

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA CENTRO DE
CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL EM
PAUL RICOEUR: DIMENSÃO ÉTICA DA
IPSEIDADE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Jeferson Flores Portela da Silva

Santa Maria, RS, Brasil

2017

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR: DIMENSÃO ÉTICA DA IPSEIDADE

por

Jeferson Flores Portela da Silva

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2017**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Flores Portela da Silva, Jeferson

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR:
DIMENSÃO ÉTICA DA IPSEIDADE / Jeferson Flores Portela da
Silva.- 2017.

86 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Identidade Pessoal 2. Identidade Narrativa 3. Ética
- Moral - Solícitude 4. Ipseidade - Mesmidade 5. Caráter
- Promessa I. Fabri, Marcelo II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria Centro de
Ciências Sociais e Humanas Programa de Pós-Graduação em
Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR:
DIMENSÃO ÉTICA DA IPSEIDADE**

Elaborada por

Jeferson Flores Portela da Silva

Como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Filosofia

Comissão examinadora

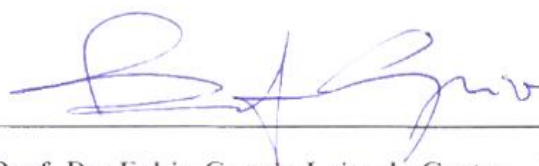


Prof. Dr. Phd Marcelo Fabri – UFSM

(Presidente/Orientador)



Prof. Dr. Silvestre Grzibowski – UFSM



Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro – PUCRS

Santa Maria, 02 de Março de 2017.

DEDICÁTORIA

*Une personne très spéciale et sera un éternel présent dans ma vie ... L'amour, l'amitié et
graditão!*
Charme (L. C. S) – 31 Août 2011.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Marcelo Fabri, pela amizade e orientação. Ao prof. Noeli D. Rossato, pelo companheirismo nas atividades vinculadas ao estudo ricoeuriano e pela sua excelente pessoa. Ao prof. Jair, pelas boas conversas de corredor (risos). Ao prof. Dr. Silvestre Grzibowski pela contribuição em minha formação e ao prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS) pela boa conversa e dedicação minuciosa nesse texto. Aos meus colegas de curso e conhecidos. Aos meus familiares (Mãe (Marli) e irmãos, primos, uma tia em especial (Geci).

Agradecimento especial a Deus, pela saúde física e psíquica. Aos meus amigos: Cristiano Cerezer, pelas boas conversas e risadas, ao meu amigo Daniel Lopes Farias pela sua grande e verdadeira amizade. Também agradeço ao meu amigo Artur Ricardo de Aguiar Weidmann pela honesta parceria. Ao Adelar Conceição, Mauricio Guth Trevizan, Diego Maciel, Mateus Stein e Rômulo Eisinger Guimarães, Vitor Hugo dos Reis Costa e aos meus dois amigos Qualira: João Caetano Linhares e Hawbertt Rocha Costa (risos) pela boa companhia e companheirismo. Um abraço especial ao meu amigo Jorge dos Santos Araujo, conhecido pelos íntimos como Gigante (risos).

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DA IPSEIDADE	16
1.1 O Problema do Cogito	19
1.2 O “eu” enquanto ficção.....	25
1.3 Uma hermenêutica do soi-même	30
CAPÍTULO 2 – O SI-MESMO E SUA DIMENSÃO TEMPORAL	38
2. 1 Identidade Pessoal e Identidade Narrativa.....	39
2.2 O problema da narratividade.....	40
2.3 A problema da identidade pessoal	43
2.4 A Mesmidade	44
2.5 A ipseidade	47
2.6 O caráter e a promessa	54
CAPÍTULO 3 - A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SI-MESMO: PERCURSO TELEOLÓGICO E DEONTOLÓGICO	58
3.1 O si e sua dimensão ética e moral.....	59
3.2 A noção de amizade no si-mesmo	65
3.3 O si e o outro nas instituições: problema da solitudine.....	72
CONCLUSÃO.....	79
BIBLIOGRAFIA	84

RESUMO

Dissertação de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: dimensão ética da ipseidade

Autor: Jeferson Flores Portela da Silva

Orientador: Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, dia 02 de Março de 2017

A investigação que designa acima ingressou pelo objetivo de mapear e rediscutir algumas teses das quais Paul Ricoeur trabalha em *Soi-même comme un autre* (1990). Dentre as problemáticas desenvolvidas por Ricoeur e retomadas por nós, está a noção de si-mesmo e de identidade pessoal do si, sua dimensão ética e moral atravessada pela permanência no tempo da *ipseidade*. Num primeiro momento, estaremos extraíndo das discussões da exaltação do “eu” (superestimação do *Cogito*) a sua decadência (anti-*Cogito*) uma possibilidade de pensar o si longe de tais extremos filosóficos, para tal, se introduz a noção de hermenêutica do si-mesmo e, com ela, entram em jogo dois novos elementos que serão centrais em toda a discussão, mesmo que não apareçam de forma clara, estarão sendo pressupostos: caráter *fragmentário* do si e *atestação*. Num segundo passo da problemática, estaremos em confronto com a noção de identidade pessoal e identidade narrativa, nesse interim, noções tais como *mesmidade* e *ipseidade* serão melhor discutidas. Destas duas noções, se têm dois novos conceitos: para *mesmidade* teremos o *caráter* como marca estável da pessoa e, para a *ipseidade*, teremos o conceito de *promessa*, marca de resistência ao tempo pela *manutenção de si* devida a uma promessa que se faz ao outro e a si mesmo. Tal *promessa*, será conduzida à esteira ética. Nesse mesmo problema da *ipseidade*, surge a questão de falar de uma pessoa pela permanência *ipse* e, temos nessa esteira a interrogação *quem?* como maneira pela qual Ricoeur justifica a referência ao si-mesmo de uma forma que não sedimente sua identidade numa pergunta pela órbita da *mesmidade* (*quê?*). À partir da pergunta pelo Quem é o si-mesmo? Teremos um diálogo entre Heidegger e Arendt acerca da questão que norteia a *ipseidade*, mas, tão somente pela interrogação do *quem?* Num último capítulo, temos uma confrontação de duas heranças (ética e moral). De um lado o predicado “bom”, de outro o predicado “obrigatório”, ambos, a trabalho de examinar a capacidade do si em efetuar uma ação com serenidade e respeito ao outro. Assim, estaremos investigando a dimensão ética do si, seu retorno a si mesmo pela manutenção de sua *promessa* para com o outro.

Palavras-chave: Si-mesmo; Ética; *Mesmidade*; *Iipseidade*; Identidade pessoal.

RÉSUMÉ

Dissertation de Post-Graduation en Philosophie

Université Federal de Santa Maria, RS, Brésil

Le problème de l'identité personnelle dans Paul Ricoeur: dimension éthique de l'ipséité

Auter: Jeferson Flores Portela da Silva

Orienteur: Marcelo Fabri

Date et lieu de la Défense: Santa Maria, 02 de Mars 2017

Research désignant le nom ci-dessus rejoint par l'objectif de la cartographie et de re-discuter des thèses que Paul Ricoeur travaille en Soi-même comme un Autre non (1990). Parmi les problèmes développés par Ricoeur et pris en charge par nous, d'un autre point de vue, est la notion de soi et l'identité personnelle d'eux-mêmes, leur dimension éthique et morale traversée en restant dans le temps de l'ipséité. Dans un premier temps, nous allons faire appel à l'exaltation des discussions de "I" (surestimation du Cogito) sa désintégration (anti-Cogito) une chance de se penser loin de ces extrêmes herméneutique philosophique, pour elle, est introduite de sens de l'auto -même et avec elle, entre en jeu deux nouveaux éléments qui seront au cœur de toute discussion, même si elle ne semble clairement, sont des hypothèses: la nature fragmentaire de l'auto et de certification. Dans une deuxième étape, le problème, nous sommes confrontés à la notion d'identité personnelle et identité narrative, dans l'intervalle, des notions telles que la mêmeté et ipséité seront discutés. Ces deux notions, nous avons deux nouveaux concepts: pour avoir le caractère mêmeté comme une marque stable de la personne et pour l'ipséité, sera le concept de promesse, résistance aux intempéries marque pour se maintenir en raison d'une promesse qui est faite à un autre et lui-même. Cette promesse sera réalisée l'éthique se réveillent. Ce même problème de l'ipséité, la question se pose de parler d'une personne par le ipse rester et que la question qui est cette suite? comme un moyen dans lequel Ricoeur justifie la référence à l'auto d'une manière qui ne règle pas votre identité en question par les orbites de mêmeté (quoi?). De la question qui est le moi? Nous aurons un dialogue entre Heidegger et Arendt sur la question qui guide l'ipséité, mais simplement la question de savoir qui? Dans le dernier chapitre, nous avons une confrontation de deux héritages (éthique et la morale). D'une part le «bon» prédicat, le prédicat d'autres «obligatoires», à la fois la peine d'examiner la capacité de l'autre à faire une action avec la sérénité et le respect des autres. Ainsi, nous étudions la dimension éthique de vous-même, votre retour vous pour garder votre promesse à l'autre.

Mots- clefs: Soi-même; Èthique; Mêmeté; Ipseité; Identité Personne

INTRODUÇÃO

De 1990, com *Soi-même comme un autre*¹, a 2005, com a “*fenomenologia do homem capaz*”, Paul Ricoeur (1913-2005) abre seu último grande projeto filosófico: marcar o primado da mediação reflexiva do *soi-même* (*si*²) sobre a posição imediata do sujeito tal como era expresso pela esteira cartesiana de um “*Ego Cogito*” em primeira pessoa gramatical. Com a obra de 1990³, o filósofo elabora, primeiramente, uma

¹Toda vez que utilizarmos palavras itálicas no texto, será apenas por três motivos, a saber: 1) trata-se de uma palavra estrangeira (exceção para traduções), b) a palavra em destaque está sendo central na discussão para as noções do projeto filosófico de determinado autor em debate e 3) nomes de obras, livros, artigos, outros.

