

A HERMENÊUTICA DO SI:

A compreensão do si como sujeito capaz em suas determinações ética e política

THE HERMENEUTICS OF SELF:

The understanding of self as capable subject on its ethics and politics determinations

Rita de Cássia Oliveira

UFMA

Resumo: O si como reflexivo designa todos os pronomes pessoais e impessoais pelo seu caráter de onipessoal, já evidenciado pela gramática das línguas naturais o que viabiliza uma proposta de Hermenêutica do Si, apresentada por Ricoeur em *Soi-meme comme un autre*, e articulada com princípios da Filosofia da Linguagem em seu aspecto semântico para a designação de uma coisa pela sua referência; e pragmático no que diz respeito às condições da interlocução que implicam a expressão: “falar é dirigir a”, evidenciado a transitoriedade na relação do sujeito com o seu outro que se revela na intenção ética, na norma moral e na sabedoria prática.

Palavras-chave: Hermenêutica do si. Semântica. Pragmática. Ética. Moral. Política

Abstract: The self as reflexive means all personal pronouns and impersonal for its character onipessoal, as evidenced by the grammar of natural languages, thus justifying a proposed Hermeneutics of the Self, by Ricoeur on *Soi-meme comme un Autre*, and articulated within the Philosophy of Language in semantic aspect to the appointment of a thing by its reference; and pragmatic with regard to the conditions of dialogue involving the expression: "Talking is refers to", evidencing the transience on the subject's relation to his other which reveals on the intention ethics, moral norm and practical wisdom.

Keywords: Hermeneutic of self, semantic, pragmatic, ethic, moral, politics

A hermenêutica do si em Ricoeur interpreta a identidade narrativa como sendo um *rejeton*, resultante do entrecruzamento da história com a ficção, e permite reencontrar o sujeito na sua identidade ética, porque apresenta a dialética da identidade pessoal: identidade *idem*, a permanência no tempo e a sua oposição no diferente no sentido de mutável, variável, a identidade *ipse*. Com efeito, o si é o sujeito que assume a dialética da sua identidade, na mesmidade de seu caráter (*idem*) e na manutenção de sua palavra e promessa (*ipse*), acompanhando a história das suas transformações em relação com a alteridade. É o agente de suas ações e paciente, no prazer ou na dor com o outro.

É nesta dialética entre *idem* e *ipse* que se mostra em toda a sua relevância a dialética entre *ipseidade* e alteridade como as dimensões ética, moral e política do sujeito “à qui l'action, bonne ou non, faite par devoir ou non, peut être *imputée*” (RICOEUR, 1990, p. 30). O sujeito descobre a alteridade nas suas deliberações e nas avaliações de suas ações para prosseguir numa perspectiva ética de “vida boa com e para o outro em instituições justas”. Trata-se de responder a questão: quem é o sujeito da imputação? Esse trabalho de reflexão no nível ético permite ao sujeito capaz valorizar a norma e desenvolver a sua capacidade de deliberação com o objetivo de alcançar a virtude de homem sábio e prudente.

Desse modo, como pessoa-agente aprenderá comportamentos apropriados segundo a regra moral a cada situação, agindo com solicitude para com os outros e sendo justo com aquele que não conhece pessoalmente. Esse uso da sabedoria prática afirma e desenvolve o sujeito como pessoa, pois ao conquistar a virtude pela superação dos conflitos no exercício do viver, desenvolve a perspectiva ética que está evocada a realizar na sua dimensão política. Nessa etapa, segundo Ricoeur, a compreensão da dimensão ética do si para a realização do projeto político da vida boa, exige a estima e a solicitude para com o outro em instituições justas.

Por instituições, Ricoeur (1990, p.227) entende como sendo a estrutura do viver conjunto de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc. - estrutura irreduzível às relações interpessoais e, portanto, religada a elas no sentido notável que a noção de distribuição permite esclarecer. “C’est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l’idée d’institution se caractérise fondamentalement.” As instituições deverão visar o viver bem porque este não se restringe às relações interpessoais. Assim, a instituição é o ponto de partida da aplicação da justiça, que tem como conteúdo ético, a igualdade. Resulta outra determinação para o si, aquela de “cada um”: à cada um seu direito, no viver conjunto das atividades práticas advindas durante o dia. Esse extrato de poder caracterizado pela pluralidade e organização é articulado por uma autoridade que, quando regida

pelo desejo de agir e viver em conjunto, aporta a visada ética de aplicação da sua indispensável dimensão: a justiça.

