

DA HERMENÊUTICA DO SI À BUSCA DE UMA ONTOLOGIA DO AGIR: ANOTAÇÕES SOBRE O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE PAUL RICOEUR EM *SOI-MÊME COMME UN AUTRE**

FROM THE HERMENEUTICS OF THE SELF TO THE SEARCH FOR AN ONTOLOGY OF ACTION: NOTES ON PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHICAL ITINERARY IN *SOI-MÊME COMME UN AUTRE*

Wanderley Martins da Cunha**

RESUMO

Soi-même comme un autre é uma obra central de Paul Ricoeur, na qual o filósofo parte do solo epistemológico-metafísico das aporias acerca do sujeito pensante e aterriza no solo ético-ontológico de uma reflexão sobre o agir humano. Refratada numa dezena de estudos, *Soi-même comme un autre* supera seu caráter aparentemente fragmentário devido a existência de elementos axiais que conectam as diversas estações temáticas percorridas pelo autor. Neste artigo vamos focar nossa atenção na economia geral da obra, destacando alguns desses elementos axiais que proporcionam a conexão entre os diversos estudos que a compõem. Assim, primeiramente examina-se a temática do homem capaz que subjaz à hermenêutica do si e os principais eixos temáticos que a constituem; em seguida, busca-se evidenciar a função prática da identidade narrativa como pivô do giro ético da hermenêutica do si; na sequência, procura-se ressaltar a importância da noção de atestação como modo veritativo apropriado à hermenêutica do si e como a reflexão sobre essa temática perpassa cada um dos estudos da obra de 1990. Encerraremos essas anotações sobre o itinerário filosófico trilhado por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* retomando, ainda que brevemente, o exame que ele faz das implicações ontológicas de uma hermenêutica do si.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica do si; homem capaz; identidade narrativa; atestação; ontologia.

RÉSUMÉ

Soi-même comme un autre est une œuvre majeure de Paul Ricoeur dans laquelle le philosophe part du terrain épistémologique et métaphysique des apories concernant le sujet pensant pour aboutir au terrain éthique et ontologique d'une réflexion sur l'acte humain. Forcément fracturé en une douzaine d'études, *Soi-même comme un autre* dépasse son caractère apparemment fragmentaire grâce à l'existence d'éléments axiaux qui relient les divers thèmes explorés par l'auteur. Dans cet article, nous nous concentrerons sur l'économie d'ensemble de l'ouvrage, en soulignant certains éléments axiaux qui relient les différentes études qui le composent. C'est dans cette perspective que nous mettrons d'abord en lumière le thème de l'homme capable qui sous-tend l'herméneutique du soi et les principaux axes thématiques qui la constituent; ensuite, nous démontrerons la fonction pratique de l'identité narrative comme pivot du passage de l'herméneutique du soi à l'éthique; puis, nous soulignerons l'importance de la notion d'attestation comme mode véridatif propre à l'herméneutique du soi et comment la réflexion sur ce thème imprègne chacune des études de l'ouvrage de 1990. Enfin, nous conclurons ces notes sur le parcours philosophique de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* en revenant brièvement sur son examen des implications ontologiques d'une herméneutique du soi.

MOTS-CLES: herméneutique du soi; homme capable; identité narrative; attestation ; ontologie.

* Artigo recebido em 09/04/2026 e aprovado para publicação em 01/06/2026.

** Doutor em filosofia pela PUC-SP. Mestrado em filosofia social e política pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: wanderleymartinscunha@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Soi-même comme un autre é uma das obras mais significativas e complexas de Paul Ricoeur, pois, comportando ao mesmo tempo uma antropologia, uma ética e uma ontologia (Cavinez, 2013, p. 15), inicia-se com a proposta de uma hermenêutica do si que rompe com a problemática do *cogito* para, ao final, desdobrar-se numa ética e no esboço de uma ontologia da ação. Ou seja, na obra publicada em 1990, parte-se do solo epistemológico-metafísico das aporias acerca do sujeito pensante e aterriza-se no solo ético-ontológico de uma reflexão sobre o agir humano. Contudo, o percurso desenvolvido por Ricoeur não se configurou como uma espécie de “voo direto” de um domínio a outro da filosofia, mas se efetivou como um itinerário repleto de paragens constituídas pelos laboriosos desvios teóricos que recapitulam e articulam as várias direções assumidas pela investigação ricoeuriana nas décadas finais do século XX. O que torna necessários os diversos *detours* que caracterizam *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990) é o abandono da ideia de um sujeito imediatamente presente a si mesmo e, por conseguinte, a adoção de uma perspectiva teórica baseada na reinterpretação do sujeito como um si¹ que só alcança a si mesmo indiretamente pela reflexão, ou seja, ao término de um longo desvio por todas as formas de discurso nos quais ele se diz e age. Necessariamente refratada numa dezena de estudos que abordam os vários modos de se colocar a questão “quem?” (Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem se apresenta como sujeito moral?), a hermenêutica do si contida na obra publicada em 1990 supera seu caráter aparentemente fragmentário devido a existência de elementos axiais que conectam as diversas estações temáticas percorridas pelo autor.

Mais do que adentrarmos em cada uma dessas estações temáticas, neste artigo, que visa oferecer subsídios para uma introdução à leitura de *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), vamos focar nossa atenção em alguns elementos axiais que proporcionam a conexão entre os diversos estudos que compõem essa obra. É com esse intuito então que se pretende destacar primeiramente a temática do homem capaz que subjaz à hermenêutica do si e os principais eixos temáticos que a constituem; em seguida, busca-se evidenciar a função prática da identidade narrativa como pivô do giro da hermenêutica do si na direção da ética; na sequência, procura-se ressaltar a importância da noção de atestação como o modo veritativo apropriado à

¹ Sobre a justificativa para a opção pela denominação “Si”: “Ricoeur afirma que ele evitou precisamente o vocabulário do sujeito, porque esse vocabulário foi marcado pela primeira pessoa, o ‘ego cogito’ de Descartes, o ‘Ich denke’ de Kant, e depois o ‘Eu’ todo-poderoso (ou todo-constituente) de Husserl, e que era, portanto, para se afastar dessa tradição idealista que ele escolheu essa denominação [‘Soi’]” (Magalhães, 2013, p. 57).

hermenêutica do si e como a reflexão sobre essa temática perpassa cada um dos estudos da obra. Por fim, encerraremos essas anotações sobre o itinerário filosófico trilhado por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, retomando alguns elementos do exame que ele faz das implicações ontológicas de uma hermenêutica do si.

1 HOMEM CAPAZ COMO TEMÁTICA DOMINANTE SUBJACENTE À HERMENÊUTICA DO SI

O pensamento de Paul Ricoeur foi marcado por uma investigação filosófica conduzida em várias direções. Como se sabe, cada obra do filósofo trata de uma temática bem delimitada e rigorosamente examinada em vista de se obterem conclusões precisas e circunscritas a um conjunto específico de problemas. A estratégia discursiva adotada por Ricoeur no decorrer de seu itinerário intelectual, de algum modo, esvaneceu a visão de uma unidade sistemática em seu pensamento. Quando o hermeneuta francês, em 1986, foi convidado a dar as *Gifford Lectures* na Universidade de Edimbourg, a questão que lhe foi proposta, naquela ocasião, versava exatamente sobre a existência de uma unidade em sua produção filosófica. Quinze anos depois – numa aula magistral dada na Universidade de Barcelona – Ricoeur confessaria que foi na contramão de suas preferências que ele teve que propor uma chave de leitura do conjunto de sua obra a seu auditório de Edimbourg (Jervolino, 2002, p. 81). De acordo com o próprio filósofo, as múltiplas questões que emergiram ao longo de seu percurso intelectual poderiam ser reagrupadas em torno da temática do homem capaz expressa pelo verbo modal “eu posso”:

[...] à primeira vista, minha obra é muito dispersa. Ela aparece assim porque cada livro se organiza em torno de uma questão limitada: o voluntário e o involuntário; a finitude e o mal; as implicações filosóficas da psicanálise; a inovação semântica em ação na metáfora viva; a reflexividade e seus estados. É somente nos últimos anos que eu pensei poder colocar a variedade dessas abordagens sob o título de uma problemática dominante: eu lhe dei como título, o homem agindo ou o homem capaz [...]. Inicialmente, é a potência de recapitulação do tema do homem capaz que me apareceu, por contraste com a aparência de dispersão de minha obra, como um fio condutor aparentado àquele que tanto admirei em Merleau-Ponty [...]: o tema do “eu posso” (Ricoeur *apud* Jervolino, 2002, p. 44).

A experiência do “eu posso” evocada por Ricoeur – de acordo com as análises merleau-pontyanas retomadas no exame do presente histórico em *Temps et Récit III* – caracteriza a inserção do sujeito agindo no mundo como raiz do “eu sou” (Ricoeur, 1985, p. 416 *et seq.*). Além disso, segundo essas mesmas análises, o “eu posso” assenta-se numa filosofia da carne que designa o corpo próprio como mediador entre o curso do vivido e a ordem do mundo, superando

a dicotomia entre a interioridade reflexiva e a exterioridade cósmica, entre o psíquico e o físico. É nessa descrição do “eu posso”, dependente de uma fenomenologia da existência, que Ricoeur (1990), em *Soi-même comme un autre*, vai apoiar a retomada das principais vertentes de seu pensamento consignadas em quatro registros fenomenológicos do agir humano: falar/fazer/narrar/imputar.

Na *Resposta a Ted Klein*, Ricoeur (1999) salienta que tentou alargar o sentido do “eu posso” para além da esfera da ação enquanto tal. Para o filósofo, as múltiplas utilizações do “eu posso” – poder de se autodesignar como locutor de suas próprias palavras; o poder de se autodesignar com agente de suas próprias ações; o poder de se autodesignar como protagonista na sua própria história de vida e o poder de se autodesignar como responsável de seus atos – tornam-no coextensivo à noção de si (Ricoeur, 1999, p. 216). Conforme esclarece Dosse (2017, p. 490):

Essa travessia do pronome reflexivo – o si [soi] – traduz bem a concepção de um *cogito* ferido que torna caduca a tentativa tradicional de apreensão interiorizada do “eu”. O sujeito enquanto pessoa não deixa de estar aí, mas se torna o ponto de chegada de uma demonstração que parte da terceira pessoa e das respostas à questão “quem?” nos domínios do discurso, da narração e da ação.