² O termo “*si*”, é utilizado por Ricoeur para a noção de “estima” no plano ético fundamental, não se confunde com o eu (*le moi*), ou seja, “com uma posição egológica que o encontro com o outro viria necessariamente subverter”. O que é fundamentalmente estimável em si mesmo, dizia Ricoeur, é não apenas “a capacidade de escolher segundo razões, de preferir isto àquilo, ou seja, a capacidade de agir *intencionalmente*”, mas também “a capacidade de *iniciativa*”, ou seja, a *capacidade de começar* alguma coisa no mundo ou de introduzir mudanças no curso das coisas. A estima de si, nesse sentido, pode ser considerada como “o momento reflexivo da *praxis*: é ao apreciar nossas ações que nós nos apreciamos nós mesmos como sendo o autor dessas ações, ou seja, como não sendo simples forças da natureza ou meros instrumentos” (“*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 257). Mas a questão era, então, a de “saber se a mediação do outro não é exigida no trajeto que vai da capacidade à efetuação”. O segundo componente da visada ética - a “*solicitude*” - desdobra a *dimensão dialogal implícita* da estima de si. E é aqui que se esclarece retrospectivamente o privilégio dado ao si sobre o eu. O *outro* é realmente solicitado por uma reflexão sobre a ação? O outro é realmente exigido no trajeto da *praxis*? Trata-se de uma questão muito importante para Ricoeur porque ela está ligada à possibilidade de uma teoria política e ao destino das teorias do direito natural: “Essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda ligação societal só pode ser refutada se cortamos a sua raiz. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetuação”. A *amizade* (ver aqui a referência a Aristóteles) pode ser considerada como mediação entre a visada da “vida boa” (que se reflete na *estima de si*, virtude aparentemente solitária) e a *justiça*, “virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (*Soi-même comme un autre*, p. 213). A ideia de amizade, que é “o primeiro desdobramento do desejo de viver bem”, leva paralelamente ao primeiro plano a problemática da *reciprocidade* (aparentemente, a reciprocidade só estaria completa na amizade, nessa relação *mútua* onde um estima o outro tanto quanto a si mesmo). Essa ideia do caráter mútuo da amizade tem, com efeito, “exigências próprias que nem uma gênese a partir do Mesmo (...) nem uma gênese a partir do Outro (...) conseguem eclipsar. Segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *enquanto o que ele é*”. E é, portanto, já no plano ético, que a reciprocidade se impõe: “Esse “enquanto que” (enquanto o que o outro é) (...) é constitutivo da mutualidade” (*Soi-même comme un autre*, p. 215). O que a amizade e a mutualidade acrescentam à *estima de si*? A amizade acrescenta à estima de si “a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmos”; e o corolário da mutualidade, ou seja, a igualdade, já coloca a amizade no caminho da justiça, “onde a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes em uma pluralidade na escala de uma comunidade política histórica” (*Soi-même comme un autre*, p. 220). Mas o viver-bem não se limita às relações interpessoais. Ao analisar o terceiro componente da visada ética (a visada da vida boa em instituições justas), Ricoeur trata justamente da *instituição* como ponto de aplicação da justiça e da igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça. Ver T. Calvet de Magalhães, “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo”, *Revista Interdisciplinar de Direito* da Faculdade de Direito de Valença, Ano IX, n. 9 (outubro de 2012), pp. 33-45.

³ O debate poderá ser acompanhado também pela sua obra já traduzida para o Brasil em uma nova edição. A questão textual ganha uma maior segurança na tradução de alguns conceitos e, a única restrição, seria com relação a paginação, existe uma diferença na contagem de páginas da obra de 1990 para essa nova tradução: *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti SP. Editora Martins Fontes, (2014).

hermenêutica do si, introduzindo a ideia de que a pessoa se compreende a partir de uma narrativa e que, sempre é possível configurar nossas ações para que tenhamos uma história de quem somos, ou seja, uma identidade pessoal. Logo no prefácio dessa mesma obra, o autor salienta três intenções filosóficas das quais farão parte integrante de todo o seu projeto hermenêutico. Na primeira intenção filosófica, teremos o norte de discussão que vai acompanhar os dez Estudos ricoeurianos. Nessa primeira intenção, Ricoeur busca apoio na gramática das línguas naturais e, esse apoio, toda forma diferente dependendo de cada particularidade própria de cada gramática natural. O que Ricoeur busca com isso, em primeiro lugar, é um afastamento das filosofias do sujeito, porque tal filosofia do sujeito está completamente mergulhada em uma influência da pessoa como “*Ego Cogito*” de Descartes, o “*Ich denke*” de Kant, e o “*Eu*” (todo-constituente) de E. Husserl. Portanto, para se afastar dessa tradição do sujeito em primeira pessoa gramatical, Ricoeur escolhe o *soi*. Também, existem outras razões para sua escolha, dentre elas, a reflexividade que o *si (soi)* possibilita para suas análises acerca da identidade pessoal perscrutar a dimensão ética do si-mesmo.

A segunda intenção filosófica, inscrita no próprio nome da obra pelo termo do “mesmo”, é a de dissociar duas significações do estatuto de identidade conforme entendemos por “*idêntico*”, equivalente às noções temporais de identidade-*idem* e identidade-*ipse*. Para Ricoeur, a identidade-*ipse*, isto é, *ipseidade (ipséité, selfhood, Selbstheit)*, não implica nenhuma asserção quanto a uma estrutura instável da pessoa humana, isto é, existe um movimento de manutenção dentro da órbita orientadora da *ipseidade*. A *mesmidade*⁴, por sua vez, se estruturando em uma permanência sedimentada e objetual da pessoa, coloca a *alteridade* como algo sem nada de original: “outro”, para a permanência *idem*, seria o “mesmo” sem qualquer distinção ou originalidade, ao contrário do *idem*, é a *ipseidade*⁵ ou identidade-*ipse*, nesse segundo

⁴ A identidade compreendida no sentido de *idem*, isto é, como *mesmidade (mêmeté, sameness, Gleichheit)*, se desdobra em uma hierarquia de significações: quinto e sexto Estudos de *Soi-même comme un autre* (1990). “A identidade pessoal e a identidade narrativa” temos nas páginas 137- 166, enquanto “O si e a identidade narrativa”, nas páginas 167-198. O grau mais elevado dessa hierarquia própria da *mesmidade* é a *permanência no tempo*, a que se opõe o *diferente*, no sentido de *mutável* ou variável. E ainda, para a *mesmidade* temos a referência de que seu caráter nas pessoas significaria dizer que são iguais, sem diferenças, “idênticos”, ou melhor, “cada uma é a mesma para si mesma” (VILLA, 2000, p. 483). Além disso, a *mesmidade* significa continuar igual através do tempo, ou seja, resistir ao tempo. Por mais que o corpo sofra algumas modificações, nos mantemos com os mesmos traços corporais, fisionômicos e, se alguém tiver de todos os anos uma fotografia, vai ver que muda de ano em ano, mas muito pouco, pois continuamos os mesmos traços fisionômicos e o mesmo caráter.

⁵ A noção de *ipseidade* significa ser autêntico, responsável, manter a *palavra dada* para com o outro. A *ipseidade* não pode ser provada, por uma prova dedutiva ou uma prova empírica, pois ela é transcendental, com isso, só pode ser atestada na credibilidade de manter-se fiel em sua manutenção de si.

momento, o outro tem um lugar de “distinto”, “contrário”, isto é, possui sua singularidade que lhe é própria de uma história e, que o torna diferente sem perder o traço de universalidade (RICOEUR, 1990, p. 13).

A terceira intenção filosófica, já apresentada de uma forma explícita no título da obra, tem uma conexão com a segunda intenção filosófica elencada por Ricoeur: identidade-*ipse* possibilita uma dialética complementar, que será o carro forte de toda a discussão da hermenêutica do si e suas obscuridades acerca do estatuto identitário e ético, a saber, uma tensão necessária entre o *si* e o *outro* que o *si*. O que se apresenta já não é um outrem no sentido de outro, enquanto uma comparação ou outro de dignidade, mas um outro si, um outro constituído de uma reflexividade própria da *ipseidade*. Ao termo “como”, já presente no título da obra de 1990, Ricoeur trabalhou com a ideia de ligação entre uma “*implicação*” do si-mesmo com o outro (*soi-même en tant que... autre*) e, não apenas, uma ideia de comparação do si com o seu semelhante (RICOEUR, 1990, p. 13-14). Acerca do prefácio da obra de 1990, em breve será de maneira mais didática, pontuada na abertura do capítulo 1 de nosso texto.

Com relação ao texto em geral, nosso problema é o estatuto do si-mesmo em Ricoeur, de tal maneira, nosso título de trabalho será: “*O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: dimensão ética da ipseidade*”, ora, nosso objetivo busca teoricamente evidenciar a dimensão ética da *ipseidade* na problemática do si-mesmo ricoeuriano. Para avançar nossas discussões acerca desse problema já colocado, faremos uma delimitação textual em *Soi-même comme un autre* (1990), nas seguintes partes: prefácio, quinto, sexto, sétimo, oitavo e nono⁶ Estudos⁷. Essa é nossa delimitação máxima, porém, estaremos usando outros artigos e obras do autor cujo problema seja acerca de nossa pesquisa, outros teóricos também estarão em diálogo, no entanto, lembramos que nossa delimitação de campo de investigação será essa pela qual acabamos de mostrar mais acima.

⁶ Acerca dos Estudos oitavo e nono não estaremos trabalhando inteiramente neles, pois, por questão metodológica nos fixaremos nos no quinto, sexto e sétimo Estudos. Contudo, quando atingirmos nosso capítulo final daremos introdução a muitas discussões que estão presentes nos Estudos dos quais falamos que não trabalharemos mas serão a todo momento trazidos na discussão, pois, não se tem como separar a ‘pequena ética’ de Ricoeur em apenas um Estudo, uma vez que, ela é parte integral dos Estudos sétimo, oitavo e nono.

⁷ O termo “Estudo” com letra maiúscula, se deve a metodologia própria da obra de Ricoeur de 1990, donde, para o autor, seus “Estudos” possuem um caráter fragmentário, sendo que, cada um dos “Estudos” constitui uma parte total, autorizando o leitor a iniciar a leitura de sua obra no “Estudo” que considerar mais oportuno. Sendo assim, se “justifica que o título de *estudo* tenha sido preferido ao de capítulo” (RICOEUR, 1990, p. 31).

Num primeiro capítulo (prefácio de *Soi-même comme un autre*), temos um diálogo de Ricoeur com as “filosofias do sujeito” ou do “*Cogito*”. A preocupação de Ricoeur ao esboçar as teses cartesianas e nietzschianas está em desenvolver sua “hermenêutica do si”, longe das pretensões de verdade do “eu penso” de Descartes e, longe também, da leitura fictícia do si feita pela hipótese de um “anti-*Cogito*” realizada por Nietzsche. Em Descartes, o *Cogito* é fundador da filosofia egológica, ou seja, um “eu” enaltecido pela sua verdade de saber ao ponto de perder qualquer relação interlocutório com a *alteridade*, com sua própria historicidade e com a responsabilidade de si-mesmo pelas suas ações. Nietzsche, por sua vez, no mesmo exercício de uma dúvida hiperbólica, se torna ele mesmo o “gênio maligno” de Descartes ao postular que, a maior ilusão que o *Cogito* possui é sua falsa ideia de conhecer a verdade ou ter uma identidade de “eu penso”. Tal ilusão denunciada pelas análises nietzschianas, mostram que o *Cogito* não é causa do pensamento como tentou comprovar Descartes, mas tão somente um efeito necessário. Ricoeur, por seu turno, não busca uma nova forma de exaltação do “eu” (*moi*), e nem mesmo do si (*soi*), e nem tão pouco, uma destituição do saber que o si possui, de sua história, mas, pensa um novo “eu”, um sujeito que seja diferente, nem exaltado e nem humilhado, nem auto-suficiente e nem mendigo da própria sorte. Para Gentil, o sujeito (si) em Ricoeur:

Não é fundamento, nem do conhecimento, nem da existência do mundo, nem de si mesmo. É um sujeito que, por relação à tradição francesa de raiz cartesiana, pode ser sugerido pela expressão “cogito ferido” “ou cogito partido”, um sujeito justamente atravessado e constituído pela alteridade” (GENTIL, 2008, p. 07).