Ricoeur (1990, pp.230-31) reconhece em Rawls que a ideia de justiça se inscreve numa perspectiva antiteleológica. Porém, há outra teleologia que aponta para o emprego do termo virtude na declaração da “Teoria da Justiça”, segundo a qual: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais como a verdade é aquela dos sistemas do pensamento”. O “justo” se desdobra em bom e legal. O “bom” percorre a relação do interpessoal às instituições. O “legal” tem o sistema judiciário como conferindo à lei coerência e direito de coação. Porém, a ideia de justiça não se apoia nos sistemas jurídicos, mesmo esses sendo solicitados a todo instante, a ideia de justiça passa pela demarcação dos sentidos do justo e do injusto, porque é sobre o modo do lamento que adentramos no campo do injusto, distinguindo a justiça. Para Ricoeur, a justiça é mais soberana quanto à maneira de se organizar o direito, marcando as relações humanas.

A visada da vida boa em instituições justas em Ricoeur revela que a hermenêutica do si possui uma dimensão ontológica¹ quando trata da pessoa-agente em sua condição de ser que age e sofre ações. Um sujeito capaz que tem a constituição da sua identidade, autenticamente pessoal, implicada em uma relação com a alteridade. Ele assume com responsabilidades os conflitos que surgem e a busca de sua superação tanto no nível pessoal como institucional². Daí, o reconhecimento da identidade como uma identidade simbolizada requer interpretação através de respostas às questões que dizem sobre esse ser que é o sujeito capaz: Quem? Quem é o agente ou paciente? Quem é o narrador? Quem é o responsável? Esse trabalho de auto-interpretação da ação exige constante reflexão para tornar o sujeito mais consciente da tarefa de ser pessoa.

Entretanto, na perspectiva ontológica de Ricoeur a pergunta pelo ser, pelo ser do sujeito que pensa, que sente, que vive, coloca-se como anterior ao reconhecimento da identidade, havendo uma primazia da existência, do ato de ser sobre o ato de reflexão. Decorre dessa afirmação, que a verdade primeira não é o *cogito ergo sum*, mas *sum ergo cogito*. Ricoeur interpreta a manifestação do ato de ser, enquanto representação intelectual e a intencionalidade *noética*, como o esforço por existir, apetite, desejo de ser.

¹ Nesta dimensão ontológica aparece a questão: “Que tipo de ser é o si?” Com este questionamento Ricoeur busca compreender se é possível colocar o agir humano sob a égide de um modo de ser fundamental.

² Segundo Garrido *apud* Cesar (2002, p. 133): “As instituições asseguram o trânsito dos aspectos e relações interpessoais numa sociedade; são responsáveis pela aplicação, tanto da justiça distributiva como da justiça reparadora. A justiça distributiva é proporcionalidade (igualdade de relações entre as partes) e não igualdade; a justiça reparadora é necessária para restabelecer a justiça que, em algum momento ou situação, não se deu.”

Então, Ricoeur interpreta a ontologia aristotélica do ato-potência, do ser como ato, por meio das filosofias de Espinoza e Leibniz, relacionando o ato de ser com o *conatus* de Espinoza e com o *appetitus* de Leibniz. É por meio do ato reflexivo que o sujeito se retoma, se apreende e se identifica, sendo a manifestação do ser, do esforço por existir. Porém, Ricoeur adverte que a reflexão não é intuição e nem compreensão direta de si por si, na medida em que o sujeito não dá conta de seu próprio ser por meio único de um ato *noético-reflexivo*. Mesmo pertencendo a uma tradição da filosofia reflexiva e da fenomenologia, o filósofo francês critica a pretensão ao imediato e à transparência do ser em único ato *noético-reflexivo*, porque, segundo ele, o sujeito reflexivo tem um acesso significativo a sua própria existência somente através de signos, nos quais se expressam o seu esforço por existir e o seu desejo de ser:

A reflexão é uma intuição cega se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objetiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser a apropriação do nosso acto de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que são os sinais desse acto de existir. Assim a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano de uma justificação de ciência e do dever, mas no sentido em que o *Cogito* apenas pode ser reapreendido através do desvio de uma decifração aplicada aos documentos da sua vida. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo (RICOEUR, 1988, p. 19).