De fato, a problemática do si, tal qual Ricoeur discute em *Soi-même comme un autre*, emerge a partir do exame das várias modalidades do agir (falar, fazer, narrar, imputar) e é guiada por uma rede de interrogações organizadas em torno da questão “quem?” – Quem é o sujeito do discurso? Quem é o sujeito do fazer? Quem é o sujeito da narrativa? Quem é o sujeito da imputação moral? – cuja resposta é sempre o si. Sob essa ótica, promove-se um retorno reflexivo sobre o sujeito todas as vezes que se pretende responder a uma questão em “quem?” e não em “quê?” ou em “por quê?”, ou seja, o si emerge no fim de uma operação de fragmentação das formas de atribuição de identidade (Ricoeur, 1995, p. 94). Conforme assinala Ricoeur em sua autobiografia intelectual, todas essas questões colocadas sob a égide do “quem” “podem ser reformuladas no vocabulário da capacidade: capacidade de se designar como locutor, capacidade de se reconhecer como autor de suas ações, capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, capacidade de se imputar a responsabilidade de seus próprios atos” (Ricoeur, 1995, p. 110). Assim, será o exame de cada uma das figuras do homem capaz que tornará acessível uma hermenêutica fenomenológica do si².

² Ademais, conforme discutido em Cunha (2013), pode-se entender a temática do homem capaz ou do “eu posso” como o tênue fio que perpassa a obra ricoeuriana desde *Le Volontaire et l'involontaire* (onde o tema do “eu posso”

Na hermenêutica do si, elaborada por Ricoeur a partir da temática do homem capaz, isto é, a partir dos desdobramentos do “eu posso”, questões relativas à filosofia da linguagem, à filosofia da ação, à teoria narrativa e à filosofia moral são discutidas pelo viés de uma confrontação construtiva entre a abordagem analítico-objetiva e a abordagem reflexivo-subjetiva. Assim sendo, já no prefácio da obra gestada a partir das *Gifford Lectures* pronunciadas em Edimbourg, em 1986, e dos ensinamentos sobre ética dados na Universidade de Roma (La Sapienza) em 1987, nosso autor sustenta que um dos traços maiores da hermenêutica do si está relacionado com o desvio da reflexão pela análise (Ricoeur, 1990, p. 28). Em função disso, em *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur (1990) constrói sua argumentação a partir de uma concorrência que pouco a pouco se transforma em complementaridade entre a filosofia analítica e a hermenêutica. É o que se verifica nos quatro estudos iniciais da obra de 1990 nos quais o filósofo estabelece, a respeito de questões suscitadas pela filosofia da linguagem e pela filosofia da ação, uma confrontação construtiva com autores filiados à vertente analítica da filosofia contemporânea.

Nos dois primeiros estudos de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur (1990) apoia sua hermenêutica do si numa fenomenologia do homem capaz que se inicia pelo exame das capacidades implicadas pelo uso da palavra. Desse modo, Ricoeur assinala a prioridade do “poder dizer” entre as diversas figuras que ampliam o campo da descrição do si que se reconhece em suas capacidades, pois “melhor que os outros compartimentos de exercício do ‘eu posso’, o poder dizer se deixa atingir obliquamente, como convém a uma abordagem reflexiva” (Ricoeur, 2006, p. 110). Assim sendo, nas análises inaugurais da obra de 1990, o filósofo se propõe a extrair os contributos da confrontação entre semântica e pragmática no âmbito da filosofia da linguagem para uma hermenêutica do si, enfatizando a articulação entre a preocupação com a referência identificante e a preocupação com a reflexividade da enunciação³. Contudo, uma vez que o “eu”

aparece ligado à análise do projeto) até *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (onde o lembrar-se é colocado como um dos poderes do homem capaz). Na obra *Parcours de la reconnaissance*, mais exatamente na segunda seção do segundo estudo, Ricoeur (2004) oferece uma reflexão mais sistematizada sobre sua fenomenologia do homem capaz.

³ Na aproximação semântica, confrontando-se com Strawson, a pessoa emerge como um particular de base, isto é, como um desses particulares aos quais devemos nos referir quando falamos, tal qual o fazemos quando nos referimos aos demais componentes do mundo. Em suas análises, Ricoeur aponta como insuficientes as tentativas de se reduzir a função identificante da linguagem ao nível dos particulares de base, concluindo que “a pessoa ainda não é um si neste nível de discurso na medida em que ela não é tratada como entidade capaz de designar-se a si mesma. É uma das coisas a respeito das quais falamos, isto é, uma entidade à qual nos referimos” (Ricoeur, 1996, p. 170). Na abordagem pragmática, pondo em relevo o contexto de interlocução do qual o significado das proposições depende, o filósofo destaca o fato de que estamos implicados naquilo que enunciamos. Ao deslocar o foco do enunciado para a enunciação, Ricoeur sustenta que, por fim, “a questão será a de saber como o ‘eu-tu’ da interlocução se pode exteriorizar num ‘ele’ sem perder a capacidade de se designar a si mesmo, e como o

se autodesigna ancorado num corpo, isto é, como alguém capaz de agir, a análise ricoeuriana é remetida para o âmbito da ação. Para o filósofo, “a filosofia da ação é, em sua fase analítica, uma semântica das frases de ação e, em sua fase reflexiva, uma investigação dos modos de se dizer agente, de se reconhecer verbalmente autor de seus próprios atos” (Ricoeur, 1995, p. 95). Dessa forma, já no terceiro estudo de *Soi-même comme un autre*, confrontando-se com D. Davidson, Ricoeur (1990) aborda a face objetiva da teoria da ação religando-a ao exame de um evento ocorrido na realidade física resultante de uma causalidade psíquica observável. De acordo com o filósofo, esse tipo de análise opera um desvio pelo “quê” e pelo “porquê” da ação que oculta a questão “quem?”. As análises ricoeurianas salientam que a obliteração da questão “quem?” justifica a ausência – no âmbito de uma abordagem semântica da ação – de um exame da noção de “agente”. A partir de uma confrontação com Anscombe sobre a problemática da intenção, Ricoeur se esforça para mostrar a necessidade de se compreender a ação a partir do agente que age, ou seja, a partir da “orientação consciente” que alguém é capaz de imprimir às suas ações (Heleno, 2001, p. 228). Para tanto, tal qual em suas análises sobre a linguagem, Paul Ricoeur se propõe passar do plano semântico para o plano pragmático. Ele efetua essa transição pondo em evidência a implicação do agente na ação. Assim, no quarto estudo, precisamente intitulado “Da ação ao agente”, Paul Ricoeur vai mostrar que a atribuição a uma pessoa (adscrição⁴) faz parte do sentido da ação intencional. Servindo-se de Aristóteles para corrigir as concepções unilaterais defendidas por Davidson e por Anscombe, ele vai mostrar que “a adscrição consiste precisamente na reapropriação pelo agente de sua própria deliberação” (Ricoeur, 1990, p. 117). Contudo, o fenômeno da atribuição da ação a um agente é apenas, ressalva Ricoeur (1990, p. 137), uma determinação parcial da questão do si, donde a tese ricoeuriana de que a teoria da ação exerce apenas uma função propedêutica no âmbito de uma hermenêutica do si.

Os quatro primeiros estudos de *Soi-même comme un autre* (1990), aos quais acabamos de fazer referência, estão alicerçados, conforme já salientamos, em concepções oriundas da vertente analítica da filosofia com sua característica preocupação com o rigor e a objetividade da descrição, de tal forma que o conjunto desses estudos constitui o polo descritivo da interpretação do si. Ricoeur considera que a limitação maior dessa abordagem mais descritiva se localiza na

‘ele/ela’ da referência identificante pode interiorizar-se num sujeito que se diz ele mesmo” (Ricoeur, 1990, p. 56).

⁴ Conforme esclarece Ricoeur (2006, p. 113): “O termo ‘adscrição’ salienta o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do qual se diz também que ele a *possui*, que ela é ‘sua’, que ele se ‘apropria dela’. A adscrição visa, no vocabulário que ainda é o da pragmática do discurso, à capacidade de o próprio agente designar a si mesmo como aquele que faz ou fez. Ela faz a ligação do quê e do como ao quem”.

ocultação da dimensão temporal da ação e do si, donde a necessidade de se mudar de método filosófico a fim de se elaborar uma apropriada hermenêutica da dimensão temporal do si e do agir humano. Essa necessária adequação metodológica foi viabilizada pela retomada e pelo aprofundamento da teoria narrativa elaborada em *Temps et récit* (1985) e efetivou-se mediante o desenvolvimento da dialética entre ipseidade e mesmidade, segundo eixo temático da hermenêutica do si proposta por Ricoeur.

Entretanto, conforme afirma Heleno (2001, p. 231):

Ao retomar *Temps et Récit*, Ricoeur quer agora deslocar o “pôr em intriga” que sintetizava o agir humano para o campo das personagens. Doravante, é a identidade da personagem enquanto dialética entre a mesmidade e a ipseidade que o preocupa. Se o modelo da concordância/discordância tinha sido útil para a compreensão do agir humano, originando uma “síntese do heterogêneo”, o propósito é agora o de mostrar que a narrativa permite fixar a personagem como uma *singularidade* (concordância) ao mesmo tempo em que vários tipos de *ruptura* não cessam de a ameaçar (discordância).