Acerca do problema da hermenêutica do si e do afastamento metodológico de Ricoeur sobre as filosofias do sujeito, desenvolvemos nosso segundo capítulo delimitando o estatuto da identidade pessoal do si pela pergunta do *Quem?*, problema esse que é desenvolvido por Ricoeur nos Estudos quinto e sexto. Para Ricoeur, a identidade pessoal se baseia em dois princípios: *mesmidade* ou identidade-*idem* e, *ipseidade* ou identidade-*ipse*. Da permanência no tempo da *mesmidade* (*idem*) temos a permanência do *caráter*, marca estável na identidade de um si-mesmo, tal noção, é própria e aplicável na *mesmidade*. Com relação a *ipseidade*, temos a *promessa* como pertencente ao conceito *ipse*, este por sua vez, tem sua autonomia para tornar o si um mantenedor de sua reflexividade pela constante tensão com a *alteridade*. Da *promessa*, teremos o desenvolvimento ético do si mesmo (RICOEUR, 1990, p. 143). Ainda na

esteira da *ipseidade*, teremos um diálogo bastante profícuo com Heidegger e Arendt acerca da questão *Quem?*⁸ Tal interrogação, é sempre colocada sob a ótica de uma identidade-ipse, pois o termo “*quem?*” estará representando uma permanência no tempo da ipseidade pela sua história de vida, seus projetos. É no desdobramento de tais perguntas, sobretudo na interrogação do *quem?*, que se faz necessário trazer a lume tais problemas acerca da *ipseidade*, tanto em Heidegger como em Arendt.

Com um terceiro capítulo, enfim, desenvolvem-se mais explicitamente as problemáticas desde o início do Estudo sétimo, cujo problema estabelecido por Ricoeur é saber sobre a constituição do si pela via ética. Na questão referente ao si e sua dimensão temporal ética, Ricoeur pensa em uma dialética do si e do outro que o si. O paradoxo que se tem com o si e seu outro si, pode ser referido a um termo emblemático, do qual Ricoeur toma empréstimo da filosofia moral antiga e moderna (Aristóteles e E. Kant), onde permite um avanço e um enriquecimento de sua tese central da hermenêutica do si. Desta tese acerca da constituição ética do si pela sua manutenção, resulta que dos predicados “bom” e “obrigatório” (presente no sétimo Estudo), temos um campo prático pelo qual o si vai reconhecer sua ação como um momento bastante importante de sua reflexividade na *praxis*, ações que ligam o si e o outro que o si. A isso, Ricoeur denomina uma “pequena ética⁹”. Assim, o itinerário do si pela visada ética corresponde desde o prefácio até os últimos escritos, em especial, na

⁸*Quem?* estará para a permanência *ipse*, enquanto a questão *quê?*, na esfera de problemas da *mesmidade*.

⁹ Toda a exposição dessa “pequena ética” oriunda de P. Ricoeur, apoia-se sobre uma distinção entre *ética* e *moral* que nada, insiste sempre Ricoeur, nem na etimologia nem na história do uso destes termos autoriza. O termo *ética* vem do grego, o termo *moral* vem do latim (Cícero) e ambos remetem à ideia de *costumes* (*mores*, o *ethos* na sua realidade histórico-social). Mas haveria uma nuance: ou a ênfase é dada ao que é *estimado bom* ou ao que *se impõe* como *obrigatório*. Isso permite a Ricoeur reservar, mas apenas por convenção, o termo *ética* “para a visada de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas”, e o termo *moral* “para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção” (“*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*, p. 256). Nessa distinção entre *visada da vida boa* (visada ética) e *obediência às normas* (à norma moral), dizia Ricoeur, podemos facilmente reconhecer “a distinção entre duas heranças”, a herança *aristotélica* - “a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa fim)” -, e a herança *kantiana* - “a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma e, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (deontológico significando precisamente “dever)” (“*Éthique et morale (1990)*”, p. 256). Atento aos textos fundadores dessas duas tradições - a *Ética a Nicomaco*, a *Fundação para a Metafísica dos Costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (1783) e a *Crítica da Razão Prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*] (1788) -, mas sem a necessidade de ser fiel à ortodoxia aristotélica ou kantiana, Ricoeur, ao defender três teses em sua “pequena ética” - 1) a prioridade da ética sobre a moral; 2) a necessidade, no entanto, para a visada ética de passar pelo crivo da norma moral; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada quando a norma conduz a conflitos para os quais não há outra saída a não ser a de uma sabedoria prática - estabelece uma relação de subordinação e de complementaridade entre essas duas heranças. Para a clarificação de sua “pequena ética”, ver o novo ensaio de P. Ricoeur, “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris: Gallimard / Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120 (reproduzido em *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001, p. 55-68).

obra *Soi-même comme un autre*. Na constituição do si, quando estamos falando da estima a si mesmo, dispomos de uma confiança na capacidade de começar uma ação, fazer algo no mundo que justifique nossa pertença a ele, ou seja, sermos o autor de tais ações. Essa confiança em fazermos algo é oriunda da estima de si, a qual nos possibilita uma manutenção de nós mesmos pela *promessa*. Nesse sétimo Estudo, em uma segunda parte, Ricoeur trabalha com a noção de solícitude, a qual desdobra em uma dimensão dialogal implícita da estima a si¹⁰. Para a solícitude, o mais fundamental é perceber que nesse ponto o si se torna privilegiado com relação ao “eu”, pois, o outro é sempre solicitado pela reflexão sobre uma determinada ação. No entanto, o que está em jogo é o cenário de toda uma teoria política acerca do outro, pois esse outro é outro si mesmo, constituído de direitos e deveres, morador da *praxis*. Ora, trata-se de um outro si. Na terceira parte desse desdobramento ético do si, Ricoeur coloca a problemática acerca da justiça em instituições. Para o filósofo, é nas instituições que o si e o outro (si-mesmo) encontrarão o ponto de aplicação da justiça entre eles, justiça e igualdade como um sentido ético forte de justiça.

¹⁰ Acerca dessa noção ética que se apresentará nesse último capítulo, temos um escrito de Ricoeur confeccionado dez anos depois da publicação de *Soi-même comme un autre* (1990) que trata do problema ético mas redefinindo algumas noções, conceito e refinando a discussão, essa obra escrita por Ricoeur é o *Justo II*.

CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DA IPSEIDADE

O objetivo do capítulo é mostrar toda uma problemática que se insere a partir da hermenêutica do si e sua dimensão *ipse*. Desde abertura do livro *Soi-même comme un autre* (1990), P. Ricoeur inicia sua investigação acerca do problema da *ipseidade*, elencando três intenções filosóficas que vão nortear toda a problemática acerca da identidade pessoal. A primeira intenção se estabelece por ser o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, distinção entre “eu” e “si”, pronome reflexivo “si” como ligado ao acusativo “se”, indicando uma designação pessoal, designar-se a “si-mesmo”, ou seja, sujeito gramatical ligado a um complemento nominal, com isso, nominalização ligada a uma designação de si (RICOEUR, 1990, p. 11-12). Acerca da primeira intenção filosófica, é uma investigação que Ricoeur apresentou em 1986 (*Gifford Lectures*) na Universidade de Edimburgo, Escócia, sob o título de “*On Selfhood, the question of personal identity*”. Foi retomada por ele nesse mesmo ano na Universidade de Munique, Alemanha e, ambas as falas acerca dessa primeira intenção filosófica, mostram uma preocupação de Ricoeur em marcar o primado da mediação reflexiva sobre uma posição imediata do “eu”, tal como se exprime na primeira pessoa do singular que Descartes muito bem trabalhou, “eu penso”, “eu sou”.

Segunda intenção: dissociar a significação da “identidade” (mesmo) em *idem* e *ipse*. A equivocidade do termo “idêntico” está no cerne das reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, abordando a *ipseidade* como ligada intimamente à temporalidade. A identidade-*idem* caracteriza a “permanência no tempo” como *caráter* de *mesmidade*. A identidade-*ipse* significa a “manutenção de si” a partir da *promessa* que atravessa as alterações da personalidade e, assim, se abrindo para a ética. A equivocidade das identidades *idem* e *ipse* permite ainda certa comparação em que elas se equivalem sob o título o “mesmo”. Não obstante, guarda-se o termo *mesmidade* para *idem* e *ipseidade* para *ipse* (RICOEUR, 1990, p. 12-13).

Terceira intenção: a identidade-*ipse* põe em jogo uma dialética complementar àquela da *ipseidade* e da *mesmidade*, a saber, a dialética do *si* e do outro que o *si*. Em relação com a identidade-*idem*, a alteridade nada significa senão um momento da identificação ou da atualização do *caráter*. Porém, ao relacionarmos alteridade com *ipseidade*, nos surge uma dialética com significação mais profunda e distinta. Trata-se pois de uma alteridade que não é termo de uma comparação, mas que é, talvez, constitutiva da *ipseidade* ela mesma. O “Si-mesmo como um outro” sugere de entrada

que o jogo da *ipseidade* do “si-mesmo” implica a alteridade num grau íntimo. O “como” designando não somente “comparação”, mas “implicação”: enquanto que... se...então... (RICOEUR, 1990, p. 13-14). Se procurarmos a expressão “Si-mesmo como um Outro”, encontraremos os desenvolvimentos filosóficos passando pela gramática e pela linguística, confrontando assim, com a dupla herança – positiva e negativa - das filosofias do sujeito. Não se tratará nem de recusar totalmente o *Cogito*, nem de tomá-lo como fundamento absoluto (RICOEUR, 1990, p. 14). Ricoeur tem como paradigmático que o problema do sujeito seja formulado em primeira pessoa, a saber: eu, *egocogito* - “eu penso”. O sujeito é “eu” que se põe absolutamente, mas que requer o complemento da intersubjetividade. A presença do pronome pessoal “eu” revela, por trás da descrição do sujeito em geral, a problemática do *si* ou uma questão da individualidade da figura do “eu”. Entre as oscilações de ritmo alternado entre a subestimação e superestimação do *Cogito*, Ricoeur propõe uma hermenêutica do *si* como “mediania filosófica” igualmente distanciada do hiposubjetivismo e do hipersubjetivismo. O “eu” talvez revele um “excesso” para o primeiro (hipo) e uma “falta” para o segundo (hiper). É preciso ver como o problema do *Cogito* se põe (RICOEUR, 1990, p. 14-15).

Acerca das três intenções filosóficas de Ricoeur, Labarrière fala que estão ligadas à decisão de Ricoeur designar o homem como um si tecido pela *alteridade*, então, *Soi-même comme un autre*, em especial na noção de *ipseidade* colocada por Ricoeur, se conecta com discussões já anunciadas pelo autor em obras como *Le discours de l'altérité* (1982) e, mais tarde, em *L'Utopie Logique* (1992)¹¹, marcando assim, a *relação* do si com o outro si. Numa “lógica da experiência”, o autor faz um esforço para pensar o problema da *ipseidade* do si como em relação a um termo hegeliano: “*plasticidade*” (RICOEUR, *L'Utopie Logique*, p. 13). O si, em uma análise geral acerca da sua noção de *ipseidade*, poderia ser dita como uma plasticidade, pois essa se aproxima de um movimento em manter-se sendo si-mesmo.

No entanto, porque se faz necessário retomar o problema do *Cogito* em uma discussão acerca do si-mesmo? Ora, a discussão entre o *Cogito* cartesiano e o anti-*Cogito* nietzschiano surge como uma discussão bastante privilegiada para a hipótese de Ricoeur acerca do poder de sua hermenêutica do si. O problema central do si mesmo está presente nas dimensões do *soi* (*si*), a saber, *ipseidade* e *mesmidade*, ambas presente na noção de identidade pessoal. No entanto, voltar às teses do *Cogito* é necessário ao

¹¹ Acerca desse problema do si ricoeuriano e sua dimensão ética da ipseidade, acreditamos que deve ser bastante útil uma leitura de *Ética fundamental*, em *Au fondement de l'éthique*. Autostance et relation. Paris: Kimé, 2004, p. 17-29.

passo que elucida uma distância necessária entre o si ricoeuriano e as filosofias do sujeito que se apresentam sempre como primeira pessoa – *ego Cogito* -, quer o “eu” se defina como empírico ou como transcendental, quer seja colocado de modo absoluto, isto é, sem diálogo ou tensão com o outro, ou relativo, quando a egologia do “eu” necessita de um complemento intrínseco da intersubjetividade. Em todas essas teorias, o sujeito se apresenta como “eu” em primeira pessoa gramatical, ou seja, daí temos ideia do porquê chamarmos tais teorias de filosofias do sujeito e, por assim dizer, filosofias do *Cogito*. Eis por que a querela do *Cogito* oscila entre posição de força e em posição de fraqueza.