Com efeito, a objetivação do sujeito na vida exige uma consideração pragmática que, segundo Ricoeur, remete às questões: “quem fala?”, “quem age?”, por abordarem a implicação do agente na ação, a atribuição ou “ascrição”, uma suspensão das determinações ético-morais tanto da ação quanto dos seus agentes. Esta relação entre agente e sua ação é vista segundo uma pré-moral. A base desta investigação de Ricoeur encontra-se em Aristóteles, no livro *Ética a Nicômaco*, livro III, em que o estagirita procede pela análise de um ato fundamental (*proairesis*) para sustentação da sua ética que, segundo Ricoeur (1990, p. 123) “dans lequel s'exprime une puissance d'agir plus primitive que le caractère blâmable ou louable – nous dirions aujourd'hui “verdictible” - de l'action produite”.

Essa abordagem pragmática da ação por levar em conta a relação de interação, torna-se capaz de explicar o problema da atribuição explícita da ação a um sujeito, ou seja, o poder do agente de designar-se a si mesmo como agente de suas ações. O que, segundo Ricoeur, a teoria semântica da ação, pela análise lógica das frases de ação, desenvolvida por autores como E. Anscombe e D. Davidson, não consegue dar conta porque esquece a referência ao sujeito falante. Na teoria semântica da ação, a importância recai nas questões da descrição e da explicação da ação, isto é, considera-se como relevante à ação, para que ocorra a sua descrição, as

causas, motivos intenções e razões do agir que possam explicar determinada ação. Com efeito, o sujeito da ação é mencionado através de um “nome próprio”, um “indicador” ou uma “descrição definida”; e identificado somente como alguém que faz ou sofre tal ação, faltando-lhe a capacidade de se autodesignar como sujeito agente.

Segundo Ricoeur, esta condição de sujeito agente faz aparecer a responsabilidade pré-moral do sujeito e suas aporias quanto ser decisiva para a moral e o direito. Primeira aporia: é na suspensão de toda atribuição explícita ao sujeito que as ações e as paixões podem ser compreendidas. Essas não precisam ser atribuídas a si mesmo ou ao diverso de si para serem explicitadas. Segunda aporia: Existe uma ambiguidade entre a “descrição” e a “imputação” quanto à “ascrição” ser a atribuição da ação ao sujeito. Isto porque, “ascrição” não se confunde com “descrição” e, ainda, se diferencia de imputação. A “ascrição” possui um sentido que envolve a pré-moral quanto a sua origem em relação à “descrição”, enquanto a diferença com a imputação consiste naquilo em esta supõe mais ou menos o sentido de incriminação por considerar a possibilidade de ser o agente culpável ou não. Terceira aporia: exprime a relação pré-moral e causal entre a ação e o seu agente no que concerne ao sentido de “potência e agir”.

Em Aristóteles que Ricoeur encontra mais uma vez os subsídios que permitem esclarecer o caráter confuso da relação sujeito-agente por meio de duas metáforas: uma familiar e outra política: na primeira o agente é o “pai” das próprias ações como ele é de seus filhos; na segunda, o agente é o “senhor” de suas ações. Ele expressa esta relação ainda pela conjugação entre o conceito genérico de “princípio” (*arche*) e o pronome pessoal “si” (*autos*) pela mediação da preposição “de” (*epi*). O agente é concebido como princípio da ação em decorrência da transmutação do agente em “si”, havendo um sentido que o princípio “tem o sentido” em si, e o si “como” princípio. Daí, Ricoeur (1990, p. 115) concluir que: “en ce sens, les métaphores expresses de la paternité et de la maîtrise seraient la seule manière de porter au langage le lien issu du court-circuit entre principe et soi”.