Assim sendo, a dialética entre mesmidade e ipseidade, ao propor o desvio pela questão da identidade narrativa, evidencia que o sujeito da ação narrada é o que ele fez e sofreu. O exame do poder de se narrar – empreendido por Ricoeur (1990) nos estudos 5 e 6 de *Soi-même comme un autre*, dos quais faremos um exame mais acurado no próximo tópico deste artigo, ressaltando o quanto a teoria narrativa da identidade funciona como pivô no conjunto da obra publicada em 1990 ao propiciar a transição da teoria da ação para a teoria ética – permitiu que o filósofo francês integrasse os resultados de seus trabalhos anteriores sobre a narrativa no vasto círculo das capacidades humanas, isto é, permitiu que ele fizesse da narratividade uma das dimensões constitutivas do homem capaz. Em suma, Ricoeur colocou na terceira posição de sua fenomenologia do homem capaz a problemática da identidade pessoal ligada ao ato de narrar.

Todavia, considerando que devemos ultrapassar o nível narrativo para entrarmos no polo prescritivo da hermenêutica do si, nos estudos 7-9 (denominados de “pequena ética”) o filósofo defende a necessidade de uma mediação entre ética (bom) e moral (obrigatório), porém sem deixar de propor o primado da visada ética – visada da “vida boa” com e para o outro em instituições justas⁵ – em relação à imprescindível passagem dos projetos de felicidade pelo “crivo

⁵ Na primeira parte do artigo *Abordagens da pessoa*, Ricoeur (1996) esclarece o sentido de cada uma das expressões componentes da intenção ética. Primeiramente, ele destaca que a “visada da ‘vida boa’” refere-se à aspiração a uma vida realizada (cuja expressão completa se dá pelo seguinte voto: “Ah! Se eu pudesse viver bem, sob o horizonte de uma vida realizada, e, nesse sentido, feliz!”), o que inscreve a ética na profundidade do desejo, sublinhando o caráter de anseio, de optativo, anterior a todo imperativo (Ricoeur, 1996, p. 164). Assinalando que só existe um sujeito responsável quando se pode estimar a si mesmo como sendo capaz de agir intencionalmente

da moral”⁶, entendida como o domínio dos imperativos, das normas e das proibições. Ademais, conforme assinala Michel (2006, p. 77), é no âmbito da análise das determinações éticas e morais da ação que se consolida a introdução do referencial intersubjetivo na argumentação ricoeuriana e se prepara o exame das várias nuances que enriquecem a ideia de alteridade: o outro como corpo-próprio; o outro enquanto outrem (interlocutor no plano do discurso ou protagonista/antagonista no plano da ação) e o outro enquanto foro interior/consciência moral (Ricoeur, 1990, p. 369 *et seq.*). É a partir do exame da terceira figura do outro (foro interior/consciência moral) que se dá o retorno do si a si-mesmo. Todavia, segundo Ricoeur (1995, p. 77), é como um outro que o si retorna a si-mesmo.

A análise das determinações ético-morais da ação, além de conduzir à “compreensão de si mesmo como um outro”, desvelando, dessa forma, a dialética existente entre a ipseidade e a alteridade como terceiro eixo temático da hermenêutica do si (Ricoeur, 1990, p. 28), abre também novos horizontes para uma fenomenologia do homem capaz doravante centrada na capacidade de reconhecimento da responsabilidade como expressão mais apropriada da noção de imputabilidade que acrescenta à adscrição a ideia “de poder assumir as consequências de seus atos,

e de inserir suas intenções no curso dos acontecimentos do mundo por meio de iniciativas, Ricoeur propõe como elemento ético da aspiração à “vida boa”, a noção de “estima de si”. O si, ao qual se dirige a estima, enquanto termo reflexo de todas as pessoas gramaticais, possibilita que o tu e o ele também se designem como autores de intenções e iniciativas no mundo, isto é, como portadores de estima de si, tal qual eu mesmo (Ricoeur, 1996, p. 165). Em seguida, Ricoeur assinala que o segundo termo da intenção ética marcado pela expressão “*com e para o outro*” aponta para o necessário movimento do si na direção do outro. Mesmo aceitando o valor das análises de Lévinas que acentuam a força da interpelação ética do si pelo outro, para Ricoeur, a relação do si com o seu outro se dá na busca de uma igualdade moral pelas diversas vias do reconhecimento, cuja mola secreta é a reciprocidade, de tal modo que para o filósofo: “a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante de outro” (Ricoeur, 1996, p. 165). Por fim, o filósofo analisa o “*almejo de viver em instituições justas*”. Sustentando ser legítimo conceber toda instituição como um esquema de distribuição de direitos e deveres, obrigações e encargos, vantagens e desvantagens, responsabilidades e honras, Ricoeur evocando, evidentemente, a análise aristotélica da justiça distributiva, insere no âmbito institucional a possibilidade de uma relação com o outro que não goza da intimidade própria das relações de amizade, mas que é marcada pelo “cada um” de uma distribuição justa. Este “cada um”, embora irredutível ao *outrem*, não é um anônimo, mas uma pessoa distinta, com a qual só entro em contato pelos canais da instituição.

⁶ Segundo as análises ricoeurianas, a transição entre ética (teleológica) e moral (deontológica) se impõe devido às situações de conflito e violência. Partindo da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da vertente deontológica que se define neste texto, Ricoeur defende a necessidade de “esclarecer o que se entende por vontade, liberdade, dever, autonomia e fins para que a própria ética possa sair enriquecida e fortalecida por intermédio da reflexão sobre a moral” (Heleno, 2001, p. 232). Contudo, o exame que Ricoeur faz da moral kantiana leva-o a questionar a proposta de universalização da máxima como critério seguro da legitimidade e da validade moral de uma ação. Para Ricoeur, em suma, ao universalizar-se a máxima corre-se o risco de se perder o respeito pelos outros enquanto seres diferentes, isto é, a pluralidade das pessoas pode ser obliterada pela ideia de humanidade (Ricoeur, 1990, p. 308). São as dificuldades inerentes ao exercício do critério de universalização das máximas que conduzem do nível abstrato da obrigação ao nível concreto da sabedoria prática, isto é, do formalismo do imperativo categórico à premência de se decidir em situações concretas, singulares e de incerteza. No âmbito de uma sabedoria prática, Ricoeur reencontra as fórmulas de conselho, de deliberação em comum e de tomada de decisão em situação que Aristóteles colocou sob a égide da *Phronesis*.

particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual o outro é considerado vítima” (Ricoeur, 2006, p. 119). Ao salientar a alteridade implicada no dano ou no prejuízo, a ideia de responsabilidade retira a imputabilidade do registro meramente jurídico (declarar-se autor responsável pelos efeitos conhecidos e previsíveis de sua ação) e a articula aos cuidados do agente para com o que é vulnerável e frágil, incluindo a vulnerabilidade futura do homem e de seu ambiente⁷.

2 A IDENTIDADE NARRATIVA COMO PIVÔ DO GIRO ÉTICO DA HERMENÊUTICA DO SI

No âmbito de uma apresentação geral da hermenêutica do si que Ricoeur (1990) elabora em *Soi-même comme un autre*, tendo ressaltado a fenomenologia do homem capaz que lhe subjaz, vamos agora nos deter na noção de identidade narrativa que serve de pivô para o giro dessa hermenêutica na direção de uma ética e, na sequência, para a busca de uma ontologia do agir humano.

Cabe lembrar, de início, que o primeiro encontro de Ricoeur com o tema da identidade narrativa se dá nas conclusões de *Temps et récit III* (Ricoeur, 1985), quando do questionamento acerca da existência de uma experiência fundamental capaz de integrar os dois modos narrativos analisados por ele ao longo daquela obra⁸. Para o filósofo, no nível da pessoa individual ou de uma comunidade histórica, a resposta a esse questionamento é a identidade obtida por meio da narrativa que responde à questão: “quem fez tal ação?” ou “quem é seu autor/agente?”. Retomando H. Arendt, segundo a qual responder à questão “quem?” implica narrar a história de uma vida, Ricoeur (1985, p. 443) assinala que a história narrada diz o *quem* da ação, de tal forma que “a identidade do quem não é outra senão uma identidade narrativa”. Assim sendo, a

⁷ Nos estudos *Quem é o sujeito do direito?*, *Conceito de responsabilidade. Ensaio de análise semântica e Autonomia e vulnerabilidade*, publicados em *O justo I e II*, Ricoeur (2008a, 2008b) demonstra em que medida as ideias de capacidade e imputabilidade ganham novo valor quando aproximadas da ideia de justo e, recolocadas no trajeto da vontade de vida boa, tornam-se pressuposições antropológicas complementares de uma reflexão ética sobre a justiça.

