

## O significado da Hermenêutica do si de Ricoeur: entre a polêmica do *cogito* e a reflexão

The meaning of Ricoeur's hermeneutics of the self:  
between the *cogito* controversy and the reflection

Roberto Roque Lauxen  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
[rrlauxen@yahoo.com.br](mailto:rrlauxen@yahoo.com.br)  
<http://lattes.cnpq.br/7022524593459614>

### Resumo

O presente estudo procura compreender o significado da hermenêutica do si de Paul Ricoeur, situando-a nos limites de um confronto sob várias frentes: a) em relação à problemática reflexiva da filosofia no próprio Ricoeur; b) em confronto com a hermenêutica pós-heideggeriana; c) em disputa com as filosofias do *cogito*, desde Descartes, e a polêmica anti-*cogito* de Nietzsche.

### Palavras-chave

Hermenêutica de si; Ricoeur; Heidegger; Descartes; Nietzsche.

### Abstract

This article attempts to understand Paul Ricoeur's hermeneutics of the self, placing it within the limits of a confrontation on several fronts: a) in relation to reflective problems of philosophy in Ricoeur's own work; b) in conflict with post-heideggerian hermeneutics; c) in dispute with *cogito* theories since Descartes, and in relation to Nietzsche's critique against the *cogito*.

### Keywords

Hermeneutics; Ricoeur; Heidegger; Descartes; Nietzsche.

## 1 Introdução

Paul Ricoeur tem reiteradamente indicado que seu próprio percurso intelectual é fruto de circunstâncias descontínuas e que sua inserção filosófica não depende de uma única problemática. Embora possamos concordar com essa auto-avaliação, devemos sem dúvida reconhecer que seus últimos trabalhos aprofundam as linhas de convergência de sua filosofia sob a problemática típica de uma antropologia do homem capaz inserida no contexto de sua hermenêutica do si.

*Soi-même comme un autre* é a obra que congrega as principais linhas da hermenêutica do si e traz à luz as maiores contribuições da última fase<sup>1</sup> de Paul Ricoeur. Ela retoma aspectos dissimétricos de sua vasta obra e vem saudar as muitas dívidas que ele contraiu com as várias tradições e pensadores que ele frequentou em seu longo percurso intelectual. Não é de estranhar que o próprio Ricoeur reconheça nessa obra o lugar onde “[...] se encontra recapitulado o essencial de meu trabalho filosófico” (1995, p. 13). Nela observa-se o cruzamento e a culminância das

---

<sup>1</sup> Entendemos aqui por “última fase” as contribuições que Ricoeur desenvolveu depois dos três volumes de *Temps et récit*, ou seja, estudos circunscritos em torno da problemática de uma antropologia do homem capaz, que foi reconhecida desde *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990). As obras posteriores, de algum modo, estão posicionadas no intercurso de obra de 1990 com o tema da memória e do reconhecimento, desenvolvidos nas respectivas obras *La mémoire, l'histoire, l'oublié* (Ricoeur, 2000) e *Parcours de la reconnaissance* (Ricoeur, 2004).

tradições filosóficas que Ricoeur aderiu: A *fenomenologia* da vontade de seus primeiros trabalhos; a *hermenêutica* dos símbolos e textos ampliada ao problema da narrativa que cobre ainda o campo da ação no arco das ações pré-figuradas à refiguração e que vem juntar-se à problemática da identidade narrativa e; a *filosofia reflexiva* e a problemática da compreensão de si, que alcança seu ponto de culminância e vem dar um tom de acabamento ao seu longo percurso intelectual.

É em torno da problemática da compreensão do si e da antropologia que Ricoeur procura congrega o longo desvio de seu gesto filosófico. Pode-se dizer que o tema da compreensão de si remonta ao projeto kantiano de uma antropologia, que deve poder congrega as demais questões fundamentais da filosofia. A partir do horizonte antropológico da hermenêutica do si, Ricoeur pôde lançar um olhar retrospectivo e introspectivo de seu gesto filosófico.

## 2 Hermenêutica e filosofia reflexiva

A problemática reflexiva é uma das tradições que Ricoeur adere muito cedo, desde sua Dissertação de mestrado (*Mémoire de maître*) sobre dois representantes da filosofia reflexiva francesa: Lachelier e Lagneau.<sup>2</sup> Ricoeur é um herdeiro da filosofia reflexiva francesa, mas também um grande crítico, pois recusa a ideia de um conhecimento imediato de si mesmo: consciência imediata não significa reflexão. Diz-nos, “[...] minha hipótese de trabalho filosófico, é a reflexão concreta, isto é, o *cogito* mediatizado por todo o universo dos signos” (Ricoeur, 1969, p. 169). Da filosofia do *cogito* inaugurada por Descartes ele retira duas demarcações: 1) que não há objetividade sem subjetividade e 2) a manutenção da problemática do conhecimento de si mesmo, que Descartes não levou adiante, pois em luta contra o ceticismo teria destacado apenas o sujeito enquanto conhecedor. Para Descartes, a questão *quem sou?* é abortada desde o princípio e o sujeito aparece como um *qualquer*, uma substância pensante.