Ricoeur, na obra *Soi-même comme un autre*, passa a desenvolver uma teoria ética depois do exame da ação política do viver em conjunto, da ontologia e da narração³, condições consideradas pela hermenêutica do si, como elementos pré-éticos por serem as raízes antropológicas da ética pela sua constituição como desejo de ser, esforço por existir do sujeito capaz. A “pequena ética”, como é denominada por Ricoeur, é pensada segundo uma circularidade de uma “dialética inacabada” e constituída de três momentos: a intenção ética, a norma moral e a sabedoria prática.

³ O lugar da narração é de mediação entre a teoria da ação e a teoria ética. Isto porque a narração expressa uma ampliação para o campo da teoria da ação e uma propedêutica para a teoria ética por ser um laboratório do julgamento moral. A narrativa possibilita o alargamento do domínio da ação em termos de práticas, projetos de vida e configura unidade narrativa a uma vida. As longas ações pelo seu caráter de complexidade servem de ponto de sustentação para a intenção ética por expressarem o desejo de uma vida realizada.

Em *Lectures 1. Autour du Politique*, Ricoeur estabelece que há um primado da ética sobre a moral, porém, a intenção ética deve passar pelo crivo da moral e, ainda, que a legitimidade de um recurso da norma à intenção deve atentar à singularidade das ocasiões, isto em decorrência da norma quando remete a conflitos para os quais se tem como única saída uma sabedoria prática que reenvia a esta singularidade. Esta tríplice distinção almeja, primeiramente, uma articulação contrária à oposição feita entre antigos e modernos quanto à referência teleológica aristotélica e a tradição deontológica kantiana e, em segundo lugar, à oposição entre uma moral de princípios, seja aristotélica ou kantiana e uma moral de situação.

A distinção feita por Ricoeur entre Ética e Moral é estabelecida por simples convenção em que a primeira se refere ao que é estimado bom e a segunda ao que se impõe como obrigatório. Ricoeur (1990, p. 200) diz: “le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte [...]”. A diferenciação entre ética e moral não se impõe pela etimologia e nem pelo uso histórico dos termos – *ethos* em *grego*, *mores*, em latim. Mas, por uma articulação entre os termos em que a mediação entre ambos dar-se-á no plano da sabedoria prática por está ligada à escolha em situação, isto é, ao julgamento moral em situação devido a exigência ética ser de uma vida realizada e feliz e a exigência moral ser de universalização da moral.

É no plano da “intenção ética” que Ricoeur concebe a Ética, por partir da convicção que a crença na existência de uma “vida melhor” como resultado do “bom agir”, faz com que se defina a ética como “la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes” (RICOEUR, 1990, p. 202). Assim, a ética visa o “bem pensar”, o “bem viver” e o “bem agir”. Portanto, a intenção da “vida boa” serve de guia para o direcionamento da vida ética sendo, também, o fim último da sua ação, o que a faz se constituir como primeiro momento da ética, que é designada como aquilo considerado bom por um sujeito ou por uma comunidade, ligando-se à singularidade das pessoas e das comunidades históricas.

Nesse primeiro momento, funda-se a Ética no desejo da “vida boa”, feliz e realizada e não no dever e na obrigação moral. Para Ricoeur é “la visée de la 'vie bonne'” o ponto de partida da ética, na medida em que se constitui na afirmação do desejo de ser, do esforço por existir, do desejo fundamental de ser uma pessoa realizada porque só assim será feliz. A realização desse desejo é a atestação originária do sujeito capaz, do si como sujeito agente. Assim, a intenção ética aparece como uma estrutura ternária: a estima de si, a solicitude ou cuidado pelo outro e a preocupação pelas instituições justas. A estima de si estimula o sujeito à intenção ética por ser o primeiro componente e ponto de partida da ética, constituindo-se como o momento reflexivo do desejo da “vida boa”, que é uma vida realizada e feliz. Daí, a apreciação da sua ação pelo sujeito remete-o à apreciação de si mesmo porque é da ação o seu

autor, conferindo-lhe autonomia por percebê-la não como uma simples força da vontade da natureza ou um simples instrumento, mas um desejo do bom agir.