⁸ *Temps et récit* (Ricoeur, 1985) é uma obra imprescindível para a compreensão do projeto filosófico de Paul Ricoeur, dado que ela funciona como uma espécie de dobradiça no conjunto da produção intelectual desenvolvida pelo filósofo francês, pois, por um lado, por meio da noção de “inovação semântica”, se articula à perspectiva poética desenvolvida em *La métaphore* (1975) vive e, por outro, por meio da noção de “identidade narrativa” se articula à perspectiva prática desenvolvida em *Soi-même comme un autre* (1990). Para uma introdução à leitura de *Temps et récit* a partir de sua articulação com a concepção semântica da imaginação elaborada por Ricoeur em seus estudos sobre os enunciados metafóricos pode-se ler o artigo *O contributo da teoria ricoeuriana da tríplice mimesis para uma concepção semântica da imaginação* (Cunha, 2022). No referido artigo, com o intuito de se evidenciarem as especificidades do funcionamento da imaginação semântica no domínio da narrativa, empreende-se uma análise do modelo de articulação entre a experiência aporética do tempo e a inteligibilidade narrativa que Ricoeur denomina de ‘tríplice mimese’.

identidade própria de indivíduos e comunidades é construída pelo acolhimento de relatos que ancoraram a história efetiva de ambos. Ou seja, na esfera da subjetividade individual, tal qual a experiência psicanalítica põe em relevo⁹, uma pessoa se reconhece na história que conta sobre si mesma; no âmbito da história das culturas e das mentalidades, tal qual a história bíblica de Israel o atesta, um povo torna-se uma comunidade histórica com um nome próprio, em parte, devido à recepção dos textos que ele mesmo produziu e que conservam os testemunhos dos eventos fundadores de sua própria história. Contudo, o próprio Ricoeur o reconhece, a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas. Assim como existe a possibilidade de compor várias intrigas a partir dos mesmos incidentes, igualmente é possível tramar intrigas diferentes e até mesmo opostas acerca da própria vida. Diante disso, pode-se conceber que a identidade narrativa está inserida num contínuo processo de construção e reconstrução. Ainda no âmbito de sua primeira aproximação à concepção narrativa de identidade, Paul Ricoeur acrescenta que tal concepção, uma vez que repousa sobre uma estrutura temporal resultante da composição poética de um texto narrativo, pode ser apresentada como uma saída para o seguinte dilema: ou se postula um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados; ou assume-se, seguindo Hume e Nietzsche, que este sujeito idêntico é apenas uma ilusão substancialista¹⁰. É a partir desse ponto que essas brilhantes intuições a respeito da concepção narrativa de identidade serão retomadas e aprofundadas por Ricoeur em textos posteriores¹¹. No início de um artigo dedicado a essa importante temática, Ricoeur (1988, p. 296) assinala:

Desde a publicação de *Temps et Récit* III, eu tomei a medida das dificuldades consideráveis associadas à questão da identidade enquanto tal. Eu adquiri agora a convicção que uma defesa mais forte e mais convincente pode ser proposta em favor da identidade narrativa, se puder ser mostrado que essa noção e a experiência que ela designa contribuem para a resolução das dificuldades relativas à noção de identidade

⁹ De acordo com Ricoeur (1985, p. 444), a psicanálise “é um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa”. Um aprofundamento dessa tese ricoeuriana pode ser encontrado em Gilbert (2001).

¹⁰ Pode-se dizer que a noção de identidade narrativa, em última instância, revela o esforço do filósofo em abordar de maneira não subjetivista a questão da identidade. Nesse sentido, o uso do si reflexivo, acenando para a tentativa ricoeuriana de evitar o uso do vocabulário do sujeito historicamente marcado pelo imperialismo do “eu”, leva Ricoeur a distanciar-se da tradição idealista que funde as filosofias do sujeito em “primeira pessoa” (Descartes, Kant e Husserl) com o idêntico enquanto imutável. Ricoeur propõe então um outro sentido de identidade, não mais marcado pela existência de um substrato imune às transformações. Trata-se do idêntico enquanto aquele que, apesar de suas próprias transformações, mantém-se numa obrigação. Idêntico é então o *ipse*, que responde à questão “quem eu sou?”.

¹¹ O tema da identidade narrativa é retomado por Ricoeur (1988) no artigo *L’identité narrative* publicado na *Revue Esprit*; no quinto estudo – “L’identité personnelle et l’identité narrative” – de *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990) e na primeira parte – “L’identité narrative et la dialectique de l’ipséité et la mêmété” – do sexto estudo desta mesma obra.

peçoal, tal como ela é atualmente discutida em amplos círculos filosóficos, em particular na filosofia analítica de língua inglesa.

Para o filósofo, as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam de uma falta de distinção entre dois usos principais do termo identidade: identidade como mesmidade (identidade-idem) e identidade como idêntico a si mesmo (identidade-ipse). De acordo com a proposta defendida por Ricoeur, a mesmidade não se confunde com a ipseidade, embora exista uma zona de convergência entre ambas. A determinação desta zona de recobrimento entre identidade-idem e identidade-ipse será de grande importância na análise ricoeuriana do problema da identidade pessoal (Ricoeur, 1988, p. 296).

Em vista disso, Ricoeur apresenta primeiramente uma análise conceitual da identidade-idem. A partir das categorias kantianas, ele aponta as componentes principais da mesmidade (Ricoeur, 1988, p. 296-297; 1995, p. 1; p. 40 *et seq.*): 1) *identidade numérica*: a partir da experiência de duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável, trata-se de reidentificar o mesmo, isto é, reconhecer que se trata de uma e mesma coisa (unicidade) e não duas ou mais (pluralidade); 2) *identidade qualitativa*: nas experiências em que a reidentificação do mesmo suscita hesitação, dúvida ou contestação, apela-se para a semelhança extrema entre duas ocorrências, a partir da qual pode haver uma substituição entre ambas sem perda semântica, isto é, tais ocorrências são de uma mesma pessoa e não de alguém diferente dela; 3) *identidade-continuidade ininterrupta no desenvolvimento de um ser entre o primeiro e o último estágio de sua evolução*: diante de experiências nas quais a grande distância no tempo enfraquece o critério de similitude (semelhança extrema), inserindo fatores de descontinuidade no processo de identificação, faz-se necessário apelar para uma série ordenada de discretas mudanças que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança sem a destruir (ex. o retrato de nós mesmos em idades sucessivas); 4) *identidade-permanência no tempo*: a ameaça que o tempo representa para a identidade só é debelada quando se coloca na base da similitude e da continuidade ininterrupta um princípio de permanência no tempo que se aproxima da ideia de estrutura que subsiste às mudanças. Para Ricoeur (1995, p. 142-143), “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”.

A permanência no tempo, segundo Ricoeur, é a zona de convergência entre mesmidade e ipseidade. Assim, o problema que se lhe apresenta é o de demonstrar como se dá essa intersecção. Para tanto, faz-se necessário inicialmente entender que a ipseidade implica uma permanência no tempo não redutível à determinação de um substrato (questão “que?”), mas ligada à questão

“quem?”, ou seja, que ela implica uma forma de permanência no tempo que responda à questão “quem sou eu?”, e não à questão “que sou eu?” (Ricoeur, 1988, p. 298). A partir desse pressuposto, Ricoeur passa a examinar então dois modelos de permanência no tempo nos quais mesmidade e ipseidade interagem: o caráter e a promessa.

Embora inicialmente ressalte que o caráter, enquanto “conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”, apresenta uma natureza imutável, designando assim de modo emblemático a mesmidade da pessoa (Ricoeur, 1995, p. 144 *et seq.*), Ricoeur (1990), em *Soi-même comme un autre*, uma vez que procura interpretar o caráter em função de seu lugar na problemática da identidade, questiona a imutabilidade do mesmo, e propõe que se evidencie sua dimensão temporal, compreendendo-o como o “conjunto das disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (Ricoeur, 1995, p. 146). Assim, seja enquanto hábito (que confere ao caráter uma permanência no tempo que Ricoeur interpreta como sendo o recobrimento do *ipse* pelo *idem*), seja enquanto conjunto das identificações adquiridas (que integra, aos traços do caráter, as preferências, apreciações e estimações, ou seja, os aspectos valorativos), o caráter, como conjunto das disposições duráveis, revela que “não podemos pensar até o fim o *idem* da pessoa sem o *ipse*, mesmo quando um recobre o outro” (Ricoeur, 1995, p. 147), de tal modo que paradoxalmente “a identidade do caráter exprime uma certa aderência do *o quê?* ao *quem?*. O caráter é verdadeiramente “o quê?” do “quem” (Ricoeur, 1995, p. 147).

O outro modelo de permanência no tempo analisado por Ricoeur é o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada, ou seja, é o modelo da promessa. Em oposição ao que ocorre com o caráter, a palavra mantida afirma uma manutenção de si que não se deixa inscrever no “que”, mas unicamente no “quem” (Ricoeur, 1995, p. 148), revelando uma conjunção fundamental entre a questão da permanência no tempo e a do si, na qual ipseidade e mesmidade deixam de coincidir. Uma vez que o *ipse* coloca a questão de sua identidade sem a ajuda e o apoio do *idem*, dissolvem-se assim todos os equívocos relativos à problemática da identidade pessoal. No entanto, ressalta Ricoeur, a oposição entre mesmidade do caráter e manutenção de si na promessa abre um intervalo de sentido, que só pode ser preenchido por uma mediação de ordem temporal.

A explicitação, que acabamos de fazer, desses dois modelos de permanência no tempo oferece uma contextualização para a dupla tese enunciada por Ricoeur (1988, p. 298): “a primeira é que a maior parte das dificuldades que afligem a discussão contemporânea sobre a identidade pessoal resulta da confusão entre duas interpretações da permanência no tempo; a segunda é que a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias concernentes à identidade pessoal”.

No que tange à primeira tese acima apresentada, mais do que se deter numa revisão dos questionamentos do postulado da substancialidade do eu, desde Locke e Hume (Ricoeur, 1995, p. 150-155), o filósofo opta por enfrentar as críticas à crença num princípio de identidade pessoal que Derek Parfit desenvolve em *Reasons and persons*¹². Embora se contraponha à perspectiva defendida nessa obra, Ricoeur tem uma razão importante para levar a sério o seu autor: o uso sistemático que ele faz dos *puzzling-cases* (casos embaraçantes) tirados da ficção científica¹³. A partir dessa estratégia, Parfit pretende fazer aparecer o caráter ilusório do princípio de identidade pessoal. Para o autor de *Reasons and persons* (Parfit 1986), a existência pessoal se resume à existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência de uma série de acontecimentos físicos e mentais ligados a eles. Desse modo, a identidade, objetivamente examinada, reduz-se a um processo psicofísico que não se apoia num substrato que se chamaria “eu”. Tornando ilusória a importância que se atribui à identidade pessoal, a teoria de Parfit desemboca numa despossessão do eu, ou numa indiferença em relação ao eu¹⁴. Entretanto, interroga Ricoeur (1990, p. 166), “um

¹² Para Ricoeur, a importância dessa obra de Parfit situa-se no fato de ela tirar todas as consequências de uma metodologia que autoriza apenas uma descrição impessoal da problemática da identidade. Assim, de acordo com esse ponto de vista reducionista, o que se convencionou denominar de “identidade pessoal” consiste somente numa série de fatos particulares que podem ser descritos sem pressupor até mesmo a existência da pessoa. Para Parfit, enfim, a identidade pessoal não é o que importa. De acordo com esse posicionamento, ainda que sejamos entidades existindo separadamente (isto é, distinta de nosso cérebro, de nosso corpo e de nossas experiências), a identidade pessoal é apenas um “fato suplementar” (Ricoeur, 1988, p. 299). Parfit é então um temível adversário da tese ricoeuriana da identidade narrativa, uma vez que, além de se colocar exclusivamente no plano da mesmidade, excluindo toda a dialética possível entre identidade-idem e identidade-ipse, ele critica radicalmente as crenças ordinariamente subjacentes à reivindicação da identidade pessoal, a saber: 1) a existência separada de um núcleo de permanência definidor da identidade; 2) a convicção de que sempre é possível dar uma resposta determinada referente à existência de tal permanência, isto é, que a questão da identidade é sempre determinável; 3) a importância da resposta à questão da identidade para que a pessoa reivindique o *status* de sujeito moral (Ricoeur, 1990, p. 156).