Portanto, sem renunciar ao movimento reflexivo do filosofar, seu intento vai em sentido oposto aos limites da filosofia do *cogito* tal como ela foi desenvolvida de Descartes a Husserl. Ricoeur não crê que possa haver um acesso imediato e seguro à compreensão de si que não redunde num curto circuito do *ego* em face de um abismo narcísico. Por isso a crítica de Ricoeur à posição imediata do *cogito* fez carreira em sua filosofia. Seguidamente ele repete que perdemos o eu (*moi*) enamorado de si-mesmo, em troca do si (*soi*) instruído pelos símbolos culturais.

A mediação dos signos no caminho da compreensão de si pressupõe que o sentido do *cogito* está descentrado em relação a seu significado, deve ser decifrado, interpretado em seus signos e suas obras que se tornaram estranhos pela distância temporal. Seu sentido encontra-se ainda ameaçado pelas ilusões de nossa consciência. Os *mestres da suspeita* (Nietzsche, Marx e Freud) mostram a fragilidade do *cogito* ameaçado por poderosos senhores. O sujeito descentrado pela mediação dos signos culturais se encontra duplamente descentrado. Assim, para Ricoeur, a dimensão da suspeita que pesa sobre o *cogito* vem completar a tarefa hermenêutica da compreensão de si. O trabalho hermenêutico está submetido a uma paciente dialética de aproximação e distanciamento, sem qualquer possibilidade de um saber absoluto, pois o sentido está distendido no tempo e só podemos segui-lo em sentido arqueológico e teleológico, ou seja, decifrar e lançar a suspeita (*arqueologia*) sobre nossos signos e códigos culturais e avançar dentro de certo horizonte de expectativa (*teleologia*) a partir da apropriação de um sentido para o presente. Esse é um dos traços que caracteriza o que Ricoeur denomina de “hermenêutica restauradora do sentido”.

Dentro dessa tradição hermenêutica Ricoeur percebe ainda a necessidade de superar uma segunda alternativa, ela também orientada para a compreensão de si, a da ontologia da compreensão, que também elege a problemática da *ipseidade*, ou seja, a “[...] capacidade de se

---

<sup>2</sup> *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* [Problema de Deus em Lachelier e Lagneau] defendida em 1934.

interrogar sobre seu próprio modo de ser” (Ricoeur, 1988, p. 298). Essa alternativa aparece para Ricoeur como a *via curta*, pois, ao dirigir-se diretamente ao modo de ser fundamental do *Dasein*, deixa de lado a possibilidade de explorar as vias abertas pelo campo das ciências humanas que poderiam ampliar o escopo para a compreensão de si. Em que pese à própria adesão de Ricoeur ao esquema fenomenológico do *corpo próprio* ou do *In-der-Welt-sein*, não podemos ver uma verdadeira crítica à posição heideggeriana, mas apenas uma alternativa que exige uma exposição arriscada de sua hermenêutica ao diálogo com outros campos de investigação como a psicanálise, o estruturalismo, a linguística, a filosofia analítica, a teoria da história, e o direito, etc. Essa alternativa de uma *via longa* faz a hermenêutica ricoeuriana mergulhar num verdadeiro conflito de interpretações.

A via longa da hermenêutica de Ricoeur, que transita pelo caminho mais difícil de um diálogo com as ciências humanas, a linguística e a semântica do discurso, lhe possibilita estender o arco hermenêutico do campo dos textos para a ação e a história. Tal como na teoria do texto, é através da semântica da linguagem que Ricoeur chega até à hermenêutica do si. A prioridade conferida à análise semântica da linguagem, vale dizer, o recurso a modelos nomológicos e explicativos, é uma decisão epistemológica importante que marca o distanciamento da hermenêutica ricoeuriana em relação a Gadamer e representa a principal contribuição de Ricoeur para a tradição hermenêutica (Griesch, 2001), como nos diz: “[...] proponho seguir um caminho mais desviado e mais laborioso, preparado por considerações linguísticas e semânticas” (Ricoeur, 1969, p. 10).