Portanto, a aplicação do predicado “bom” abrange deste o plano da ação à compreensão de si, uma vez que o objeto da estima de si é um “sujeito capaz”, em que a capacidade de se designar como locutor, a capacidade de se reconhecer como agente de suas ações, a capacidade de se identificar como personagem que narra a sua vida e capacidade de se imputar seus próprios atos, configuram isso que se diz como estimável na pessoa. Para Ricoeur, a afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente, este seu “poder-fazer”, que é estimável.

O segundo componente da Ética para a compreensão de si pelo sujeito é o cuidado pelo outro ou solicitude, que decorre pela implicação reflexiva da estima de si, que só se torna possível segundo uma relação de reciprocidade. Assim, a estima de si dá-se originariamente em correlação com a estima de outrem pelo fato de que o desejo de uma vida realizada implica a participação do outro. Segundo Ricoeur, esse é o momento propriamente ético pela atestação da participação do outro na originalidade da experiência ética, constatando-se que a estima de si não compreende uma posição egológica em que o outro se converteria em uma duplicação do eu, mas, sim, como um ser verdadeiramente diverso.

O terceiro componente da Ética, o desejo de viver em instituições justas para que o sujeito se compreenda a si, impõe-se como exigência para que se tenha cuidado com as instituições, pelo viver em comum, na medida em que se pertence a uma comunidade histórica e que as instituições justas abrem para a participação na política como implicação da realização da “vida boa”. É o crivo da moral que rege o desejo de viver com e para os outros em instituições justas por ser articulado em normas, leis e interdições.

Neste segundo momento, o qual se refere à aplicação das normas e princípios universais exige-se a imposição de regras que estabeleçam o respeito às pessoas e de regras de justiça que conduzam as ações singulares para a superação dos conflitos. Aristóteles, segundo Ricoeur (1990, p.233), concebe a justiça no campo das virtudes por meio de uma “médica” – a “justa medida”; o “meio termo” – a média entre dois extremos que assinala a justiça entre as virtudes filosoficamente refletidas. “Or la *mésotès* est le trait raisonnable commun à toutes les vertus de caractère privé ou interpersonnel. Entretanto, Ricoeur diz que falta Aristóteles responder sobre se são os traços próprios à “medida” que o justo se distingue do injusto, que se transita do plano pessoal ao plano institucional. A decisão metodológica empreendida por Aristóteles é, com efeito, descobrir a vasta polissemia do justo e do injusto. Nessa análise, a interseção entre os aspectos público e privado faz emergir a justiça distributiva porque, primeiro Aristóteles mantém o domínio que circunscreve como uma “parte” do campo “total” as ações prescritas pelas leis. Nesse nível de reversamento institucional entre o privado e o público, é a lei positiva que define a legalidade. Nesse ponto, ética e política se cruzam. Depois, o estagirita tem como

razão a mediação institucional por ser indispensável quanto a relação a bens exteriores e precários, em relação à prosperidade e à adversidade, que o vício de desejar ter sempre mais e a ilegalidade se determinam. Resulta males e bens adversos que são a partilhar, a buscar e a repartir. É essa partilha que define a justiça particular como sendo uma operação distributiva que implica à comunidade política o trato de distribuir as honras, as riquezas e outras vantagens entre os seus membros.

Ricoeur pergunta: censuramos Aristóteles de ter limitado o campo da justiça ao defini-la como justiça distributiva? A distribuição marca o sentido de querer viver em conjunto. É esse sentido de distribuição, desde Aristóteles, passando pelos medievais e a John Rawls, que é estritamente ligado ao sentido de justiça. Esse conceito, segundo Ricoeur, não deve ficar restrito ao campo econômico, em complemento ao conceito de produção. Para além, designa um traço fundamental de todas as instituições com regimento da repartição de papéis, de tarefas, vantagens e desvantagens entre os sujeitos que vivem no conjunto da sociedade. A semântica do conceito de repartição exprime dois aspectos da ideia de partilha, uma está o fato de colocar parte a uma instituição; e outra diz respeito às partes assinadas a cada uma no sistema de distribuição, pois ter parte a esta é diferente de receber uma parte desta. E as duas posições se recobrem, porque é no tanto que as partes distribuídas entre os sujeitos que podem dizer que eles participam da sociedade, segundo a expressão de Rawls, como um empreendimento de cooperação. Para Ricoeur, a distribuição assegura a transição entre o nível pessoal e o social da ética.