¹³ Embora sejam experiências irrealizáveis do ponto de vista técnico, os *puzzling-cases* de Parfit são inteiramente concebíveis e baseiam-se em três experimentações imaginárias: o transplante de cérebro, a bissecção do cérebro e a fabricação de uma réplica do cérebro. Ricoeur se detém num caso de teletransporte apresentado por Parfit, resumindo-o assim: “Suponhamos que seja feita de meu cérebro e de toda informação contida no restante de meu corpo uma réplica tão exata que ela seja indiscernível de meu cérebro e de meu corpo reais. Suponhamos que minha réplica seja enviada à superfície de algum planeta e que eu seja “teletransportado” ao encontro de minha réplica. Suponhamos que no decorrer da viagem meu cérebro seja destruído e eu não encontre minha réplica ou ainda que unicamente meu coração seja danificado e que eu encontre minha réplica intacta, a qual me promete cuidar de minha família e de minha obra depois de minha morte” (Ricoeur, 1988, p. 300). Diante da situação descrita acima, a questão embaraçosa, num e noutro caso, é saber se se sobrevive na réplica. De acordo com Ricoeur, Parfit, considerando o cérebro “o lugar privilegiado das ocorrências nas quais a pessoa é mencionada, sem que sua existência distinta seja explicitamente reivindicada”, Ricoeur (1990, p. 162), defende que é impossível decidir se se sobrevive ou não. Por sua vez, para Parfit, a indecidibilidade da resposta a esse *puzzling-case* aponta para a vacuidade da questão da identidade. De tal forma que, dentro dessa perspectiva, a busca de uma fórmula estável da identidade deixa então de ser algo importante.

¹⁴ O pano de fundo da proposta de Parfit, segundo observa Ricoeur (1990, p. 164), é “o problema da *racionalidade* da escolha ética colocada pela moral utilitarista predominante no mundo de língua inglesa”. Crítico da versão mais egoísta dessa moral, Parfit propõe que nos preocupemos menos com nós mesmos e que nos interessemos mais pelas experiências em si mesmas do que com a pessoa que as tem. Lutando contra o egotismo que alimenta

momento de desapossamento de si não é essencial à autêntica ipseidade?”. Assim, para o filósofo, “o que a reflexão moral de Parfit provoca é finalmente uma crise *interna* à ipseidade”. Contudo, essa situação de crise da ipseidade não poderia conduzir a uma descoberta mais profunda do si? Essa questão já nos coloca na rota das análises ricoeurianas dos contributos da identidade narrativa para a constituição do si que apresentamos como conclusão deste tópico.

De acordo com a segunda parte da tese ricoeuriana mencionada no final do penúltimo parágrafo, a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias concernentes à identidade pessoal. Ou seja, a despeito das dificuldades explicitadas por Parfit de se achar um substrato identificativo, Ricoeur defende que a narrativa tem a virtude de manifestar a identidade pessoal. Diante disso, a primeira preocupação do filósofo é a de sustentar que a narratividade oferece uma solução alternativa à questão da identidade. Para tanto, inicialmente, Ricoeur (1990, p. 167) procura mostrar “como o modelo específico de conexão entre acontecimentos que constitui o *pôr em intriga* permite integrar à permanência no tempo aquilo que parece ser o contrário sob o regime da identidade-mesmidade, a saber, a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade, a instabilidade”.

Para Paul Ricoeur, uma compreensão narrativa da identidade pessoal pode ser elaborada tendo como parâmetro a constituição da identidade do personagem no âmbito dos textos literários. Por sua vez, a inteligibilidade da identidade do personagem ocorre mediante a transferência para ele da operação de intriga primeiramente aplicada à ação narrada. Essa derivação da identidade do personagem a partir da identidade no plano da intriga, já acenada em *Temps et récit* (1985), é explicitada no início do sexto estudo de *Soi-même comme un autre* (1990). Nas linhas aí dedicadas a esse tópico, após mostrar como a concordância-discordante própria de toda composição narrativa desenvolve um conceito completamente original de identidade dinâmica que concilia a dispersão episódica do que é narrado e o poder de unificação desenvolvido pela configuração narrativa¹⁵, Ricoeur (1990, p. 170) assinala que “o passo decisivo em direção de uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando passamos da ação ao personagem”. Em seguida, tendo examinado o modo pelo qual a teoria narrativa explica a correlação entre ação e personagem, Ricoeur (1990, p. 171-175) defende que resulta dessa mesma correlação uma dialética *interna* ao personagem (o personagem tem uma

a tese do interesse próprio, Parfit defende que “as razões válidas da escolha ética passam pela dissolução das falsas crenças sobre o estatuto ontológico das *pessoas*” (Ricoeur, 1990, p. 164).

¹⁵Para uma análise mais pormenorizada pode-se ler com proveito “O texto como identidade dinâmica” publicado na obra *A hermenêutica bíblica* (Ricoeur, 2007).

identidade singular retirada da totalidade temporal de sua vida que, por sua vez, é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam), que é o exato corolário da dialética de concordância e de discordância desenvolvida pela intriga da ação. Em suma, dado que a intriga sintetiza o heterogêneo dos acontecimentos narrados, e como esses acontecimentos são essencialmente ações humanas, a intriga tem como efeito identificar personagens que são os atuantes dessas ações. Assim, há um entrelaçamento da história narrada com as qualidades ou características das personagens que agem na história, de tal modo que a personagem passa a refratar em si a dialética da concordância-discordância que define a intriga. Desse modo, não existe uma identidade narrativa do personagem indistinta das experiências que este faz na sua história, ou seja, é a identidade da história que constitui a unidade do personagem.

Ainda com a preocupação de sustentar a tese segundo a qual a narratividade oferece uma solução alternativa à questão da identidade, Ricoeur (1990, p. 168) procura mostrar que a dialética do personagem, engendrada pela transposição da noção de *pôr em intriga* da ação aos personagens da narrativa, é claramente uma dialética entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade. Considerando que mesmidade situa-se do lado do caráter, representando um polo de estabilidade e de constância, e que a ipseidade, enquanto livre manutenção de si, um polo de inovação e imprevisibilidade, o desafio, de acordo com o filósofo, é “mostrar como a dialética do personagem vem inscrever-se no intervalo entre esses dois polos da permanência do tempo para fazer mediação entre eles” (Ricoeur, 1990, p. 176). Para dar conta desse desafio, Ricoeur recorre às *variações imaginativas* da identidade, não só toleradas, mas engendradas pela própria narrativa. Nesse sentido, para o filósofo francês:

[...] a literatura revela-se um vasto laboratório para experiências de pensamento onde são postos à prova da narrativa os recursos de variação da identidade narrativa. O benefício dessas experiências de pensamento é tornar manifesta a diferença entre as duas significações da permanência no tempo, fazendo variar a relação de uma com a outra. Na experiência cotidiana, tem-se dito que elas tendem a se recobrir e a se confundir; [...] Na ficção literária, o espaço de variação é imenso. Numa extremidade, o personagem é um caráter identificável e reidentificável como mesmo: é quase o estatuto do personagem dos contos de fadas e do folclore. Quanto ao romance clássico [...] podemos dizer que explorou o espaço intermediário de variação onde, através de transformações do personagem, a identificação do mesmo decresce sem desaparecer. Aproximamo-nos do polo inverso com o romance dito de aprendizagem e, mais ainda, o romance do movimento de consciência. A relação entre intriga e personagem parece então inverter-se [...] [de tal modo que] a identidade desse último, escapando ao controle da intriga e de seu princípio de ordem, é posta verdadeiramente à prova. Alcança-se desse modo o polo extremo de variação, onde o personagem deixou de ser um caráter (Ricoeur, 1990, p. 176).

Por meio do recurso à variação imaginativa da identidade promovida pela narrativa, Ricoeur, conforme acabamos de verificar, mostra como a identidade-ipseidade percorre um espectro de significações desde uma extremidade onde ela recobre a identidade do mesmo, simbolizado pelo fenômeno do caráter, até outro extremo onde dela se dissocia inteiramente¹⁶. Assim sendo, pergunta Ricoeur (1990, p. 195): “onde se situa finalmente a identidade narrativa nesse espectro de variações entre o polo da ipseidade-mesmidade do caráter e o polo de pura ipseidade da manutenção de si?”. Para o filósofo, a resposta é clara: o lugar da identidade narrativa aparece como o meio-termo entre a mesmidade (o caráter) e ipseidade (a manutenção de si) (Ricoeur, 1995, p. 196). A identidade narrativa coloca em relação dialética as duas polaridades constitutivas da identidade pessoal.