A apropriação crítica que Ricoeur faz da hermenêutica pós-heideggeriana transforma o programa hermenêutico da compreensão de si, sobretudo, à altura de *Soi-même comme un autre*, em que Ricoeur refere-se à problemática da *ipseidade* por um “desvio” totalmente diferente, centrado nas análises da linguagem surgidas no contexto anglo-americano. É esse o sentido do “desvio da reflexão pela análise” (1990, p. 28). Através da riqueza de detalhes da filosofia analítica da linguagem ordinária pode-se oferecer um sentido mais alargado do si. Portanto, o que é realmente novo em *Soi-même comme un autre* não são os recursos “linguísticos e semânticos”, mas diremos *os novos recursos* a partir dos quais Ricoeur aborda seus antigos temas.

Há um segundo aspecto a ser destacado nesse movimento reflexivo da hermenêutica ricoeuriana e que a distancia da hermenêutica do *Dasein* de Heidegger: Ricoeur elege a ação como modo de ser fundamental. Nesse sentido se aproxima de Hannah Arendt, ou seja, orienta a hermenêutica do si para a ética e a política, problemática que fora neutralizada pela hermenêutica pós-heideggeriana. Em Ricoeur a *ipseidade* que se “[...] caracteriza pela capacidade de se interrogar sobre seu próprio modo de ser” (1988, p. 298), é muito diferente da perspectiva ontológica do *Dasein*, e de sua resposta como “[...] recapitulação da existência face à morte” (1969, p. 230). É através da ontologia da ação que Ricoeur irá encontrar o *si*, decisão que o vincula a Hannah Arendt. Ricoeur se aproxima do modo como Arendt põe a questão *quem?*, ou seja, a prioridade conferida ao agir e a unidade do agir humano, ainda que puramente analógica (1990, p. 359). Como em Arendt ainda, Ricoeur vê na promessa um modo dinâmico e uma aposta na afirmação de ser originária.

Se a ontologia é uma tarefa sempre adiada em Ricoeur, uma “terra prometida” (1969, p. 28), ocorre que ela nunca deixou de ser suscitada. Ele elege a ontologia do ato e potência como modo de ser fundamental, a ontologia do agir. Mas a ação humana só pode ser nomeada em sentido polissêmico através da ação de falar, agir, narrar e imputar; deste modo, a problemática da *ipseidade* que elege a problemática da ação, é sempre adiada para o momento seguinte da análise, mas é marcada por uma graduação da *ipseidade* que culmina no sujeito responsável, ou seja, do si-mesmo ao outro. Esse movimento de fazer culminar a hermenêutica do si no campo da ética e da política, vem completar o processo de descentramento do sujeito proposto pela

mediação hermenêutica de Ricoeur impulsionando o *si* para o tema do reconhecimento da alteridade.

Antes de tratarmos do significado da hermenêutica do *si*, apresentamos alguns aspectos da dupla herança positiva (primeira parte) e negativa (segunda parte) das filosofias do *cogito*. Para Ricoeur o significado de uma filosofia do *cogito* se deve a sua ambição de autofundação que é responsável por sua exaltação (Descartes) e humilhação (Nietzsche). Na terceira parte verificamos como essa problemática do *cogito* foi reconstruída com recursos totalmente renovados a partir da eleição da problemática central do *si*.

### 3 Descartes e a posição do *cogito*

Para Ricoeur a tradição das filosofias do *cogito* nasce com Descartes, mas é com ele também que nasce sua crise. A ambição fundadora do *cogito* se verifica através do caráter hiperbólico da dúvida nas *Meditações*, mas tal hipótese só é possível, nos diz Ricoeur (1990, p.16), porque “[...] alguém conduz a dúvida” e este alguém encontra-se desancorado, pois seu “[...] próprio corpo é arrastado no desastre dos corpos”.

A incongruência da análise de Descartes se produz pela negação do *corpo próprio*, uma vez que sempre se trata de *alguém* que está a dizer “emprego todos os meus cuidados para enganar a mim mesmo” (Descartes, 2010, p. 23), como também é *alguém* que imagina a hipótese do Gênio Maligno. De onde a questão: quem é o sujeito deslocado do assunto autobiográfico do *Discurso do método*? Responde Ricoeur (1990, p. 16): este “eu” que conduz a dúvida e que se reflete no *cogito* “[...] é tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida”, ele só pode testemunhar uma obstinação ou “[...] vontade de certeza e de verdade”.