Assim, o bem viver envolve o sentido de justiça na medida em que implica a relação com o outro. A justiça para se efetivar necessita da instituição política para orientar e aplicar a equidade, que em seu princípio deverá ser por meios comuns, só em situação especial utilizará regras de constrangimentos. Mas, a ideia de instituição fundamentalmente caracteriza-se por meios comuns para se bem viver. Dentre as instituições, destaca-se a instituição política, o Estado, por marcar a relação de dominação que distingue governantes dos governados. Porém, mais constitutiva à formação do Estado está a relação do poder em comum, ora, o poder procede diretamente da categoria da ação, que engloba tanto a condição de pluralidade como a de organização.

Ricoeur diz que a ideia de pluralidade é sugerida como extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que ficam de fora da relação face à face entre o “eu” e o “tu”. A esses, chamados de “terceiro incluso”, constituem a pluralidade do poder, mesmo não sendo jamais vistos por encontrarem-se no anonimato. Essa inclusão do terceiro não deve ser limitada ao aspecto instantâneo da vontade, mas estável na duração. Sendo na instituição que o poder reconhece a duração temporal do terceiro incluso, que concerne mais ao futuro, na ambição de durar, do que ao passado. Ricoeur reconhece em Hanna Arendt a mesma preocupação de Maquiavel: como retirar a República do efêmero? Em Arendt, expressa-se com a interrogação: como a “vida ativa” leva à dura condição temporal de ser mortal? A ação, na sua

dimensão política, constitui a tentativa mais alta para conferir imortalidade à falta de eternidade às coisas perecíveis. Nessas, o poder tem a sua própria fragilidade mesmo existindo longevidade em conjunto nos homens, e que mais desaparece que se dispersa. Nesse sentido, o poder é o modelo de uma atividade exercida em comum que deixa vestígio de obra última e que apoia a sua significação no seu próprio exercício.

Passa-se, então, a um terceiro momento da ética que consiste na criação de condutas que mais satisfaçam a exceção em favor do outro, com o menor grau possível de traição da regra. Assim, será necessário inventar os comportamentos considerados justos e apropriados à singularidade da situação sem, no entanto, deixar-se cair na arbitrariedade do situacionismo moral, que já seria a sua corrupção. A sabedoria prática buscará o “justo meio” às situações graves que rompem a fronteira entre o permitido e o proibido através de orientação que se alinha ao bom conselho, com valor moral mesmo não contendo valor universal. Aqui, para compor a sua hermenêutica do si, Ricoeur busca na filosofia analítica a análise do caráter reflexivo do si em sua relação com o imediato do sujeito, deixando à mostra as múltiplas formas para falar de modo não subjetivista deste si mesmo em que se constitui o sujeito capaz. Daí a questão “quem fala?” abranger duas outras: “de quem se fala”, para designar de modo referencial a pessoa – aspecto semântico; e “quem fala”, para o si designar a si enquanto locutor – aspecto pragmático.

Le recours à l'analyse, au sens donné à ce terme par la philosophie analytique, est le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position du soi. Par ce premier trait, l'herméneutique se révèle être une philosophie du détour: le détour par la philosophie analytique m'a paru tout simplement le plus riche de promesses et de résultats (RICOEUR, 1990, p. 28).

Este desvio pela filosofia analítica alcança também uma teoria da ação no que concerne a sua análise pragmática, como meio de explicitar a situação de interação e de atribuição desta a um sujeito, isto é, o poder do agente de designar a si mesmo como autor da ação. Esse ponto é para Ricoeur de fundamental importância: a implicação do agente na ação, a “ascrição” ou referência da ação a seu sujeito. Tem-se, então, as questões: “quem fala?”, “quem age?”.