Assim, ressaltando porque se escolheu uma confrontação com as filosofias do *Cogito*, temos a ressalva de que as investigações acerca do estatuto do si mesmo e de sua hermenêutica, firmem uma distância metodológica da apologia do *Cogito* e de sua destituição. Com relação ao estilo específico da hermenêutica do si, compreendemos de uma forma mais vasta quando trazemos a lume as oscilações que a filosofia do si de Ricoeur vai sofrendo com o andar da carruagem. Muito diferente do *Cogito*, esse submetido a um ritmo onde pula da superestimação para a subestimação, a hermenêutica do si, tem sua originalidade na possibilidade de não fechamento do problema, ou seja, o si de tal hermenêutica, está e estará sempre em tensão com seu outro si pela pergunta do *Quem?*.

1.1 O Problema do Cogito

A significação filosófica forte do *Cogito* depende de sua pretensão de fundação primeira e fundamento último e, é esta também a causa da oscilação entre sua defesa e sua recusa. Descartes (século XVII) conduz sua “ambição fundacional” a partir de uma necessidade de “encontrar uma base para a verdade que fosse imune à qualquer questionamento cético” (POPKIN, 1996, p. 2-3), e tal empreendimento será levado até seu limite, submetendo a dúvida para qualquer conhecimento que lhe, até então, apareça como verdadeiro, destruindo assim, qualquer ataque cético contra seu sistema (POPKIN, 1996, p. 3). A “dúvida hiperbólica” ganha uma radicalidade que é compensada por nenhuma medida, com isso, o caráter “Metafísico” desse procedimento marca a desproporção entre a dúvida interna e o espaço de certeza. Começar tudo de novo desde os fundamentos à desconstrução, segue-se uma reconstrução à partir do “fundamento último”. O *Cogito* pode proceder dessa condição extrema de dúvida,

porque qualquer um é conduíte do ato de duvidar. O sujeito que dúvida é radicalmente desancorado, desenraizado, desde que o corpo próprio cai sob o processo de “desencarnação” do qual restará somente o “eu penso!” (RICOEUR, 1990, p. 14-15).

O que restaria para dizer desse “eu” desancorado que, pela obstinação em querer duvidar se torna testemunha de uma certeza, pela qual encontra uma verdade própria da coisa? Aquilo pelo qual Descartes postula sua dúvida, com efeito, é de que o mundo, tal como aparece não seja realmente assim. A esse respeito, compreendemos o empreendimento de um gênio maligno como uma hipótese, pela qual, se justifica todo um projeto para que nos engane, não nos restando nenhuma certeza. Para Descartes, o ato de dúvida está alicerçado em uma certeza de que, tudo que eu conheço, que me foi apresentado como verdadeiro e inquestionável, possa ter sido apenas uma mentira, um engano. O engano consiste em se empenhar na busca por vestígios, pelo qual, possa postular algo de novo, ou seja, uma verdade sem o arranjo de um gênio maligno (RICOEUR, 1990, p. 16-17). Em conformidade com a ontologia da dúvida, temos como primeira certeza, a minha existência como verdade, no entanto, esta verdade de que eu existo, está implicada com a possibilidade do grande enganador, pois, não há nenhuma dúvida quanto à minha existência, se tal manipulador me engana e, mesmo que esse enganador me iluda por mais vezes, o quanto desejar, ele nunca poderá me tirar a certeza de que eu sou algo que existe, isto é, que sou alguma coisa (RICOEUR, 1990, p. 17; DESCARTES, 1999, p. 254-256).

Com respeito ao caráter da dúvida, temos a pergunta pelo “*quem*”, ligada à pergunta “*quem duvida?*”. Essa pergunta toma um novo horizonte de sentido, a saber, “*quem pensa?*” e, mais radicalmente ainda, “*quem existe?*”. Essa indeterminação acerca da resposta de *quem* duvida é uma herança do método *hiperbólico* inaugurado por Descartes, onde este se vê obrigado a tecer uma nova pergunta: “a do saber o que eu sou”, assim, se justifica a teoria cartesiana de uma certeza plena de existência (RICOEUR, 1990, p. 17; DESCARTES, 1999, p. 262). Entre a passagem da pergunta “*quem?*” à pergunta “*quê?*” é que existe uma oscilação entre o uso do verbo “ser”, com isso, podemos encontrar nesse uso absoluto do verbo “ser” a certeza em Descartes: “Eu sou, eu existo”, e ainda, o uso predicativo, “uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1999, p. 262). Mas nos perguntamos, “eu sou alguma coisa”, mas o quê? O que eu sou? (RICOEUR, 1990, p. 17).

A resposta pelo “eu sou, eu existo” cartesiano, acaba por elaborar a fórmula do *Cogito*, portanto, nada mais sou, do que uma razão, um espírito, precisamente, uma

coisa que pensa, isto é, mente ou ânimo, vocábulos cuja sua significação me era desconhecida pela minha própria ignorância (DESCARTES, 1999, p. 262). O valor da pergunta “quê?”, está justamente na força predicativa, referente àquilo que pertence a tal conhecimento que tenho de eu mesmo, ou ainda, o que pertence à minha natureza (RICOEUR, 1990, p. 18). Nessa altura, o “eu” deixa sua singularidade e se torna puro pensamento. Isso acontece em especial pela autoglorificação do *Cogito* exaltado na *Segunda Meditação*, donde é reforçado o sentido epistemológico do “eu” pelo exemplo do “pedaço de cera”. A propósito disso, o que é uma coisa que pensa? O que é isto? Uma coisa que duvida, que entende, que nega, que afirma, que imagina, supõe, pensa, mas afinal, que coisa é essa? Para Descartes, não é pouco, mas todas essas coisas pertencem à minha natureza de existir, ou seja, por mais que aquele que me deu a existência atentasse para ludibriar-me, mesmo assim, eu existiria. Existo porque é evidente que o ente da dúvida sou eu mesmo (DESCARTES, 1999, p. 262-263). Para Ricoeur, essa indagação acerca do ser da “coisa que pensa” cartesiana, pode ser pensada no sentido da identidade do *Cogito*. Porém, não no sentido da identidade narrativa ricoeuriana, pois, essa identidade vista pela ótica de Descartes, só pode ser concebida de uma forma a-histórica, ou seja, esse modo identitário é conhecido por ser o “*mesmo*” que escapa à alternativa de permanência e modificação no tempo, pois, em suma, o *Cogito* é instantâneo¹² (RICOEUR, 1990, p. 18).

Para Ricoeur, a subjetividade presente na filosofia de Descartes se põe por um momento reflexivo sobre sua própria dúvida, dúvida essa radicalizada pela figura de um gênio maligno. Tal subjetividade se apresenta desancorada e, ainda, tem em sua herança uma bagagem tradicionalista oriunda das filosofias pelas quais Descartes havia pensado ter rompido, no entanto, se mantém com o nome de *alma*. Mas o interessante nessa filosofia é que, ao invés dessa *alma* ser algo que se distingue de toda uma tradição metafísica, agora tem o nome de *sujeito*. *Sujeito* pelo qual se conhece pelo ato mais simples e despojado que alguém pode ter que seria a capacidade de pensar, pois, é nesse sentido que compreendemos a expressão cartesiana de que “existo pensando”, ou seja, é uma primeira verdade, sem necessidade de ser precedida por nada (RICOEUR, 1990, p. 18-19).

¹²Segundo Ricoeur, a ideia de Descartes ao postular um “eu que pensa” tendo como base uma noção quase que evidente de que eu mesmo posso duvidar e tenho clareza sobre tal dúvida, nos revela, uma impossibilidade de dissociar qualquer um dos modos de permanência no tempo, ou seja, de minha verdadeira natureza. Isso acontece, porque, o *Cogito* em suma, não possui uma identidade temporal, o que tem, é algo instantâneo, a-histórico (RICOEUR, 1990, p. 18).

No entanto, o “existo pensando” se sustentaria nessa posição de verdade primeira? Isso seria possível? Para Descartes seria defensável tal verdade se na ordem das razões todas as outras verdades fossem oriundas na certeza imediata do *Cogito*. Porém, Ricoeur adverte que a certeza de conhecimento presente no *Cogito* é apenas subjetiva, pois, o reinado do grande enganador ainda continua, quanto ao valor de objetividade do *Cogito*. Com relação ao conhecimento da alma, não temos como negar que ela é pura inteligência, no entanto, isso se apresenta como uma necessidade na filosofia de Descartes no exemplo “árvore da ciência”, ou seja, um saber fechado no interior do “eu” mesmo (RICOEUR, 1990, p. 19; DESCARTES, 1999, p. 249). Em vista do conhecimento do “eu” ter essa dificuldade de ser algo objetivo, fica claro que em Descartes, em especial, na *Terceira Meditação*, a saída pela qual o *Cogito* é salvo, está alicerçado na figura teológica de um Deus onipotente (DESCARTES, 1999, p. 271-272). Ora, essa demonstração da forma como é conduzida na *Terceira Meditação*, inverte a ordem da descoberta, ou seja, o *Cogito* que antes se apresentava como verdade primeira em todos os aspectos, agora deixa seu lugar para uma substância infinita (Deus), pois, é através do argumento de um Deus bondoso e onipotente que Descartes consegue salvar a certeza do *Cogito*, ainda, como uma segunda verdade, dentro da ordem das descobertas realizadas pela dúvida metódica. Para que o *Cogito* pudesse se manter ainda como uma verdade primeira, o mesmo teria que ser o causador da existência divina e, não o contrário (RICOEUR, 1990, p. 19). Acerca disso Ricoeur salienta que:

O *Cogito* seria verdadeiramente absoluto em todos os aspectos se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquele onde ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem que o faz regredir à segunda ordem deriva da primeira. O *Cogito* seria realmente absoluto, em todos os aspectos, caso se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquela na qual ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem, que o faz regredir para segunda categoria, deriva da primeira. Ora, parece realmente que a *Terceira Meditação* destrói a ordem, colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada no que concerne à verdade divina, a qual é primeira conforme a “verdade da coisa¹³” (RICOEUR, 1990, p. 19).

Dessa destituição do *Cogito* como primeira verdade, nos perguntamos pelo que restaria para o próprio *Cogito* com essa mudança na ordem de verdades? Ora, o que

¹³«Le *Cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre, celui où il est effectivement premier, et que l'autre ordre, qui le fait régresser au second rang, dérive du premier. Or il semble bien que la Troisième Méditation renverse l'ordre, en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la vérité divine, laquelle est première selon la « vérité de la chose » (RICOEUR, 1990, p. 19).

temos é um choque da nova certeza, como sendo a responsável pelas demais verdades e pela veracidade do *Cogito*, exigindo agora, da parte do “eu”, um reconhecimento desse Outro que me causa em mim a presença de sua própria ideia de infinito e de verdade absoluta (RICOEUR, 1990, p. 20). Acerca disso, constatamos que o *Cogito* agora desliza para o segundo plano da ontologia, pois, Descartes não hesita em dizer que:

[...] É necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita (1999, p. 281).