A pergunta *quem?* ligada à pergunta *quem duvida?* é alargada pela evidência do “eu penso, eu existo” da *Segunda meditação*: quem pensa? quem existe? Mas Descartes junta a esta certeza adquirida a pergunta objetificante: *o que eu sou?* A pergunta *o que?* explicita uma natureza, que ele responde seguindo uma dupla tendência: *epistemológica* em que o “eu” perde toda sua determinação singular, tornando-se pensamento, entendimento; e *fenomenológica* que expressa a variedade real do ato de pensar: “[...] uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Descartes, 2010, p. 31).

Ricoeur reconhece nessa enumeração a identidade meramente pontual e a-histórica do “eu”, o *cogito* não possui temporalidade, ele é instantâneo, é “completamente diferente da identidade narrativa de uma pessoa concreta” e “aparece sem relação com o que [...] chamaremos *locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral*” (Ricoeur, 1990, p. 18, grifos do autor).

Segundo Martial Guérout (1953) a certeza do *cogito* dá uma versão somente subjetiva sobre a verdade, porque o valor de verdade da ordem objetiva depende da demonstração da existência de Deus. Assim o *cogito* passa para a segunda ordem ontológica: “tenho [...] em mim a noção do infinito mais do que a do finito” (Descartes, 2010, p. 52). O *cogito* da *Segunda meditação*, se reconhece apenas como existindo e pensando, não ainda como natureza finita e limitada. É assim que se abrem as portas para a fragilidade do *cogito* que “se estende muito longe” através da imperfeição da dúvida, da precariedade da certeza que venceu a dúvida, e da ausência de duração. É então que “[...] Deus confere à certeza de mim mesmo a permanência que esta não conserva dela própria” (Ricoeur, 1990, p. 20). Mas a ideia de Deus não é produto do *cogito*, porque sou criatura, “[...] a ideia de Deus está em mim como a própria marca do autor em sua obra” (Descartes, 2010, p. 59). Desta projeção derrisória Descartes só percebe a negação da hipótese insidiosa do *Deus enganador*, uma vez que o Outro verdadeiro (e não a intersubjetividade), existindo verdadeiramente, ocupa o lugar da dúvida.



As consequências da destruição operada pela *Terceira meditação* são legadas para a posteridade e a modernidade deve a ele ao menos ter “[...] sido colocada diante de uma alternativa tão temível” (Ricoeur, 1990, p. 22). Assim Ricoeur (1990, p. 22) descreve como esse problema foi absorvido pela tradição posterior a Descartes: em Spinoza “[...] o discurso da substância infinita tem valor de fundamento; o *cogito* não somente regressa à segunda ordem como perde sua formulação na primeira pessoa”. Para o idealismo, através de Kant, Fichte e o Husserl das *Meditações cartesianas*, “[...] a única leitura coerente do *cogito* é aquela pela qual a certeza alegada da existência de Deus é marcada pelo mesmo cunho de subjetividade que a certeza de minha própria existência”. Para essa tradição que exalta o *cogito* ele não pode ter uma “ressonância psicológica” ou “referência autobiográfica”, mas ser um fundamento transcendental: “[...] deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 1971, § 16). Para Ricoeur (1990, p. 22) o preço dessa exaltação da problemática do *cogito* é a “[...] perda de sua relação com a pessoa da qual se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade”.

#### 4 Nietzsche e a deposição do *cogito*

Os ataques de Nietzsche à filosofia do *cogito* se associam aos ataques contra a pretensão fundadora da filosofia e o campo da linguagem onde ela se expressa. A linguagem para Nietzsche é completamente figurativa, e a filosofia depende da linguagem. Ricoeur considera que a dimensão metafórica da linguagem foi assumida até o fim por Nietzsche e radicalizada em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (Nietzsche, 1983) na contramão de muitos comentaristas que procuraram ver nele uma nova filosofia do imediato através da apologia da Vida e da Vontade de potência como substituto do *cogito*.

Ricoeur interpreta este gesto *desconstrutivo* de Nietzsche como a continuação do argumento do Gênio Maligno aplicado ao próprio *cogito*, em função do caráter metafórico e falso de toda linguagem, mas suspeita que ele não tenha conseguido “[...] subtrair sua própria filosofia ao efeito desconstrutivo desencadeado pela sua interpretação retórica de toda a filosofia” (Ricoeur, 1990, p. 23).