A teoria da ação em Ricoeur acrescenta uma significação diferente e renovada à subjetividade, à identidade pessoal do sujeito. E se a filosofia da linguagem serve de princípios para a teoria da ação, essa não se reduz a uma simples aplicação da análise linguística. Pois, designar-se a si mesmo como agente da ação significa mais do que designar-se como aquele que fala. A teoria da ação liga-se a uma análise linguística em duas perspectivas: primeiro que a ação se diz nos enunciados “et où c'est dans des actes de discours que l'agent de l'action se désigne comme celui qui agit” (RICOEUR, 1990, p. 29). E em segundo lugar, que “les actes de discours sont eux-mêmes des

actions et où, par implication, les locuteurs sont aussi des agissants” (RICOEUR, 1990, p. 29). O que leva à conclusão que “La question qui parle? Et la question qui agit? Apparaîtront ainsi étroitement estrelacées. Ici encore, le lecteur sera invité à participer à une confrontation constructive entre philosophie analytique et herméneutique” (RICOEUR, 1990, p. 29).

Essa recorrência à filosofia analítica mostra que a constituição do si ainda não se completa quanto à plenitude da identidade pessoal, no que diz respeito ao próprio esclarecimento do termo identidade, que muitas vezes leva a equívocos e aporias, sendo necessária uma teoria da narratividade como mediação entre o ato de descrever e o ato de prescrever. Para Ricoeur, uma filosofia hermenêutica do si, é precisamente uma filosofia que compreende a subjetividade e que aceita a impossibilidade de uma mediação total desta, pelo fato da reflexão não considerar a intuição intelectual na transparência do si-mesmo de um sujeito absoluto. Assim, o sujeito que reflete em busca da compreensão de si é um sujeito linguístico, um sujeito que se conhece a si mesmo por intermédio da linguagem onde habita. E a tarefa da hermenêutica do si é a busca do sentido de se ser um sujeito capaz de viver bem em instituições justas, que tem como modelo a reconstrução da dinâmica interna de um texto de modo a tornar revelado o mundo que projeta. Este mundo é possível na medida em que serve de morada para o sujeito enquanto leitor. E os textos literários ao abrirem mundos que exprimem a possibilidade de ser, geram significação e permitem a compreensão de si pelo esforço e desejo de se tornar, de se ser um sujeito-capaz pelas considerações ou juízos que nos dão as personagens em suas determinações para o bem viver.

Segundo Ricoeur, a compreensão da existência não ocorre por meio de um dado natural (metafísico), mas como o resultado de um processo semiótico. A existência humana não pode ser separada do seu próprio relato, porque é no contar das próprias histórias que a pessoa se atribui uma identidade. No entanto, compreender-se não é se projetar num texto, mas expor-se a ele para receber um si aumentado pela apropriação do mundo proposto que a interpretação revela. Assim, a reflexão é mediada pela hermenêutica dos signos, símbolos e textos através dos quais o sujeito se objetiva.

A hermenêutica do si busca compreender o sentido da vida humana e de se ser um sujeito capaz, em suas dimensões ética e política atravessadas por uma ontologia quanto às questões sobre as estruturas do si mediadas pelo reconhecimento da estima direcionada a si e ao outro, da promessa efetivamente mantida e da equidade das instituições. Neste sentido, a sua ontologia diz respeito quanto aos questionamentos sobre o sagrado, o mal e a finitude da vida humana segundo uma relação estreita entre ontologia e moral. Para, então, o filósofo francês afirmar que a angústia e a dor da condição humana podem ser superadas pela afirmação do amor e da justiça e pela criação artística.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Victor Civita, 1973.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural. 1987.

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

CESAR, Constança Marcondes (org.). *Hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

DESROCHES, Daniel. Ricoeur, crítico do cogito. In: CESAR, Constança Marcondes (org.). *Hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. *Sistema da ética*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. Uma filosofia do *Cogito Ferido*: Paul Ricoeur. *Estudos avançados II* (30), 1997.

HAHN, Lewis Edwin (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 1977.

HENRIQUES, Fernanda (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução Lya Luft; Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

PIVA, Edgard Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*. Belo Horizonte: v. 26, nº 85, 1999.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991.

_____. *Soi-même comme un Autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1988.

_____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Temps et récit. III*. Paris: Seuil, 1985.

_____. *Temps et récit. I*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *Temps et récit. II*. Paris: Seuil, 1984.

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

Doutora em Filosofia (???????)

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

E-mail: rcoliveira30@yahoo.com.br