Ora, a fragilidade pela qual o *Cogito* passa agora está longe de terminar, pois não está apenas ligada a uma imperfeição da própria dúvida, mas à própria certeza que venceu a dúvida, em especial, na sua essência de duração. Portanto, o “eu penso” cartesiano, se apresenta como um percurso eterno de buscar sua certeza de existência em uma ideia de infinito, donde, tem na imagem desse Deus, uma possibilidade de conservar a certeza desse eu enquanto um existente *Cogito* (RICOEUR, 1990, p. 20). Essa estreita vinculação, entre a ideia de Deus e de mim mesmo, leva Descartes a dizer que Deus em sua bondade ao me criar, “tenha colocado em mim esta idéia para ser como a marca do operário impressa em sua obra; e não é também preciso que essa marca seja algo diferente da própria obra” (1999, p. 288). Tal ideia de um Outro infinito está para reforçar a tese pela qual dá peso na análise filosófica de Descartes de um *Cogito* que tem a certeza de que existe, mesmo o “eu” sendo agora uma verdade de segunda instância.

Tendo o *Cogito* caído de sua primeira verdade, qual seria o resultado disso para a ordem da certeza no pensamento cartesiano? Por nosso turno, não temos mais como pensar o resultado das razões como algo linear, pois agora, se apresenta como um círculo. Quando Descartes utiliza o *Cogito* como âncora para a verdade do infinito, possibilita que seja eliminada a hipótese de um gênio maligno; pois, a dúvida é vencida por causa desse Outro realmente existente que ocupou o lugar antes usado por esse possível enganador (RICOEUR, 1990, p. 21; DESCARTES, 1999). Todavia, a questão latente a se fazer é a seguinte: ao conferir um círculo à ordem das razões tirando o *Cogito* de sua posição de primeira verdade, não terá, lançado o próprio *Cogito* a um solipsismo inicial, o qual, sofre até hoje pela constante certeza de permanência de estar

atrelada a uma entidade infinita, postulada como ontologia primeira e infinita? (RICOEUR, 1990, p. 21).

Para Ricoeur, o legado do “eu penso” deixado por Descartes perdura até hoje e faz parte da própria história da filosofia, uma vez que, nos encontramos em um grave problema acerca da possibilidade do *Cogito*¹⁴, ou tenhamos o “eu penso” como um fundamento, embora seja uma verdade estéril à qual não se tenha possibilidade de uma formulação de conhecimento, dentro da ordem das razões, ou ainda, uma ideia de perfeição do próprio *Cogito*, mas mantendo a noção de finito e, assim, o *Cogito* se recolhe em seu canto se conformando com sua posição de verdade enquanto uma permanência pela autoridade do fundamento primeiro, a saber, Deus (Outro) (RICOEUR, 1990, p. 21). Com relação ao *Cogito* e sua pretensão de fundamento, ao usarmos uma filosofia da primeira pessoa gramatical, perde-se a preocupação e a pessoa de quem se fala, de quem se narra. A pergunta por “quem sou eu?” Em sendo assim, o “eu penso” deve despojar-se de toda e qualquer ressonância de pretensão a um conhecimento absoluto. Ora, não sendo o *Cogito* um polo de verdade inquestionável do sujeito, a problemática do si deverá então, perscrutar seu outro vetor acerca do sujeito da primeira pessoa: o *Cogito* humilhado. Acerca dessa nova trajetória da hermenêutica do si, lembramos que a tensão entre Descartes e Nietzsche se faz necessária uma vez que temos em ambas teorias um sujeito pensado nos extremos, ora vinculado a uma pretensão fundacional, ora humilhado e relido por uma filosofia do fictício.

¹⁴Segundo Ricoeur, a alternativa pós *Cogito* foi levada a cabo como um dilema constante na filosofia pela posteridade de Descartes: temos por um lado, Malebranche e Espinosa, donde, extraindo as consequências pelas quais o *Cogito* foi colocado em uma segunda ordem nas razões (*Terceira Meditação*) pensam que esse “eu penso” é apenas uma verdade abstrata, sem qualquer prestígio. Tendo o sentido de desvalorizar o *Cogito* enquanto verdade primeira e pura epistemologia, Espinosa é o mais coerente com essa abordagem, pois, para sua *Ética*, apenas a narrativa da substância divina tem valor de fundamento, ou seja, o valor de um *Cogito* exaltado como pensamento em Descartes não tem impacto na filosofia de Espinosa, pois, em verdade, Espinosa trabalha com *Cogito* em um segundo plano, colocando o mesmo para a segunda pessoa; “O homem pensa” (livro II da *Ética*, sob o título de axioma II). E ainda, encontramos no axioma I do livro II da *Ética*; “A essência do homem não implica a existência necessária, ou seja, pode tanto ocorrer, segundo a ordem da natureza, que este homem ou aquele exista, quanto pode ocorrer que ele não exista” (*Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008). Ora, se tomamos a condição finita como algo enraizado por uma substância infinita, temos um afastamento do si no horizonte de sentido filosófico. Essa seria a primeira alternativa vislumbrada pelo *Cogito*. Por outro lado, em especial, para toda a tradição idealista, de Kant, Fichte, Husserl (das *Meditações cartesianas*), a única possibilidade coerente para uma defesa do *Cogito* é aquela à qual mantém a certeza de Deus num mesmo valor de uma verdade subjetiva do “eu penso”; seria uma garantia da garantia, constituindo assim um anexo da primeira verdade (Deus) para a segunda verdade (*Cogito*). Sendo assim, o *Cogito* não se encontra mais como verdade primeira que seria seguida por uma segunda, terceira, quarta verdade, mas sim, como uma verdade que se autofundamenta, ou seja, incomensurável a todas as proposições, tanto empíricas como transcendentais. Para que o *Cogito* não caia no abismo subjetivista, para o “eu penso” se faz necessário um despojar-se de toda a ressonância psicológica e de toda a referência autobiográfica (RICOEUR, 1990, p. 21-22).

1.2 O “eu” enquanto ficção

O “eu” pensado como ficção (ilusão) poderia ser para nós, segundo Ricoeur, um título emblemático de toda uma tradição filosófica, quem sabe, menos durável que a jubilação pelo “eu penso”, mas, cuja virulência culmina com o pensamento de Nietzsche. Para compreendermos a crítica nietzschiana dirigida ao “sujeito” cartesiano, é preciso esclarecermos um conceito cunhado por Nietzsche: “vontade de poder” ou “vontade de potência”. Essa expressão surge na obra: *Assim falava Zaratustra* e está intimamente ligada à questão de valores de homens e de povos. Num primeiro momento da obra, no capítulo “*Dos mil e um fins*”, fica evidente, para Machado, nesse primeiro momento, vontade enquanto uma potência surge como um espírito da cultura que se manifesta no agir do homem e do mundo (2001, p. 73).

Já no segundo capítulo “Da superação de si”, temos duas linhas que guiam a discussão de Nietzsche: a) uma crítica quanto a existência de uma vontade de verdade, se isso seria realmente possível, aqui o ataque é dirigido aos sábios da época (sábios insignes); b) uma definição do conceito de “vida” como auto separação, ou seja, uma vitória sobre si mesma no sentido de expandir-se, tornar-se vitoriosa pelo esforço de cada vez mais ser mais potente (MACHADO, 2001, p. 101). Ora, já não temos mais no Zaratustra a vida (vontade e potência) como algo tomado no sentido antropológico, mas sim, como uma vontade de potência em estar sempre se superando.

Todavia, esse ainda não é o total preenchimento do conceito de vontade de potência em Nietzsche. Em *Para além de Bem e do Mal*, vontade de potência não está mais na esfera do homem e nem mesmo do que é vivo, mas sim, no próprio mundo como um todo. Nas palavras do autor “o mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’ seria – precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (NIETZSCHE, s\ d b, p. 54). Agora entramos na questão de que para Nietzsche, não se tem necessidade de fazer separação entre o que é “vivo” e o “não-vivo”, “orgânico e o inorgânico” (BOGÉA, 2010b, p. 136), agora, o mundo passa a ser conhecido como um grande campo de luta, de forças que tentam se tornar ainda mais potentes. Por assim dizer, a própria vida passa a ser um “caso particular da vontade de potência” (NIETZSCHE, s\ d a, p. 264). Tendo o mundo como um campo de forças, onde umas brigam com as outras por poder, Nietzsche necessita levar sua discussão em outro âmbito para alcançar o seu objetivo, isto é, ao início de vontade enquanto uma

potência temos ela atuando na esfera orgânica, mas agora, passa a perpassar por toda e qualquer forma de vida (MARTON, 1990b, p. 50).

Dessa forma, temos forças desejando poder, numa constante luta para se tornar uma potência ainda mais forte. O termo vontade de potência aparece em Nietzsche como essência da própria força. Ora, não encontramos com clareza essa discussão em Ricoeur ao falar Descartes com Nietzsche, no entanto, está sendo pressuposto todo esse fundo filosófico, do qual, entenderemos o ataque realizado por ambos os filósofos ao conceito de identidade pessoal (isso será melhor discutido no avanço do texto). Para Nietzsche, “toda a força é vontade de potência [...]” (s\d, a, p. 264) e não existe outra força que supere essa, nem física, nem psicológica e nem espiritual. Tais forças, lutam entre si, constantemente, em busca de aumentar o seu domínio e seu poder. Imagino que todo “corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e estender sua força (- sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste a sua expansão” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 262). E ainda, tal vontade de potência “incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (“combinar-se”) com os que lhe são suficientemente homogêneos” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 262), eis então uma aliança e conspiração coletiva entre tais para a dominação e destruição de outras vontades. Tal conflito, para Nietzsche, é sem fim e se mantém em uma continuação circular criando arranjos temporários. O limite para tal confronto de forças é o mundo, com tudo o que é vivo, tanto orgânico quanto inorgânico. Tudo se trata de forças agindo no mundo e tentando sobreviver, ganhar potência para além das que já tem e isso gera uma constante luta sem fim (MARTON, 1990b, p. 52; RICOEUR, 1990, p. 27).

A vontade de potência “não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*¹⁵, - ela é o fato elementar de onde resulta um devir e uma ação” (NIETZSCHE, s\d a, p. 260).

¹⁵ Para Nietzsche, o conceito de vivência (*Erlebnis*) é utilizado em oposição ao conceito de conhecimento/consciência/experiência (*erkenntnis, bewusstsein, Erfahrung*). Com relação ao termo vivência, esse terá paralelos posteriores com a fenomenologia existencial, contudo, possui em sua raiz originária um sentido triplo dedendida por Nietzsche, a saber: i. imediatez/imediaticidade (*Unmittelbarkeit*) entre sujeito e realidade, homem e mundo; ii. referencialidade/significabilidade (*Bedeutsamkeit*) para o conjunto dos vividos ou o caráter global da existência humana; iii. não-quantificação/incomensurabilidade (*Inkommensurabilität*) do viver em si-mesmo ou do conteúdo da própria vivência do si (*soi*), ao qual possui uma dimensão estética. Estes três aspectos da vivência nietzschiana indicam a irredutibilidade do sentir ao pensar, isto é, que o acesso à vida se dá pelo *pathos* (paixão, afeto, emoção) antes mesmo de ser pelo *logos* (razão, reflexão, análise). A valorização dessa dimensão existencial servirá de base para uma nova esfera do si: dimensão estética do si-mesmo. Esse novo cultivo do si acontece pela revalorização da potência vital através através da ação criativa ou da vivência espontânea, isso na vontade livre de cada si singular. Não obstante, a vida em sua forma mais particular ultrapassa todos os indivíduos. Em Husserl, encontramos esse problema da seguinte

Salientamos para o cuidado de não entendermos o conceito de “vontade de potência” como metafísico, pois ele é parte integrante do mundo, nas palavras de Nietzsche, ela é o próprio mundo, e nada mais! (s\d, a, p. 307; BOGÉA, 2010b, p. 137). “Tudo o que há no mundo comparece como força e toda força já é um querer expandir seu poder” (BOGÉA, 2010b, p. 137). Tendo esclarecido o conceito de vontade enquanto poder, agora partimos para outro ponto de discussão que entra em nossa investigação: o estatuto de identidade de um si, donde, podemos perceber de uma maneira mais clara o porquê Ricoeur busca inspiração em Descartes e Nietzsche para fazer esse contrapondo com sua noção de identidade pessoal. Mas o porquê dessa escolha?