Para Ricoeur Nietzsche faz da ilusão um expediente a serviço de conservação da vida, sendo que a própria natureza subtraiu ao homem o poder de decifrar essa ilusão, porque como nos diz Nietzsche (1983, p. 46): “Ela lançou a chave fora”, embora o próprio Nietzsche pensa possuir a chave, alega Ricoeur (1990, p. 24): “[...] o funcionamento da ilusão como *Vorstellung*”. Para Ricoeur, Nietzsche transita em torno do problema clássico da designação das coisas por palavras conhecido desde o *Crátilo* de Platão, das “[...] substituições voluntárias e inversões de nomes” (Nietzsche, 1983, p. 46). Do mesmo modo, a linguagem figurativa não pode ser oposta à linguagem natural, “[...] a linguagem do mentiroso não tem [...] por referência uma linguagem não mentirosa” (Ricoeur, 1990, p. 24).

No texto de Nietzsche (1983), o *cogito* cartesiano é visado indiretamente na medida em que ele não pode ser “[...] uma exceção à dúvida generalizada”, visto que, o “eu penso” e o valor representativo das ideias estão marcados “[...] pela espécie de redução tropológica”. Diz-nos Ricoeur (1990, p. 24): “Do mesmo modo que a dúvida de Descartes procedia da indistinção suposta entre o sonho e a vigília, a de Nietzsche procede da indistinção mais hiperbólica entre mentira e verdade”. O *cogito* também sucumbe à versão hiperbólica do Gênio Maligno, visto que ele não pode excluir seu instinto de verdade, porque “o Gênio Maligno reconhece-se mais maligno que o *cogito*”.

Ricoeur considera que a própria filosofia de Nietzsche não pode ser excluída “[...] desse reino universal da *Vorstellung*” o que cria um dilema entre sua filosofia que não pode escapar ao

sofisma do mentiroso, e o tom revelador da “verdade” da vontade de potência, do super-homem e do eterno-retorno. Esse dilema se tornou um problema para seus comentadores<sup>3</sup>.

A “redução tropológica” é a chave para a crítica do *cogito*. O propósito de Ricoeur (1990, p. 25-26) é “[...] mostrar no anti-*cogito* de Nietzsche não o inverso do *cogito* cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual considera-se que o *cogito* traga uma resposta absoluta”. Para Ricoeur a destruição da questão do *cogito* afastaria a possibilidade, por exemplo, de pensá-la de outro modo, como é o propósito de Ricoeur nos termos da problemática reflexiva do si-mesmo.

Ricoeur analisa ainda os fragmentos de 1882 e 1884, onde a impressão anti-*cogito* é mais manifesta, porque permite ver “[...] os rigorosos exercícios de uma dúvida hiperbólica da qual o próprio Nietzsche seria o Gênio Maligno”. Nietzsche nos diz: “Eu conservo (*ich halte*) a fenomenalidade igualmente do mundo interior: tudo o que nos torna conscientes [...] talvez seja pura imaginação” (*apud* Ricoeur, 1990, p. 26). Proclamar “a fenomenalidade do mundo interior” é alinhá-lo ao mundo exterior cuja fenomenalidade, não significa a objetividade no sentido de Kant. Num sentido anti-positivista, não há “fato”, mas “interpretação”. É claro que não podemos tirar fora de contexto esta frase de Nietzsche, porque este fragmento inicia voltando-se

[...] contra o positivismo que se detém no fenômeno, “só há fatos”, eu diria não, precisamente não há fatos, apenas interpretações. Não podemos constatar nenhum fato “em si”; talvez seja um absurdo querer algo como isso. “Tudo é subjetivo”, dizeis vós: mas isso já é interpretação, o “sujeito” não é algo dado senão algo inventado e acrescentado, algo posto por detrás. É necessário, em última instância, pôr ainda o intérprete detrás da interpretação? Já isso é invenção, hipótese [...] (Nietzsche, 2006, 7 [60], p. 222).

Com a crítica da “experiência interna” Nietzsche destrói a exceção que Descartes fez ao *cogito* de que a dúvida sobre o sonho e a vigília não se aplicaria ao *cogito*. “Assumir a fenomenalidade do mundo interior é, além disso, alinhar a conexão da experiência íntima sobre a ‘causalidade’ externa, a qual é igualmente uma ilusão que dissimula o jogo das forças sob o artifício da ordem” (Ricoeur, 1990, p. 26). O “pensar” produz uma unidade arbitrária à parte da multiplicidade de instintos. Os atos de pensamento não têm sua origem no “substrato do sujeito”. Supor o eu como origem é uma ilusão porque o ator supõe que ele é a causa e na verdade ele é o efeito do seu ato, ao se pensar como causa ele se produz (antecipa-se) como efeito, ou seja, ele é “[...] o efeito de seu próprio efeito” (este é o instinto de verdade não manifesto: o de se produzir como origem).