Essas observações extraídas da esfera narrativa incidem no domínio da refiguração do si cotidiano e concreto. Conforme Paul Ricoeur, no trajeto da aplicação da literatura à vida ocorre uma transposição da dialética do *idem* e do *ipse* para o âmbito da exegese de nós mesmos. Nessa transposição reside a virtude purgativa das experiências de pensamento operacionalizadas pela literatura, não só no plano da reflexão teórica, mas também no plano existencial. Nesse sentido, a narrativa, mesmo quando é fictícia, e não fala diretamente de seu leitor, nunca é neutra, já que a leitura que se pode fazer dela é, na verdade, uma reescrita na qual o leitor se identifica identificando-se com o autor ou com os personagens do texto. De acordo com o que acaba de ser assinalado, o processo mimético inerente à narrativa não implica apenas uma refiguração do real, mas também a possibilidade de transposição da identidade do personagem da narrativa à identidade pessoal do leitor. Desse modo, uma das finalidades da narrativa é retornar à vida mesma e transformar as identidades pessoais.

Por fim, pode-se perguntar: qual o ganho principal deste exame da identidade narrativa

¹⁶De acordo com a análise ricoeuriana, é no ponto extremo desse processo de variação imaginativa acima descrito que emergem os casos embaraçantes propostos pelas ficções literárias acerca da perda de identidade-mesmidade do personagem. Para ilustrar essa situação extrema de perda da identidade do personagem, Ricoeur evoca a obra *O homem sem qualidades*, de R. Musil. Segundo a análise de Ricoeur, um dos efeitos do eclipse da identidade do personagem nesse romance corresponde à gradativa decomposição da forma narrativa, a ponto de essa obra literária se transpor para a vizinhança do ensaio (Ricoeur, 1990, p. 177). Esses casos-limites da ficção literária, em que a ipseidade torna-se desprovida do suporte da mesmidade, apontam para as situações extremas em que a questão da identidade pessoal se torna confusa, inominável e até mesmo indecifrável e constitui ocasião propícia para um confronto com os *puzzling cases* de D. Parfit. A comparação feita por Ricoeur entre os casos-limites da ficção literária e os *puzzling cases* da ficção científica revela que os primeiros são variações imaginativas sobre uma invariante: a condição corporal vivida como mediação existencial entre o si e o mundo. Nesse sentido, as ficções literárias têm por horizonte incontornável a nossa condição terrestre, isto é, o nosso ser-no-mundo. Já nos casos embaraçantes oriundos da ficção científica ocorre exatamente o contrário: a condição corporal e terrestre, intransponível para as ficções literárias, torna-se a variável afetada pelas manipulações imaginárias do cérebro. Nesse sentido, de acordo com Ricoeur, a ficção científica viola a condição existencial sob a qual existem regras, leis, fatos.

para as análises ricoeurianas desenvolvidas em *Soi-même comme un autre*? Para se encaminhar uma resposta a esse questionamento, antes de tudo, deve-se ter em mente que, além de aproximar a poética da narrativa da problemática do si – vinculando a hermenêutica do si ao processo de apropriação por um sujeito real (no caso o leitor) das significações vinculadas ao personagem de uma ação fictícia, mediante a exposição às variações imaginativas acerca da identidade do personagem, que se tornam variações imaginativas sobre si mesmo – a identidade narrativa também fornece um suporte estável para a salvaguarda da possibilidade de imputação moral¹⁷, já que, na perspectiva ricoeuriana, o que possibilita reunir a multiplicidade das experiências vividas não é uma “substância”, uma “alma” ou um “puro eu”, mas a inteligibilidade que damos à narrativa de nossa vida. Ou seja, para o filósofo, é quando se exprime sob a forma de uma identidade narrativa governada pela dialética da concordância-discordante que a identidade pessoal pode se salvar do caos, da multiplicidade e da dissonância, já que ganha um sentido, uma inteligibilidade e uma unidade (Michel, 2006, p. 83). Assim sendo, a noção de identidade narrativa é importante por favorecer a articulação da hermenêutica do si com a questão ética. No cômputo geral, a identidade narrativa funcionaria como o pivô do giro ético que Ricoeur dá à sua hermenêutica do si. Em outros termos, se Ricoeur (1990), em *Soi-même comme un autre*, faz da ética o horizonte inultrapassável de toda hermenêutica do si, isso só é possível devido à análise prévia que ele faz da identidade narrativa, uma vez que essa noção propicia a superação da oposição entre descrição (fato) e prescrição (valor)¹⁸. Enfim, graças à temática da identidade narrativa, Ricoeur pôde consolidar uma hermenêutica do si, cujo fecho é a sua “pequena ética”, de tal modo que, conforme sustenta Mongin (1994), a identidade narrativa é uma componente conceitual indispensável à constituição de uma ética em Paul Ricoeur.

¹⁷ Como vimos mais acima, Ricoeur não aceita o esvaziamento da questão da identidade promovida por Parfit, ou seja, ele não se alinha com a empreitada radical de nadificação da identidade pessoal promovida por esse autor e pela corrente de pensamento que ele representa. A razão dessa recusa situa-se no fato de essa perspectiva impossibilitar a responsabilidade individual. Daí todo esforço ricoeuriano para encontrar um suporte estável para salvar da derrocada a possibilidade de imputação moral. Como sustenta Johan Michel (2006), mais do que na moldura fenomenológica do corpo-próprio, foi nos recursos da narrativa que Ricoeur procurou construir um princípio de permanência que servisse de suporte para a identidade pessoal e, por conseguinte, para imputação moral.

¹⁸ Na opinião de Johan Michel (2006, p. 90) – devido aos limites da teoria narrativa ricoeuriana, calcados na diferença mesma entre narrativa e vida (O que pode assegurar que o sentido narrativo corresponde realmente ao vivido, uma vez que a narrativa de uma vida é um discurso no qual podem se alojar mentiras, justificações e dissimulações e uma vez que as reconstruções narrativas não cessam de se modificar ao longo da vida?) – “o modelo narrativo de Ricoeur se mostra mais prescritivo que descritivo, mais próximo de uma ética narrativa que de uma teoria narrativa geral”.

3 A ATESTAÇÃO COMO O “MODO ALÉTHICO TÍPICO” E “MOT DE PASSE” DA HERMENÊUTICA DO SI

Tendo já destacado a antropologia do homem capaz que subjaz à hermenêutica do si, os principais eixos temáticos que a constituem e a função prática da identidade narrativa como o pivô do giro da hermenêutica do si na direção da ética e da ontologia do agir humano, vamos agora ressaltar a importância da noção de atestação¹⁹ como o modo veritativo apropriado a uma hermenêutica do si, ressaltando como essa noção intervém, implícita ou explicitamente, em cada uma das quatro camadas constitutivas do “eu posso”, isto é, em cada um dos registros fenomenológicos do agir humano (falar/fazer/narrar/imputar) destacados por Ricoeur.

Conforme sublinhamos mais acima, os diversos modos de se colocar a questão “Quem?” – ‘Quem fala de quê?’; ‘Quem faz o quê?’; ‘De quem e de que se faz narração?’; ‘Quem é moralmente responsável de quê?’ –, indicam que o si está implicado de modo refletido nas diversas operações citadas. Devido ao estatuto indireto da posição do si, isto é, considerando-o uma realidade mediatizada, verifica-se que a hermenêutica do si necessariamente é uma hermenêutica construída a partir de desvios laboriosos. Dessa forma, *Soi-même comme un autre*, mostrando a importância do “si” e da sua distinção em relação ao “eu”, defende o primado da mediação reflexiva em relação à posição imediata do sujeito. Entretanto, essa postura não significa uma derrocada total da noção de sujeito. Embora critique a exaltação do *cogito* por Descartes, Ricoeur pretende igualmente se distanciar do outro extremo proposto por Nietzsche. Assim sendo, a hermenêutica ricoeuriana do si ocupa um lugar epistêmico situado para além da alternativa entre *cogito* e *anticogito*. Nela, além de desconstruir a imediaticidade do *cogito*, Paul Ricoeur critica também a reivindicação da certeza como critério de verificação dos saberes objetivos. Em função disso, ele propõe a noção de atestação como sendo a categoria mais apropriada para caracterizar o modo “aléthico” típico da hermenêutica do si mediato (Ricoeur, 1990, p. 33).

A noção de atestação enquanto autoafirmação do homem capaz emerge da análise que Ricoeur faz do ser humano enquanto “ser-capaz-de-agir”. De acordo com o próprio filósofo, essa

¹⁹A noção de atestação é importante não apenas para a compreensão da economia interna de *Soi-même comme un autre*, conforme assinala muito acertadamente J. Greisch (2001), mas é importante também para a compreensão da gênese hermenêutica do si. De acordo com a interpretação de Jean-Luc Amalric (2011, p. 13), a última etapa de desenvolvimento da filosofia ricoeuriana, inscrita no horizonte de uma reflexão sobre as capacidades humanas, e centrada nas diferentes modalidades do “eu posso”, tem a sua gênese relacionada com “a substituição progressiva da noção inicial de afirmação originária pelos conceitos sucessivos e complementares de atestação e reconhecimento”.

noção “é a modalidade prática da crença e da confiança que tenho no meu ser capaz, da qual o oposto não é a dúvida, mas a suspeita. Acreditar, aqui, significa ter confiança de que posso” (Ricoeur, 1999, p. 216). Assim, a atestação, para usarmos uma expressão de Jean Greisch, está no coração da hermenêutica do si. O próprio Ricoeur a caracterizou como sendo o “*mot de passe*” de *Soi-même comme un autre*, desempenhando, portanto, um papel fundamental na inteligibilidade da obra de 1990. Por meio dessa noção, Ricoeur (1995, p. 99) designa:

[...] a espécie de crença ou de confiança que se liga à afirmação de si como ser agente (ou sofrente) [...] esse crédito, essa fiança, não se encaminha para a opinião numa escala do saber objetivo, no qual a *doxa* seria menor que a *episteme*. A atestação se compreende por oposição a seu contrário, a *suspeita*, cujo bom uso não é de modo algum negado. Mas é apesar de... apesar da suspeita, que eu creio em meu poder de fazer.