Pois bem, em Descartes como havíamos percebido temos na figura do “eu” um poder de fundação enquanto alguém que se reconhece ser um “sujeito” pensante, possui uma identidade enquanto possibilidade de ser uma verdade. No entanto, em Nietzsche, o conceito de identidade pessoal ou “sujeito” enquanto alguém fixo em um lugar, com uma determinada cultura, valores, normas, conhecimentos e livres para fazerem escolhas, simplesmente não existe. O que temos são forças neste mundo e relações entre forças, que são representações de Vontade de Potência. Disso decorre que, cada ação, cada movimento ou “pensamento” são acontecimentos inevitáveis em um determinado espaço e tempo, impossibilitando assim, que haja um “sujeito racional” por trás de uma ação. Nesse caso, não se tem escolha por aquilo que se faz, não temos um sujeito moral de imputação, não tem um si capaz de narrar suas ações em um tempo. Tudo o que temos é uma vontade de potência tentando cada vez mais escravizar outras forças para se tornar mais forte. Com isso, endossamos a tese nietzschiana de que há apenas ficção e não sujeitos (si mesmo). Portanto, o “sujeito” não é capaz de exercer uma ação por ser livre, mas, é somente uma ficção dentro do mundo (NIETZSCHE, s\d a, p. 243). Portanto, se não temos “sujeitos” no procedimento de uma ação, logo entendemos que muito menos se terá um *Cogito* enquanto razão.

Essa ficção é compreendida como um frágil pensamento que, para Descartes e toda uma tradição teria um valor epistemológico central. No exercício realizado por Nietzsche para desmoralizar a certeza do *Cogito*, o “eu” “aparece não como inerente ao

maneira: vivência é pura/prota impressão. Já em Dilthei, temos a vivência como imediata, inconsciente, irrepresentável, vida aqui, emerge de e mergulha em si mesma. Com isso, a vivência se mostra como relação imediata com a vida, ou seja, estética e individual, sendo assim, intraduzível em um esquema conceitual, a vida cria e nunca se esgota nas suas mais diversas formas de expressão. Contra toda a forma de plasticidade harmônica apolínea, a vida é *pathos*, isto é, movimento dionisíaco que não se deixa reduzir ou compreender por qualquer sistema que busque uma totalidade.

Cogito mas como uma interpretação de tipo causal¹⁶” (RICOEUR, 1990, p. 27), o “eu penso” nada mais é do que uma ficção (ilusão). Ao contrário do pensamento cartesiano, Nietzsche concorda que haja pensamento, mas, não que seja possível haver “sujeitos pensante” (NIETZSCHE, s\d, b, p. 32) e nisso, dirige uma crítica direta para Descartes: “Ainda há ingênuos acostumados à introspecção que acreditam que existem “certezas imediatas”, por exemplo, o ‘eu penso’” (NIETZSCHE, s\d, b, p. 32).

Poderíamos estender ainda mais nossa questão acerca do pensamento, por exemplo, teríamos condições de controlar o fenômeno do pensamento? Para Descartes sim, mas para Nietzsche os pensamentos “vêm e vão, às ficam mais do que gostaríamos, às vezes passam quando não queríamos que passassem” (BOGÉA, 2010b, p. 138). Com isso, Nietzsche sofisticava ainda mais sua defesa na destituição do “eu penso” afirmando que “um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é determinante na conjugação do verbo “pensar”” (NIETZSCHE, s\d, b, p. 33). Segundo Nietzsche, o fato de relacionarmos um agente para uma ação está presente num hábito mal empregado de nossa gramática: pensar seria uma ação, logo, se pressupõe um “sujeito” operando tal exercício reflexivo mental (BOGÉA, 2010b, 138; NIETZSCHE, s\d, b, p. 33). A gramática atuaria como um reforço em nos enganar a legitimidade de um “eu”, quando na verdade, o que temos é um *Cogito* ficcional, falido quando pensado em uma estrutura de dignidade intelectual.

Em *A Vontade de Potência*, o filósofo dirige sua crítica novamente a Descartes, dizendo: ““Pensa-se, logo existe algo que pensa”: a isto se reduz a argumentação de Descartes. Isso equivale a aceitar de antemão por “verdadeiro a priori” nossa crença na idéia de substância [...]” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 233). Portanto, não existe um “eu”, muito menos a ideia de epistemologia, pois isso é apenas uma crença que nos é passada dentro de uma cultura. A fé que os “sujeitos” depositam no pensamento é tida por Nietzsche como uma mera apresentação para a consciência e, a consciência se concebe como um fenômeno da superfície, onde as regras do jogo são ditadas por forças que almejam constantemente mais poder. O que nos impulsiona no mundo não é o pensamento, mas sim, a vontade de potência, pois essa tenta nos tornar maior do que somos. O cenário seria uma rebelião onde estamos a todo momento tentando sobreviver, lutando contra outras forças e contra nós mesmos, afim de expandir nossa força,

¹⁶“N'apparaît pas comme inhérent au *Cogito*, mais comme une interprétation de type causal” (RICOEUR, 1990, p. 27).

escravizar outras vontades de poder, estabelecer nosso império. O resultado parcial dessas batalhas. É trazido à nossa consciência de uma forma fictícia, a saber: “O sistema nervoso possui um domínio muito mais extenso: o mundo da consciência é-lhe acrescentado” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 238).

Portanto, “sujeito”, identidade, pensamento [...], são para nós, formas ingênuas de acreditarmos em algo que é uma pura ilusão. A ideia de identidade (sujeito) é uma ficção que deseja ser algo, um substrato, no entanto, mesmo tendo “igualdade”¹⁷ e “estados iguais” não somos nada além de uma ficção, pois, tanto a “igualdade” quanto os “estados iguais” são criações imaginativas (NIETZSCHE, s\d, a, p. 234). Ora, se não é possível ter um *Cogito* pela glória do pensamento, como pensava Descartes e nem mesmo “estados iguais” que possibilitam a identificação de um sujeito com outros, então, temos a identidade de um si a bancarrota, lançado para uma esfera tão somente fictícia. “O mundo é um caos de forças em permanente conflito, um eterno devir que não podemos de maneira nenhuma apreender com nosso entendimento, uma luta constante [...]” (BOGÉA, 2010b, p. 139-140). Portanto, somos “uma espécie animal que somente prospera sob o império de uma exatidão relativa às suas percepções, e antes de tudo com a regularidade destas” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 238). Por isso, tão somente por isso, o mundo imaginário desse “sujeito” da substância, da razão, etc, é necessário. Há nos homens uma potência ordenadora de vontade que falsifica e ordenada nosso “conhecimento”, para esse ser algo fictício, do qual pensamos ser donos (NIETZSCHE, s\d, a, p. 273). Para Nietzsche, não temos um pensamento capaz de ordenar e dar razão

¹⁷No século XVIII, David Hume contraria o sistema filosófico oriundo de Descartes, negando que seja possível haver realidade no sujeito e ainda, afirma que conceito tais como identidade, substância, etc, são meras ilusões e estágios de fluxos sem qualquer unidade. Para Hume, todo o conhecimento deriva exclusivamente da experiência, sendo assim, ele classifica nossas percepções em duas categorias: impressões e ideias (HUME, 1999b, p. 35-36). No entanto, dependendo de alguma loucura de nossa alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões e podemos ingenuamente acreditar termos identidade (HUME, 2001, p. 20). Nossa ideia não é aprofundar no pensamento de Hume, no entanto, a quem desejar estudar o problema da identidade humeana poderá em nível introdutório estar se apossando dessas duas obras referenciadas acima. Outros dois pensadores do problema identitário que merecem serem trazidos nessa nota é J. Locke e Derek Parfit. Para Locke a identidade é na memória que podemos nos efetivar a conexão entre quem somos, ou seja, é pela conexão psíquica o critério de determinação para a identidade pessoal. Para Ricoeur, o importante a se tirar de Locke é sua distinção entre identidade do corpo e identidade psíquica (RICOEUR, 1990, p. 150-151; BOTTON, 2010, p. 7; LOCKE, 1973. Ao contrário de Locke, Parfit defende uma identidade tão somente via cérebro, ou seja, é negada qualquer vivência do corpo ou que se aprende em uma cultura, pois o importante é o cérebro. Para Parfit é nessa região do ser humano que ocorrem todas as vivências, embora, a identidade da pessoa não seja a mesma que a do cérebro. Um exemplo de sua forma de pensar é clássico, pois o filósofo afirma que se for transplantado o cérebro de uma pessoa A em outra pessoa B e o da pessoa B para a pessoa A, as identidades se mantem as mesmas: isso confirmaria que a identidade não está ligada a questões de corpo, crença, etc, mas sim, apenas pelo cérebro, seria como uma migração do cérebro para um outro exemplar diferente. Esse procedimento coloca a questão da identidade pessoal num vazio de sentido (RICOEUR, 1990, p. 155-160; PARFIT, 1971, p. 17; BOTTON, 2010, p. 10).

para nossas ações e muito menos uma identidade, “sujeito”, etc. A razão é uma falsificação útil do mundo, para que uma determinada espécie animal seja capaz de existir e aumentar sua força no mundo. Nietzsche ainda afirma que o homem dotado de razão, substância por si não existe, pois, “não há um ‘ser’ atrás do agir, da produção de efeitos, do vir a ser; o ‘agente’ é pura e simplesmente acrescido de maneira imaginativa o agir – o agir é tudo” (NIETZSCHE, s\d, c, p. 42).

Para Ricoeur, o que Nietzsche faz não deixa de ser um exercício de dúvida hiperbólica, pois, leva a outro extremo, muito diferente do almejado por Descartes. Nietzsche não diz outra coisa senão de que sua dúvida seja maior do que a de Descartes: “*duvido melhor que Descartes*”. Todavia, ao postular tal pensamento do qual sua reflexão seja um exercício de dúvida, acredita seriamente em uma hipótese, pelo qual, o sujeito é apenas compreendido como multiplicidade. Ao colocar o sujeito como múltiplo, Nietzsche, joga com a ideia de sujeitos lutando uns contra os outros, mostrando que sua tese se fundamenta a partir da noção de ficção identitária do si, ou seja, não existe possibilidade de conhecimento, muito menos estatuto de identidade (RICOEUR, 1990, p. 27-28). O si ricoeuriano, estará em todo o nosso percurso, entre sujeito enaltecido, sujeito fictício (humilhado): ora, é pensando nessa esfera de leitura do sujeito ricoeuriano que se tem a característica própria de sua hermenêutica, onde pela sua atestação o si poderá se manter longe da apologia do *Cogito* e do anti-*Cogito*, assim, é pela interrogação do si que sua identidade pessoal será salvaguardada.