Evidentemente, lembra Ricoeur, o argumento de Nietzsche só funciona se é introduzida uma causalidade, uma discursividade “[...] sob a pretensa certeza imediata do *cogito*”. “No exercício da dúvida hiperbólica que Nietzsche sustenta, o ‘eu’ aparece não como inerente ao *cogito* (detido no seu ponto de partida), mas como uma interpretação de tipo causal”. (Ricoeur, 1990, p. 27, acréscimo nosso). Esta análise se junta ao argumento tropológico de 1873: com efeito, “[...] colocar uma substância sob o *cogito* ou uma causa atrás dele ‘é apenas um simples hábito gramatical, o de juntar um agente em cada ação’. Recai-se na ‘inversão das palavras’” (Ricoeur, 1990, p. 26-27). Sabemos qual o preço que assumirá em Ricoeur a necessidade de “juntar um agente em cada ação”, se Nietzsche via aí apenas uma “inversão das palavras”, ou como dirá Ricoeur (1990, p. 31) “[...] a vertigem da *dissociação* do si”, Ricoeur saberá vislumbrar toda a problemática da ascrição e da imputabilidade que conduz para o tema ético da ação dentro de uma hermenêutica do si.

---

<sup>3</sup> No artigo *Foi et religion* (1969, p. 442-450), Ricoeur mostra que Nietzsche não pôde se desvincular da metafísica da vontade de potência e do além do homem. Nesse sentido Heidegger para Ricoeur teria sido mais radical que Nietzsche, porque este não incorporou a finitude do existente no gesto da morte de Deus.

Sem insistir demasiado, Ricoeur sumariza: Nietzsche diz apenas isto: “[...] *eu duvido melhor que Descartes*. O *cogito* também é duvidoso”. A partir desse modo hiperbólico compreende “[...] o sujeito como multiplicidade”, “[...] lutando entre eles, como tantas ‘células’ em rebelião contra a instância dirigente. Ele confirma assim que nada resiste (por muito tempo) à hipótese mais fantástica” (Ricoeur, 1990, p. 27-28, grifos do autor).

## 5 A hermenêutica do si e a centralidade da ação

A querela do *cogito*, onde o “eu” aparece em posição de força e de fraqueza é o ponto de partida da hermenêutica do si. Ela situa-se num lugar epistêmico para além deste processo de humilhação e exaltação que decorre de um “eu” *atopos*, que não tem lugar assegurado no discurso. É verdade que Nietzsche se situa no jogo hiperbólico da linguagem (metáfora) e da dúvida, mas sem poder se desembaraçar do uso da linguagem.

A hermenêutica do si reflete a tensão do *cogito* superestimado ou subestimado, a meio caminho entre ambos, porque ela não renuncia à problemática reflexiva e à mediação linguística da experiência. Como nos diz Ricoeur (1990, p. 30): “[...] dizer *si* não é dizer *eu*. O *eu* se põe ou é deposto. O *si* está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede a volta para ele próprio”. O recurso à análise da linguagem que perpassa a hermenêutica do si “[...] é o preço a ser pago por uma hermenêutica caracterizada pelo estatuto indireto da posição do si” (Ricoeur, 1990, p. 28). O estilo próprio da hermenêutica do si é chegar ao si através de mediações sempre mais ricas, exatamente porque a posição imediata é oscilante.

É em virtude desses desvios laboriosos que a hermenêutica do si é fragmentada, porque a questão *quem?* só pode ser respondida fazendo referência a quatro capacidades principais do agente: *quem fala?* *quem age?* *quem narra?* e *quem é* o agente da imputação? O que preserva a questão *quem?* da fragmentação é a unidade temática do agir humano, pois falar, agir, narrar e imputar são todas ações humanas. A unidade desta filosofia “[...] não é a que um fundamento último conferiria a uma série de disciplinas derivadas”, pois sua unidade é apenas “[...] *analógica* entre as acepções múltiplas do termo *agir*”, imposta pela “[...] contingência das questões que movimentam as análises” (Ricoeur, 1990, p. 31). O campo da ação é decisivo para compreender a hermenêutica do si. A relação analógica que preside os quatro tipos de resposta à questão *quem?* não permitem eleger nenhum tipo de ação como fundamental, como nos alerta Jean Greisch (1998, p. 47), “[...] mesmo se eles se convoquem mutuamente” “[...] não podem ser deduzidos uns dos outros”.