Conforme acaba de ser assinalado, a atestação – uma vez que se apresenta como uma espécie de crença não dóxica, isto é, baseada não no “eu creio-que”, mas no “eu creio-em” ou “eu creio-para” – acena para um novo tipo de regime veritativo que caracterizaria a originalidade epistêmica da hermenêutica do si. A atestação se apresenta, nesse sentido, próxima do testemunho, pois é por meio da palavra da testemunha que se crê. Todavia, a atestação carece, devido à sua inerente fragilidade, de uma garantia absoluta, sendo permanentemente ameaçada pela suspeita. Diante da suspeita faz-se necessária uma atestação ainda mais fiável de si em todos os seus níveis: linguístico, prático, narrativo e ético. Admitindo que a problemática do agir constitui a unidade analógica de todos os desdobramentos do si, Ricoeur (1990, p. 35) afirma que “a atestação pode se definir como a garantia de ser si-mesmo agindo e sofrendo”. Assim, de acordo com a análise ricoeuriana, a atestação não só faz parte das diferentes capacidades que manifestam a ideia de homem capaz, mas, num certo sentido, é ela mesma que define o ser desse homem capaz. De fato, percorrendo *Soi-même comme un autre*, pode-se perceber, conforme diz Ricoeur (1990, p. 92, nota), como “a questão da atestação (e aquela, conexa, da veracidade) abre lentamente o seu caminho de estudo em estudo, antes de ser abordada de frente no décimo estudo”. A seguir, mostramos como essa noção intervém, implícita ou explicitamente, em cada uma das quatro camadas constitutivas do “eu posso”²⁰.

Nos dois primeiros estudos da obra que Ricoeur publicou em 1990, centrados na questão da linguagem, há uma ocultação da questão do si e, por conseguinte, um silêncio acerca do

²⁰ Nos parágrafos seguintes, para a explicitação do modo como a noção de atestação se faz presente em cada um dos estudos de *Soi-même comme un autre*, seguimos de perto as análises de J. Greisch (2001, p. 379-392) apresentadas em “L’attestation au coeur de l’herméneutique du soi”.

fenômeno da atestação. Contudo, algumas pistas que remetem para essa problemática podem ser encontradas quando, por exemplo, Ricoeur faz referência à adscrição dos predicados psíquicos a uma entidade pessoal. Como diz J. Greisch (2001, p. 382): “desde o primeiro estudo, tudo se passa como se a adscrição fosse o fenômeno semântico sobre o qual poderá vir se enxertar uma teoria mais explícita da atestação”. O conceito de autorreferência que emerge no segundo estudo ainda não é capaz de tirar a atestação do anonimato, pois a “reflexividade” inerente à enunciação não pode ser confundida com a consciência de si. Marcas mais visíveis do fenômeno da atestação podem ser encontradas na análise ricoeuriana do “poder fazer”. Contra a precipitação ontológica de Heidegger, Ricoeur opta por um desvio pelo “quê” e pelo “porquê” da ação por meio de uma longa análise da rede conceitual do agir e das relações complexas que ligam as ações aos agentes. Vai ser precisamente no âmbito do debate sobre a natureza da ação intencional (terceiro estudo) que o filósofo vai mostrar que a “intenção de” já é uma forma tênue de “atestação de si”, uma vez que me remete para o futuro e compromete-me a mim mesmo com algo a fazer. No estudo seguinte, Ricoeur destaca que o que une a ação ao agente reenvia a “um fato primitivo”: a “potência de agir”, cuja expressão prática é a iniciativa. Esta, ancorada numa fenomenologia do “eu posso”, remete, em última instância, a uma ontologia do “corpo próprio”, dentro da qual se insere o estatuto ontológico da atestação.

Na sequência, nos estudos consagrados à capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, embora o termo “atestação” não seja pronunciado, as análises ricoeurianas ressaltam que o fato de narrar a história de um personagem é inseparável da certeza que essa narrativa atesta: há, subjacente a ela, um certo grau de coesão de vida. Para se aceder a essa certeza, contudo, faz-se necessário o rompimento com a suspeita de que a identidade pessoal seja apenas uma ilusão²¹. Já na “pequena ética” que Ricoeur desenvolve nos estudos 7-9, o fenômeno da atestação reveste-se de grande importância, deixando sua marca em todas as fases do desdobramento da concepção ética ricoeuriana. Ou seja, a atestação intervém no âmbito da proposta do primado da visada ética, na passagem da visada ética pelo crivo da norma moral e do imperativo categórico, bem como também na proposta de uma sabedoria prática como saída dos dilemas da moral. No plano ético, é a estima de si que se apresenta como a nova figura da atestação. A estima de si, não tendo uma evidência imediata e não podendo ser observada do exterior, repousa sobre convicções íntimas, estabelecidas a partir de nossas experiências, ou seja, ela resulta de um incessante trabalho de interpretação de nossas ações, ideais, realizações,

²¹ Ver nas notas 11-13 a retomada que fizemos da réplica ricoeuriana a Parfit.

sucessos e fracassos. Submetendo-se a visada ética à prova da universalização exigida pela norma moral, a estima de si torna-se respeito de si. Nessa passagem, a atestação subjacente às experiências reveladoras da estima de si não é renegada, apesar da mudança de ótica exigida pelo ponto de vista moral. Ao contrário, para Ricoeur, a forma específica da atestação em sua dimensão moral vai ser encontrada exatamente no fato de o sujeito dar a si mesmo a lei de seu agir. A exigência de universalização inerente à obrigatoriedade moral suscita conflitos que deverão ser geridos por uma sabedoria prática por meio de um juízo moral em situação que produza convicções fundadas na visada da vida boa. Essas convicções bem pesadas constituem a última face da atestação no âmbito da “pequena ética” ricoeuriana.

No estudo conclusivo de *Soi-même comme un autre*, cujo foco é a interrogação acerca de para qual ontologia se encaminha uma fenomenologia hermenêutica do homem capaz, Paul Ricoeur (1990) reconhece que o caráter veritativo da atestação não se limita apenas ao campo epistêmico conforme evidenciado nos estudos anteriores. Nesse sentido, o filósofo enfatiza o compromisso ontológico da atestação, ressaltando que, devido à polissemia do ser que Aristóteles propõe na *Metafísica*, a atestação como crédito e confiança, além de se inscrever no prolongamento do ser-verdadeiro aristotélico, recebe um reforço especulativo ao se apoiar na noção de ser como ato-potência (Ricoeur, 1990, p. 350). É a partir desse ponto que a reflexão ricoeuriana passa a explorar as implicações ontológicas de uma hermenêutica do si.

4 A BUSCA DE UMA ONTOLOGIA DO AGIR COMO TERMO DE UMA HERMENÊUTICA DO SI

Não é o caso de aqui retomarmos todas as problemáticas discutidas e todos os argumentos mobilizados por Ricoeur para explorar a questão relativa às implicações ontológicas de sua hermenêutica do si²². Em sintonia com o escopo do presente texto que é o de oferecer subsídios para uma leitura introdutória de *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), vamos nos ater à tentativa ricoeuriana de enraizar ontologicamente o si agente numa compreensão do ser como devir à luz de uma abordagem crítica da reapropriação

²² Ricoeur (1990, p. 346) assinala que a questão central do décimo estudo (que espécie de ser é o si-mesmo?), promove o entrecruzamento de três problemáticas: uma primeira questão versa sobre o compromisso ontológico geral de todos os estudos constituintes da hermenêutica do si e busca esclarecer o compromisso ontológico da atestação; a segunda questão tem como foco o esclarecimento do cerne ontológico da ipseidade à luz de uma reapropriação crítica da distinção aristotélica entre *ato* e *potência*; a terceira questão, que Ricoeur considera a mais complexa e abrangente, diz respeito à dialética específica entre ipseidade e alteridade e tem como meta depreender o grau de passividade vivenciada em cada um dos níveis (linguístico, prático, narrativo e ético) da hermenêutica do si, visando identificar a espécie de alteridade que lhe corresponde no plano especulativo.

contemporânea da distinção aristotélica entre ato e potência. Todavia, antes de empreendermos essa análise, julgamos ser necessária uma breve contextualização que ressalte a peculiaridade da reflexão ontológica ricoeuriana.

Paul Ricoeur sempre foi muito precavido e até mesmo reticente quando inquirido sobre as implicações ontológicas de sua hermenêutica. Por exemplo, na resposta ao ensaio de Juan Manuel Navarro Cordón, de 1991, que visava reconstruir a matriz ontológica de seu pensamento, Ricoeur confessa que ficou um tanto quanto assustado com a desenvoltura do ensaísta, quando ele próprio sempre se sentiu muito intimidado pela questão ontológica, embora muito consciente de sua urgência. Constatando que nunca escreveu um livro inteiramente dedicado à questão ontológica, o filósofo acrescenta, no entanto, que as suas investigações, a partir de um problema determinado (o problema da falibilidade do homem, a questão da referência metafórica, as aporias da temporalidade etc.), sempre o conduziram ao umbral da ontologia permitindo que ele se aventurasse a fazer algumas incursões pontuais no reino do ser (Ricoeur, 1991, p. 183). Em *Soi-même comme un autre*, a costumeira precaução e a reticência de Ricoeur em relação ao discurso ontológico transparecem no fato de o filósofo ter escolhido uma forma interrogativa para o título do estudo dedicado a essa problemática. Ao se interrogar acerca de para qual ontologia se encaminhava uma hermenêutica do si calcada na postulação de um *cogito* ferido, isto é, apoiada na convicção de que o *cogito* somente pode ser apreendido de modo indireto, por coerência, Ricoeur só poderia elaborar um discurso que tivesse um caráter mais exploratório e que poderia ser caracterizado como uma ontologia sem síntese final, uma espécie de ontologia quebrada que, por estar atenta às feridas do *cogito*, assemelha-se mais à contemplação do horizonte de uma terra prometida do que a um discurso sistemático e plenamente realizado sobre algo cuja posse já temos.