1.3 Uma hermenêutica do soi-même

Do exercício de abordagem do sujeito, que até agora nos deparamos entre sua exaltação e humilhação, poderíamos dizer que o “eu” é *átomos*, ou seja, sem um lugar assegurado no discurso. Por isso, nos perguntamos em que medida podemos dizer se a hermenêutica do *soi* (si mesmo), aqui estudada, ocupa um lugar de conhecimento dentro da filosofia? E ainda, qual seria a ontologia desse si mesmo, que está situado, nem como *Cogito* e nem como anti-*cogito*?

Para uma hermenêutica do si mesmo, como pensou Ricoeur, temos três níveis de caracterização dessa nova hermenêutica: a) desvio da reflexão pela análise; b) dialética entre *ipseidade* e *mesmidade*; c) *ipseidade* e alteridade (tais problemas, serão melhor trabalhados no segundo momento dessa pesquisa). Essas três características formam o fio condutor de nossa hermenêutica do si mesmo, pois, ao contrário das filosofias do

sujeito (exaltado e humilhado), que têm sua certeza por uma reivindicação de imediatez ou negação de um “sujeito”, o processo de conhecimento do si mesmo ricoeuriano se dá pela forma interrogativa, ou seja, pela questão *quem?* Portanto, todas as asserções relativas ao problema da identidade do *si* que antes tinham sua resposta de forma direta e imediata agora estarão pautadas pela indagação *quem?* e, tendo sua resposta – *si (soi)*. Esboçamos quatro subconjuntos¹⁸ que correspondem a quatro maneiras pelas quais o si mesmo se interroga ou pode ser interrogado: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação? (RICOEUR, 1990, p. 28).

Com uma ênfase peculiar, se tem início ao pensar uma filosofia hermenêutica do si mesmo, na qual a problemática da identidade pessoal é desenhada no ponto de intersecção de duas tradições filosóficas. Segundo Ricoeur, a questão da identidade pessoal, ligada à da temporalidade, será retomada no ponto de discussão que ficou em

¹⁸Acerca desses quatro conjuntos expostos no texto acima, não estaremos nos dedicando integralmente à todos eles nesse trabalho, pois nosso objetivo está no terceiro subconjunto, “quem se narra?” (Estudos V e VI) do *Soi-même comme un autre*. No entanto, para o leitor que deseja buscar alguns recursos a mais acerca dessa discussão e que perceba a necessidade de ter esses outros conjuntos em ordem de compreensão, faremos uma pequena linha do tempo acerca do problema que cada um deles concerne. No primeiro subconjunto, “quem fala?” (Estudos I e II), trata basicamente de uma filosofia da linguagem, tendo dois aspectos, o da semântica e o da pragmática. Nesses primeiros estudos de Ricoeur, o leitor será posto diante de uma tentativa de incorporar à hermenêutica do si sob uma tradição de debates internos à filosofia europeia. Curiosamente essa filosofia da linguagem é conhecida como filosofia continental, cuja sua mãe é uma herança filosófica de língua inglesa. Pela esteira da filosofia analítica que temos o ganho pelo desvio ao nos perguntar pelo quem? do si mesmo, ou seja, locutor e interlocutor (*dequem* se fala e *quem* fala). O segundo subconjunto (estudos III e IV) tem como foco uma filosofia da ação. Esse subconjunto tem um casamento bastante frutuoso com o anterior, pois este serve de *órganon*, uma vez que se fala de uma determinada ação em enunciados, portanto proposições, e também, quando em atos de fala o agente que praticou tal ação se designa como aquele que age. Essa ligação do primeiro subconjunto para com o segundo é bastante clara, quando pensamos em alguns exemplos, vejamos: quando temos atos de fala, eles já são compreendidos dentro de uma ação, ou seja, a pergunta por quem fala? e a pergunta por quem age? Estarão estritamente ligadas. Tendo presente essa questão, ainda temos outro problema nesses dois primeiros subconjuntos, pois, teremos um grande confronto entre a filosofia analítica e a hermenêutica do si, no que se refere a pergunta pelo si mesmo. A pergunta *oquê?* Está em consonância com a pergunta *porquê?*, pois é por esse entrecruzamento de tais perguntas que poderemos explorar o caráter interrogativo do si mesmo, a saber, a pergunta pelo *quem?* Entendemos que esse percurso pela filosofia da linguagem e pela filosofia da ação são de importância capital para não deixarmos o si mesmo cair na mesma armadilha do *Cogito*, em buscar uma verdade pela imediatez. No quarto subconjunto (estudos VII, VIII e IX) nos caberá entender que agora teremos um novo desvio da hermenêutica do si, a saber, pela determinação ética e moral da ação, ou seja, relacionadas às categorias do *bom* e do *obrigatório*, (aqui nos deteremos em nosso último capítulo – o si e sua dimensão ética da *ipseidade*). Assim, teremos à baila as dimensões éticas e morais de um determinado sujeito a quem tal ação, boa ou não, executada por dever (Kant) ou não, pode ser imputada. Encontramos uma diferença bastante interessante nesse último subconjunto, com relação aos primeiros, pois, enquanto o primeiro e o segundo estudo foram os pioneiros em aplicar o processo de análise e reflexão (lembramos aqui, que o terceiro subconjunto não foi tratado nesta nota, pois esse terá um destaque mais central no desenvolver do texto e, é sobre esse subconjunto que acontece a tônica principal entre a oposição da permanência no tempo da *mesmidade* e a permanência da *ipseidade*), é nos estudos acerca do desenvolvimento ético que a dialética entre a *ipseidade* e a alteridade encontram um desenvolvimento filosófico para o problema identitário. Em todos os subconjuntos, temos que ter presente que o *mesmo* e o *outro* são separados, pois, para Ricoeur, essa dialética entre o si mesmo e o outro que o si, é a mais rica das dialéticas, tal como lembra o próprio título dessa obra (RICOEUR, 1990, p. 28-31).

Tempo e Narrativa III, cujo o título era identidade narrativa, mas agora a pesquisa acerca do problema narrativo ganha novos argumentos em função dos critérios objetivos de identificação. O que esboçamos mais acima, acerca de uma tradição de duas correntes filosóficas, se dará pela arbitragem da dialética entre identidade-*idem* (*mesmidade*) e identidade-*ipse* (*ipseidade*) que, com o caráter reflexivo do *si*, transformou-se na segunda característica gramatical que cobre o título de nossa hermenêutica, a saber, si-mesmo (*soi-même*). Para Ricoeur, somos favorecidos pela nova abordagem pela qual a questão da identidade narrativa se encontra, pois, pelo conceito de ação a narrativa encontra a *mimese*, recobrando assim, um amplo sentido de práxis que se tinha na filosofia aristotélica (RICOEUR, 1990, p. 29-30).

O apanhado que esboçamos sobre o problema da identidade pessoal nos dá uma primeira noção da distância que separa a hermenêutica do si das filosofias do *Cogito*, pois, dizer *si*, não é dizer “eu”. Para toda uma tradição oriunda do “eu”, esse “eu penso” se põe como verdade, ao contrário do “eu”, si mesmo é implicado reflexivamente cuja análise precede seu retorno para ele mesmo (RICOEUR, 1990, p. 30). Nessa dialética entre análise e reflexão temos o movimento dialético entre a permanência no tempo da *mesmidade* e a permanência no tempo da *ipseidade*. Por fim, como uma terceira modalidade da mesma dialética, temos a resposta do mesmo para com o outro do si, para com a alteridade (dialética da *ipseidade* com outrem), essa dialética coroa as duas primeiras, pois em nenhum momento o outro é separado do regime do mesmo (RICOEUR, 1990, p. 30). Terminando de esboçar o panorama conceitual pelo qual o problema da identidade do *si* vai ser desenvolvido, nossa hermenêutica está longe de terminar, em verdade, temos duas características que se opõem diametralmente ao problema identitário: o si não ser uma verdade imediata de um “eu penso” mas também, não cair na posição de “fundamento último”.

Uma primeira característica dessa oposição a hermenêutica do si diz respeito ao caráter *fragmentário* dos estudos que fazem parte da problemática do *soi-même*. Esse caráter fragmentário pelo qual a hermenêutica ricoeriana se desvela, recusa a simplicidade de uma verdade tão somente pelo conhecimento, como orientou a filosofia cartesiana. Nossa tentativa, é a de escapar das filosofias da imediatez reflexiva, pois, o si mesmo deve se cuidar com a tentação de um “eu” enaltecido e, desviar-se da humilhação nietzschiana (RICOEUR, 1990, p. 31). Tendo essa preocupação acerca dos dois aspectos da atestação, examinaremos a reflexividade do si dentro de sua hermenêutica.

Ao introduzirmos a pergunta interrogativa do *quem?* para o si mesmo, simultaneamente temos uma verdadeira polissemia acerca dessa pergunta: “quem fala de quê? quem faz o quê? de quem e de que fazemos narrativa? quem é moralmente passível de imputação?¹⁹” (RICOEUR, 1990, p. 31). Todas essas maneiras de se perguntar pelo quem? são diferentes, porém, estão intimamente ligadas pela reflexividade do *si*. Dessa maneira, “desenham as modalidades da ação nas quais um sujeito se reconhece e é reconhecido. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais um *eu*, mas é um *si*, determinado indiretamente por uma reflexividade articulada por esses desvios” (BOTTON, 2010, p. 14).

Portanto, a pergunta pelo quem? em seus desvios nos coloca no campo da historicidade do questionamento²⁰. A polissemia da pergunta do quem? é o si mesmo e como conhecê-lo, temos na obra supra citada de (1990), uma unidade temática que opera como desconstrutora dessa falsa ideia de não haver unidade dentro da problemática pela pergunta do quem? Em certo sentido, temos no decorrer dos estudos ricoeurianos do *soi-même* uma unidade do *agir humano* e ao longo do texto a noção de ação adquire uma certa autonomia com relação a sua concretude no problema que confere identidade à uma pessoa. Nessa medida, a filosofia de Ricoeur poderia ser colocada com um nome de filosofia prática, pois, muito diferente do *Cogito* cartesiano, essa hermenêutica do si está pautada na constante interrogação pelo *quem?* é o *soi-même* e como este *si* pode ser pensado como um *Cogitobrisé*²¹ (quebrado) (RICOEUR, 1990, p. 31).

¹⁹“Qui parle de quoi? qui fait quoi? de qui et de quoi fait-on récit? qui est moralement responsable de quoi?” (RICOEUR, 1990, p. 31).

²⁰Essa arte de questionar, justifica à nosso ver, a particularidade de Ricoeur em colocar para cada seção da obra de 1990 o nome de “Estudo” ao invés de título, capítulo, etc. Tanto é verdade que cada “estudo” constitui uma parte total, tendo sua própria referência de autores, de discussões e de interesses filosóficos. Sendo assim, o leitor pode entrar a qualquer momento em qualquer uma das investigações que quiser, pois, cada uma, tem sua peculiaridade e sua riqueza filosófica, mantendo uma certa autonomia dos demais estudos. Em verdade, se tem no desenvolver do *Soi-même comme un autre* uma linha de conexão, do primeiro ao último estudo, mas, como já salientamos, existe uma liberdade filosófica em cada conjunto do texto. Trata-se em grande medida, de uma unidade apenas “analógica” entre vários sentidos do termo agir (agir humano), pois, o que está em jogo é o movimento das análises que conduzem à reflexão sobre a hermenêutica do *soi même*. Ora, o fio condutor que liga o prefácio desse escrito ricoeuriano até seu término, com o décimo estudo (rumo a qual ontologia?) é traçado pela ideia de sustentar uma nova hermenêutica, a saber, a hermenêutica do *soi* que se reconhece pela interrogação *quem?* Dizer o “*quem*” de um alguém é diferente de esgotar a pessoa numa resposta do “*quê*” ela é.

