. Soi-même comme un autre. In: *Paul Ricoeur As Fronteiras Da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. cap. IV, p. 147-182.

TEIXEIRA, J. "Pessoa", in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa/São Paulo, Ed. Verbo, 1989, 101-102.

Artigos:

PETITDEMANGE, Guy. La notion de sujet. *Magazine Littéraire*, Paul Ricoeur, nº 390, septembre 2000, p. 58-62.

PIVA, Edgar Antonio. A questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, V. 26, n. 85, p. 205-237, maio/ago.1996.

RENAULD, M. Fenomenologia e Hermenêutica- o projeto filosófico de Paul Ricoeur, *Revista Portuguesa de filosofia*. Braga, tomo XLI, fasc. 4, p. 405-422, out/dez, 1985.

RIZZACASA, Aurélio. La persona nell'itinerario filosófico de P. Ricoeur. *Aquinas*, 36, fasc.3, p. 561-574, set./dic. 1993.

ROCHA, Z. A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna. *Síntese Nova Fase*, Vol. 21, n. 67, p.449-477, out./dez. 1994

TOURAIN, A. Nascimento do sujeito. In: *Crítica da Modernidade*. Trad. Elia Ferreria Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, p.1994, p.213-394.