Assim sendo, tem razão José Manuel Morgado Heleno (2001, p. 320) quando assevera que “não há, nem implícita nem explicitamente, uma ontologia acabada na obra de Ricoeur”. O próprio filósofo – no ensaio “Existence et herméneutique”, que abre a obra *Le conflit des interpretations* (Ricoeur, 1969) – já tinha confessado que o projeto de uma “ontologia separada”, isto é, um discurso ontológico independente dos planos antropológicos, epistemológicos e éticos da reflexão sobre a condição humana, estava fora do escopo de seu pensamento hermenêutico. Naquela ocasião, Ricoeur fazia essa afirmação para ressaltar que uma ontologia da compreensão – para um filósofo como ele que abordava indiretamente a questão da existência por meio do desvio da semântica e pelo movimento da reflexão – só podia ser uma ontologia quebrada, mais visada do que realizada (Ricoeur, 1969, p. 23). Esse parecer

acerca da impossibilidade de uma ontologia separada, emitido inicialmente no contexto da hermenêutica dos símbolos, permanece válido quando nos situamos no horizonte da hermenêutica do si. Na obra de 1990, como também o fora na obra de 1969, o discurso ontológico igualmente emerge como uma questão última que só se inicia após a reflexão sobre as interrogações que a própria humanidade do homem nos convida a pensar. Configurando-se assim como um projeto inacabado e em constante construção, nunca como uma ontologia autônoma, separada de uma reflexão sobre os planos antropológico, epistemológico e ético da condição humana, o esboço ontológico que Ricoeur (1990) elabora no décimo estudo de *Soi-même comme un autre* questiona, dentre outras questões, qual é o modo de ser do si.

De acordo com o ponto de vista ricoeuriano, a condição para que continue sendo possível uma ontologia nos dias de hoje é que os grandes corpos doutrinários do passado continuem abertos a reinterpretações e reapropriações que reativem um potencial de sentido não empregado ou até reprimido pelo processo de sistematização e escolarização do legado dos grandes filósofos. Assim sendo, ao discernir que por detrás da questão “que tipo de ser é o si?” subjaz a problemática sobre a multiplicidade dos sentidos do ser, Ricoeur (1990, p. 346 *et seq.*) tem consciência de que o décimo estudo é dominado pela tensão entre inovação e tradição em torno da concepção polissêmica do ser recebida de Aristóteles. Ao optar, dentre as várias acepções do ser em Aristóteles, pelo par ato-potência, Ricoeur o faz em vista de enraizar ontologicamente o si agente e padecente numa compreensão do ser como devir, já que ato e potência são noções que determinam, a partir de dois ângulos diferentes, a modalidade ontológica do vir a ser. Como justificativa dessa escolha, o filósofo alega que – ao recorrer ao termo ‘ato’ como sinônimo dos termos ‘agir’ e ‘ação’ e ao recorrer ao termo ‘potência’ para falar, por exemplo, do poder de agir do agente a quem uma ação é adscrita ou imputada – a linguagem do ato e da potência não deixou de subjazer à sua fenomenologia hermenêutica do homem que age, de tal modo que, ao acenarem para uma unidade do agir humano, todas as análises colocadas sobre a égide de uma hermenêutica do si acenariam também para uma polissemia da ação e do homem que age que, em última instância, estaria conectada à metacategoria do ser como ato e como potência (Ricoeur, 1990, p. 351 *et seq.*).

Não sendo possível, no presente texto, adentrar nos meandros da argumentação ricoeuriana, resta-nos dizer que, após detectar algumas ambiguidades inerentes à metafísica aristotélica do ser como ato e potência que tornam a sua reapropriação contemporânea, se não impossível, ao menos extremamente difícil e arriscada (Ricoeur, 1990, p. 352-356), Paul Ricoeur (1990, p. 357) defende a tese segundo a qual o par “*énérgeia-dýnamis* acena para um

fundo de ser, ao mesmo tempo potente e efetivo, sobre o qual se destaca o agir humano”. Na sequência de sua exploração das implicações ontológicas de uma hermenêutica do si, Ricoeur – tendo como pano de fundo uma confrontação crítica com a reapropriação de Aristóteles oriunda do movimento heideggeriano, com especial referência aos trabalhos de Franco Volpi e de Rémi Brague (Ricoeur, 1990, p. 361-364) –, opta por efetuar a interligação da fenomenologia do si que age e padece com o fundo efetivo e potente a partir do qual se destaca o agir humano lançando mão do *conatus* de Espinosa (Ricoeur, 1990, p. 365). Enraizando o conceito de *conatus* na noção de vida tomada no sentido de potência entendida como produtividade, tal qual propõe Sylvain Zac, Ricoeur (1990, p. 365) defende, em suma, que se deve compreender a potencialidade e a efetividade aristotélicas como graus de expressão desse fundo de ser que é a potência/produtividade da vida. Nesse sentido, o esforço de se perseverar no ser é reinterpretado como a expressão maior do dinamismo do vivente em seu modo de ser particular. Entretanto, argumenta Ricoeur (1990, p. 366), um obstáculo resultante da ligação do *conatus* com um certo determinismo da natureza deve ser ultrapassado a fim de que o si tenha a possibilidade de ser verdadeiramente ativo. Recorrendo à tese espinosista segundo a qual deve-se passar das ideias inadequadas às ideias mais adequadas, isto é, admitindo-se que a passagem das ideias confusas às ideias claras também faz parte de nossa estrutura ontológica, Ricoeur (1990, p. 366), defende que “a potência de agir pode ser acrescida pelo recuo da passividade ligada às ideias inadequadas”, em outros termos, nós temos a necessidade e a possibilidade de transitar de uma potência menor para uma potência maior, de passar da capacidade à efetividade. Por isso que, para o filósofo, a noção de *conatus* pode ser retomada para se explicitar o fundo de ser potente e efetivo que alicerça ontologicamente a realização do si como liberdade pela ação.

Dado que a realização ética manifesta a possibilidade mais autêntica do si que age, pode-se dizer então que, para Ricoeur, o *conatus*, enquanto esforço de ser e desejo de existir, pode ser considerado o fundo ontológico a partir do qual é possível pensar eticamente o agir humano. Entretanto, o si se atesta como capaz de uma ação passível de uma qualificação ética somente se ele for capaz também de efetuar uma retomada pessoal dessa potência originária de agir. Tal exigência vincula a reflexão ricoeuriana acerca da atestação realizada no horizonte de uma hermenêutica do si com as futuras considerações que o filósofo efetuará articulando capacidade de imputação e reconhecimento da responsabilidade (Ricoeur, 2006, p. 107 *et seq.*).

CONSIDERAÇÃO FINAL

A partir das diversas anotações que reunimos neste artigo, pode-se afirmar que, após os laboriosos desvios pelas estações teóricas que constituem cada um dos estudos de *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), a hermenêutica do si ricoeuriana – por meio da noção de atestação que lhe perpassa e apoiada numa antropologia fenomenológica do homem capaz que lhe subjaz e na noção de identidade narrativa que lhe serviu de pivô para o seu redirecionamento ético – finalmente aterriza no espinhoso terreno da ontologia. Ademais, à luz das análises anteriormente efetuadas, pode-se ler a obra publicada em 1990 não somente como uma hermenêutica do retorno reflexivo do sujeito sobre si-mesmo, mas também como uma investigação filosófica que, por meio de um enriquecimento progressivo do conceito de ação, culmina no esboço de uma ontologia do agir humano.

REFERÊNCIAS

- AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation, reconnaissance: Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne. **Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**, Paris, v. 2, n. 1, p. 12-34, 2011.
- CAVINEZ, Patrice. Introduction. In: CAVINEZ, Patrice; e COULOUBARITSIS, Lambros. (org.). **L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur**: huit études sur *Soi-même comme un autre*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2013. p. 15-21.
- CUNHA, Wanderley Martins da. Da memória ameaçada pelo esquecimento ao “homem capaz” assombrado pela falibilidade: breve recapitulação de alguns aspectos da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 169-188, 10 dez. 2013.
- CUNHA, Wanderley Martins da. O contributo da teoria ricoeuriana da tríplice mimesis para uma concepção semântica da imaginação. **Revista Ideação**, Feira de Santana, v. 1, n. 46, p. 134-158, jul./dez., 2022.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: LiberArs, 2017.
- GILBERT, Muriel. **L'identité narrative**: une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur. Paris: Labor et Fides, 2001.
- GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur**: l'itinérance du sens. Grenoble: Ed. Millon, 2001.
- HELENO, José M. Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

JERVOLINO, Domenico. **Paul Ricoeur**: une herméneutique de la condition humaine. Paris: Ed. Ellipses, 2002

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Imputabilidade, Responsabilidade, Reconhecimento: Uma releitura do percurso realizado em *Soi-même comme un autre*. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 56-68, 18 dez. 2013.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur**: une philosophie de l’agir humain. Paris: Éditions du CERF, 2006.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. Abordagens da pessoa. *In*: RICOEUR, Paul. **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 163-180.

RICOEUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. L’identité narrative. **Esprit**, Paris, v. 1, n. 140-141, p. 295-304, Juillet-Août, 1988.

RICOEUR, Paul. **Les conflit des interprétations**: essais d’herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. **O justo I**: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: WMF Martins Fonte, 2008a.

RICOEUR, Paul. **O justo II**: justiça e verdade e outros estudos. São Paulo: WMF Martins Fonte, 2008b.

RICOEUR, Paul. O texto como identidade dinâmica. *In*: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 117-129.

RICOEUR, Paul. **Parcours de la reconnaissance**. Paris: Éditions Stock, 2004.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Réflexion faite**: autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. Réponse à Juan Manuel Navarro Cordón. *In*: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. A. **Paul Ricoeur**: los caminos de la interpretación. Barcelona: Ed. Anthropos, 1991. p. 183-187.

RICOEUR, Paul. Resposta a Ted Klein. *In*: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1999. p. 215-218.

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

RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III**. Paris: Éd. du Seuil, 1985. (col. Points. Essais).