Em *Soi-même comme un autre* Ricoeur analisa o lugar da ética na análise do si. Em relação à filosofia do *cogito* atemporal, neutro e epistemológico, que transforma a ética em algo provisório (Descartes), Ricoeur opõe a noção de *identidade narrativa* que situa o si temporalmente e faz da ética o ponto culminante da questão da *ipseidade*. Na filosofia do *cogito*, nos diz Ricoeur (1990, p. 14), o sujeito é pensado na primeira pessoa “eu” e apresentado “[...] sem confrontação com outro” ou sem “[...] o complemento intrínseco da intersubjetividade”. É por isso que Ricoeur prefere denominar sua hermenêutica do si uma filosofia prática, ou “filosofia segunda” “[...] após o fracasso do *cogito* em se constituir em filosofia primeira” (1990, p. 31). Podemos recordar que à altura de *Temps et récit 1* Ricoeur já impunha essa dimensão prática a sua hermenêutica: “[...] a tarefa da hermenêutica é reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada, por um autor, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (1983, p. 106-107). A passagem pela noção de identidade narrativa é fundamental, porque o si ético-moral nasce de um exame da natureza narrativa da identidade,

sobre quem sou eu, tal como Sócrates que afirmava que uma vida sem exame não vale a pena ser vivida.

Podemos resumir a três os enfoques fundamentais que determinam a distância da hermenêutica do si em relação às filosofias do *cogito*: um primeiro enfoque é que o termo “si”, como reflexivo de todas as pessoas gramaticais, não prioriza mais um *ego* imediato que deva ser posto ou deposto, mas a reflexão. Um segundo enfoque é que o termo “si”, que se equipara à questão “quem?”, é devedor da polissemia da própria questão, que tem sua unidade temática na *ação*, ou seja, a *ação* é núcleo principal da hermenêutica do si e não o *ego-cogito*. Um terceiro enfoque é o tipo de certeza que a hermenêutica assume, oriunda da noção de *atestação*, em relação à certeza das filosofias do *cogito* das quais deriva o saber último e fundador. A *atestação* se apresenta como uma espécie de crença ou fiabilidade no outro, sem que se possa “[...] apelar para uma instância epistêmica superior” (Ricoeur, 1990, p. 34), seu contrário é a suspeita entre o falso testemunho e um testemunho mais verídico ou *verossímil* e não o caráter de uma verdade atemporal e fora dos limites da linguagem pública.

As três principais intenções filosóficas da hermenêutica do si podem ser compreendidas ainda a partir da análise do título da obra magna de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. Os elementos gramaticais evocados no título, o si, o mesmo e diverso de si, correspondem às três principais intenções filosóficas da hermenêutica do si. Na dialética da análise e da reflexão enxerta-se a dialética do *ipse* e do *idem*, do mesmo e do outro.

1) Através da pergunta *quem?* se introduz “todas as asserções relativas à problemática do si” (Ricoeur, 1990, p. 28). Este vínculo entre a questão *quem?* e o *si* Ricoeur retoma de Heidegger, pois para este “a questão do *quem?* tem a mesma circunscrição ontológica que *si* (*Selbstheit*)” (1990, p. 76). O termo “si” aparece ligado aos quatro temas principais que são objetos dos estudos de *Soi-même comme un autre*: linguagem, ação, narrativa e ética. O recurso à análise da linguagem perpassa todos os subconjuntos. A mediação pela linguagem pública, que é adotada como ponto de partida da hermenêutica do si, é de fato derrisória para o “eu” e, podemos dizer, virtuosa para o “si”, que se possui pela mediação.

Para Ricoeur o “si” é o substituto do “eu” (*ego*) das filosofias do *cogito*. O termo “si” demarca “o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito” (Ricoeur, 1990, p. 11) tal como se exprime na primeira pessoa do singular “eu penso”, “eu sou”. A utilização do “si” antes que do “eu” (*moi*), justifica Ricoeur, é porque com o termo “si” a ascrição (*ascription*) pode ser enunciada de todas as pessoas gramaticais: “à primeira pessoa na confissão, aceitação de responsabilidade (eis-me), à segunda pessoa na advertência, o conselho, o comando (tu não matarás), à terceira pessoa na narração [...] (ele diz, ele pensa)” (Ricoeur, 1988, p. 298). Ou seja, o termo “si” como “reflexivo de todas as pessoas gramaticais” (Ricoeur, 1990, p. 12), deve se possuir através de todas as pessoas gramaticais: eu mesmo, tu mesmo, ele mesmo, nós mesmos, etc., não nos permite priorizar nenhuma das pessoas gramaticais, ao contrário das filosofias do *cogito* que destacam o “eu” sobre as demais pessoas. Além disso, “o termo si, ipseidade, cobre o evento aberto pela ascrição ao plano dos pronomes pessoais e de todos os outros dêiticos que dependem dele: adjetivos e pronomes possessivos (meu, teu, seu, sua, etc.), advérbios de tempo e de lugar (agora, aqui, etc.)” (1988, p. 298, acréscimo do autor) sem esquecer os pronomes impessoais “cada um”, “qualquer que”. Por isso, em relação à exclusividade do “eu”, o termo “si” tem “valor de reflexivo onipessoal” (Ricoeur, 1990, p. 12).

À altura de *Soi-même comme un autre* o “eu”, face às dificuldades de sua ancoragem, se torna um “eu” fraco, quase assimilado ao “ele” do personagem, e muito distante do status que adquirira nas filosofias do *cogito*. O ponto culminante do “si” na arquitetura dessa obra é a



capacidade de se designar a si mesmo numa narrativa coerente (identidade narrativa) e a capacidade de assumir a responsabilidade por seus atos, ou seja, a teoria da *ipseidade* de Ricoeur culmina no si-narrativo e no si ético-moral.

2) O termo “mesmo” embora venha reforçar o “si” do título “si-mesmo” designa uma segunda intenção filosófica que pretende dissociar duas significações da identidade, conforme entendemos por idêntico o equivalente do *idem* ou do *ipse* latino. Essa distinção está no centro das reflexões sobre a identidade pessoal e identidade narrativa, que explora a dimensão temporal do si. O *si* está em interseção com o mesmo sob o ponto de vista da permanência no tempo. A “tese constante” de Ricoeur (1990, p. 13) é que “a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretenso núcleo não-mutante da personalidade”. A identidade pessoal não possui nenhuma permanência no tempo, e essa dinamicidade produz um tipo de manutenção de si frágil através do ato de prometer que é uma constância de uma identidade ética capaz de assumir a responsabilidade por seus atos. A sorte de permanência que convém ao si nos diz Ricoeur (1988, p. 298), “[...] se mantém, na linha da ascrição, pelo caráter, definido por certa constância de suas disposições, ou que se reconhece, na linha da imputação, a sorte de fidelidade a si que se manifesta na maneira de manter as promessas”. Elas se recobrem sem se identificar. Essa decisão estratégica de Ricoeur de “opor polarmente” (1990, p. 195) a manutenção do si (promessa) ao caráter é para “[...] cercar a dimensão propriamente ética da *ipseidade*”.

3) A terceira intenção filosófica encadeia-se com a precedente e complementa a dialética de ipseidade e mesmidade, trata-se da dialética do *si* e do *diverso do si*. Podemos perceber a alteridade como uma necessidade intrínseca da própria hermenêutica de Ricoeur (1969, p. 20): “[...] toda hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro”. No círculo da identidade-mesmidade de *Soi-même comme un autre* o “outro” figura num nível elementar como distinto do mesmo, como alteridade “de comparação” que se constitui como alteridade do outro enquanto pessoa (*autrui*). O título sugere (*comme un autre*) uma alteridade em paralelo e “constitutiva da própria ipseidade”, em que “uma não se deixa pensar sem a outra”, “uma penetra (*passé*) de modo notável (*plutôt*) na outra” (1990, p. 14). Assim, o “como”, do título, não é apenas uma comparação (si-mesmo semelhante a outro), mas uma “implicação”, si-mesmo *considerado como* outro. Tal como o si-mesmo que alcança sua plenitude enquanto identidade narrativa, é a narração e sua dimensão temporal constitutiva que dá uma expressão plena à alteridade, pois na narrativa a ação de um se encadeia na ação de outro. Vemos, portanto, que a dimensão da sociabilidade tecida pela narrativa – que põe a ação num contexto temporal – é o ponto de partida das considerações ético-morais do si.

## Referências

- DESCARTES, René. *Meditations Metaphisique*. Grenoble: PhiloSophie, 2010.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*. Grenoble: Millon, 2001.
- GREISCH, Jean. Pouvoir promettre: le role de la promesse dans l'hermeneutique du soi. In: BARASH, J. ; DELBRACCIO, M. *La sagesse pratique: Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998. p. 45-64.
- GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2.ed. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. Trémesaygues et Pacaud. Paris: PUF, 1971.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments Póstumos*, vol. IV. Trad. J. L. Vernal e J. B. Llenares. Madrid: Tecnos, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 45-52. (Coleção Os Pensadores).

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: Essais sur l'herméneutique I*. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. *Le juste 1*. Paris: Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. L'identité narrative. *Revue Esprit*, v. 7-8, p. 295-306, 1988.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.