²¹Nesse ponto, devemos uma breve explicação desse termo ao nosso leitor. O porque usar *Cogitobrisé*? Vejamos, nas filosofias da desmoralização, constrangimento e louvação do “eu”, temos o *Cogito* tradicional, que norteia toda a filosofia de Descartes (Kant, Husserl das *Meditações cartesianas*, enfim, todo o idealismo alemão e quase toda a filosofia moderna), por sua vez, temos na figura do *Cogito* humilhado ou anti-*Cogito*, a discussão de Nietzsche afirmando que esse “eu penso” não passa de uma mera ilusão, de uma ficção, e que, este argumento de que não existe conhecimento na razão humana pode

Falar em um sentido do agir humano não consistiria tão somente em uma autodesignação de um sujeito falante? Ou então, no poder desse sujeito ser o autor de uma determinada ação? Ou ainda, na imputação moral de tal ação? Segundo Ricoeur, cada uma dessas resposta é legítima, pois, é nesse ritmo ternário (descrever, narrar e prescrever) que encontramos a ideia sobre a qual temos uma fundamentação da própria noção de identidade narrativa, que já aparece com força na trilogia de *Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 1990, p. 32). Porém, esse ritmo ternário só tem função didática quando a preocupação capital é guiar o leitor a fazer uma boa separação da polissemia gerada pelo agir humano, na, tríade das perguntas feitas mais acima. No entanto, essa função didática, não pode privar o leitor de ter liberdade em iniciar sua indagação, em uma ordem diferente da iniciada, isto é, toda e qualquer abordagem deve ter sua autonomia preservada, pois, na hermenêutica do si nenhuma delas é a primeira ou será a última em aspectos gerais (RICOEUR, 1990, p. 32).

Acerca desse problema fragmentário, temos no “décimo estudo”, de caráter ontológico²², uma orientação acerca da unidade analógica do agir humano. Para Ricoeur, como podemos nos perguntar pelo agir humano como um “modo de ser” fundamental? Como a hermenêutica ricoeuriana poderia se valer das ontologias do passado para fazer uma renovação no sentido de libertá-las de uma verdade imediata? Nesse sentido, também perguntamo-nos, se a polissemia do sentido do “ser” em Aristóteles, possibilitaria revalorizar a própria significação do ser enquanto ato e potência, tendo assim, uma significação ontológica estável (RICOEUR, 1990, p. 32-33). Ora, essa reavaliação do significado do “ser”, frequentemente invocada pela roupagem de ser-substância, só pode ser reinterpretada sobre uma pluralidade mais radical ainda, pois, para Ricoeur temos na ontologia do “ser” (substância) e da potência uma nova abertura de sentido, a saber, um sentido que ultrapassa as expressões históricas múltiplas que temos do ser. Para isso, temos na dialética do mesmo e do outro,

ser facilmente encontrado na retórica, no paradoxo do mentiroso, ou seja, na linguagem, pela qual a filosofia e as demais ciências se expressam. Com isso, temos em Ricoeur, o *Cogito* quebrado ou partido (*brisé* ou *bresé*), isso significa dizer que o *si* não é “eu sou”, ou seja, o *si* é reflexivo, sua constituição não se dá de antemão e seu processo de conhecimento é algo que nunca se acaba, pois, pela cultura, pela simbologia, pela utopia, pela narrativa o *si* se conhece e isso faz dele um sujeito quebrado, ferido, no entanto, jamais fechado em seu ego como uma mônada. Pensar o si numa perspectiva de se interrogar pelo *quem sou?* Já nos coloca a abertura de fragilidade pela qual não somos um sujeito completo, formado, mas sim, incompletos, carentes e feridos.

²²Sobre esse “décimo estudo”, acerca de qual ente o si mesmo faz parte, salientamos que é uma investigação bastante interessante e profícua no campo teórico e prático do si ricoeuriano. Por questão de delimitação do problema, não estaremos trabalhando com esse décimo estudo, assim como muitos outros aqui. Nossa investigação caminha pelo prefácio da obra *Soi-même comme un autre* até os estudos quinto, sexto e sétimo.

reajustadas aqui as análises feitas por Ricoeur, no que concerne à sua hermenêutica do si-mesmo e ao outrem, um apoio para pensarmos a ontologia do si-mesmo de uma forma diferente, que não venha a cair na mesma armadilha da ontologia do ser e da potência (RICOEUR, 1990, p. 33). Ainda no décimo estudo, teremos na polissemia do outro uma certa ontologia do agir humano, que pelo selo da diversidade de sentido derrota a ambição de fundamento das filosofias do *Cogito*.

Em um último traço, cavamos a vala que separará ainda mais a hermenêutica do si-mesmo das filosofias do *Cogito*. Essa distância diz respeito ao tipo de “certeza” que a hermenêutica ricoeuriana pretende ter, contrapondo a certeza vinculada a uma pretensão de fundamento já presente na fórmula do *Cogito*. A noção de *atestação* se caracteriza pelo modo alético ou veritativo apropriado à conjunção entre análise e reflexão, reconhecimento da diferença entre a permanência no tempo *idem* e *ipse* e ao desenvolvimento da dialética entre o si e o outro, em suma, temos na noção de *atestação* a hermenêutica do si integrada em seus três níveis, como acabamos de esboçar alguns exemplos acima. Com a *atestação*, temos no ver de Ricoeur, uma espécie de certeza pela qual a hermenêutica do si-mesmo se fundamenta, não em relação a sua exaltação como pensava Descartes, e nem mesmo em uma profunda humilhação do “eu” realizada por Nietzsche e seus sucessores.

Em verdade, se comparada nossa hermenêutica, ela ainda se posiciona como *átopos* (RICOEUR, 1990, p. 33). No entanto, a *atestação* se opõe mais à certeza do *Cogito* do que propriamente à verificação dos conhecimentos objetivos. O desvio pela análise é precisamente um modo indireto e fragmentário de um retorno ao si, nesse sentido, temos a verificação reflexiva desse desvio como uma etapa epistêmica necessária para a própria hermenêutica do si. Ao contrário disso, é na noção de “*epistème*” (ciência) tomada num sentido de autofundamentação, que temos a oposição a *atestação*, o que notamos, é que é nessa oposição que a “*epistème*” exige menos do que a certeza do *Cogito*. A *atestação*, em Ricoeur, apresenta-se como uma crença (não no sentido de Hume), mas não é uma crença *dóxica*, pois, enquanto a crença *dóxica* se justifica pela gramática do “creio que”, a *atestação* se apresenta pela gramática do “creio em”. Com isso, a *atestação* se aproxima do que poderíamos chamar de testemunho, pois, existe um *crédito* na palavra que, por sua vez, vincula à tripla dialética ricoeuriana: reflexão e análise; *ipseidade* e *mesmidade* e si-mesmo e o diverso do si (alteridade) (RICOEUR, 1990, p. 33-34).

Com relação a primeira abordagem que temos da atestação como um testemunho (crédito), podemos nos perguntar em que medida temos ela afastada da certeza absoluta do *Cogito*? Para Ricoeur, a atestação está na mesma esteira da filosofia cartesiana, no que se refere ao Deus enganador, mas, no entanto, não reivindica para si o caráter de garantia da verdade absoluta como um saber teórico fundacional. Sendo assim, a atestação carece de uma garantia e de uma hipercerteza, mas não as tem, pois não reivindica isso do *Cogito*. O que temos de válido para manter a atestação como aporte para a hermenêutica do si é sua não pretensão em ser fundamento último: a fragmentação pela polissemia da pergunta *quem?* e a contingência do próprio questionamento, resulta tanto da historicidade dos sistemas filosóficos ocidentais, quanto da gramática de línguas naturais, esses, conferem a atestação uma fragilidade específica, cuja vulnerabilidade já tem início pela não aceitação da verdade do “eu sou”. Essa fragilidade da qual falamos, se expressa na ameaça da *suspeita*, entendendo-se que a suspeita é o contrário da atestação, ou seja, a familiaridade entre atestação e testemunho se manifesta na situação que Ricoeur coloca, não há “verdadeiro” testemunho sem um “falso” testemunho. E para um falso testemunho, se tem um testemunho verossímil e, o recurso usado contra a suspeita deve ser uma atestação mais confiável (RICOEUR, 1990, p. 34-35).

Todavia, temos agora um contraposto com o *Cogito* humilhado. O crédito e o testemunho são também uma espécie de confiança. Para Ricoeur, a atestação é em suma, atestação de *si*, isto é, uma confiança em dizer o *quem sou eu?*, ora no poder de reconhecer-se numa trama narrativa, ora na capacidade de exercer alguma ação, de ser o sujeito moral de imputação. A atestação então, será uma segurança pela qual enfrenta a suspeita, apesar de sempre ser recebida de outrem, a atestação ainda se mantém como atestação de *si*. Portanto, nossa hermenêutica do si tem na atestação a garantia (confiança, crédito) de que a pergunta interrogativa pelo *quem?* não se deixa substituir pela pergunta *o quê?* ou pela pergunta *por quê?* Ora, no abismo da aporia entre a pergunta *quê? porquê?* e *quem?*, temos na pergunta quem? a chave para o refúgio inexpugnável da atestação (RICOEUR, 1990, p. 35).

Nossa atestação de si se mantém numa frágil pretensão de manter-se enquanto um crédito sem garantia, mas também se mantendo acima de qualquer suspeita, sendo assim, a hermenêutica do si tem em seu cerne a pretensão de afastar-se das filosofias do *Cogito*, seja despojado de glória ou relido pela humilhação de uma ficção do nada. Se a hermenêutica do *soi-même* vai alcançar esse desafio, cabe ao *si* o esforço e penhor em

se manter fiel em suas promessas. Pois bem, nossa contribuição enquanto uma filosofia mantida pela questão “*quem?*” e não “*quê?*”, está ligada em sua atestação do si para com o outro. Podemos dizer que, em todos os níveis de execução da problemática que orienta o si ricoeuriano, será na pergunta *quem?* que, de algum modo surge como desnudada pela carência de resposta, se mostrará como um refúgio inexpugnável da atestação do si. Sendo a atestação, um crédito ou fidelidade, como já esboçamos mais acima, será ela responsável em manter a problemática do si e sua identidade pessoal longe das tentações jubilares do *Cogito*. Com isso, entraremos em um novo problema acerca do si, mas agora, não será mais a discussão acerca das filosofias do sujeito ou o conceito de atestação do si como credibilidade para outrem, mas sim, sua dimensão temporal estará em jogo.

CAPÍTULO 2 – O SI-MESMO E SUA DIMENSÃO TEMPORAL

2. 1 Identidade Pessoal e Identidade Narrativa

Numa consideração retrospectiva, acerca de nossa investigação sobre a hermenêutica do si, até aqui entendemos que a lacuna mais considerável venha a ser a dimensão temporal da identidade pessoal e da identidade narrativa. Outra questão que levantamos, seria se a identidade pessoal seria possível sem identidade narrativa: em que medida uma seria possível sem a outra? Seria possível uma ação ou um agente, um si-mesmo ser compreendido sem uma história? Para Ricoeur, a resposta seria não. Haja visto que, a identidade pessoal para Ricoeur só pode ser articulada na sua dimensão temporal e para isso se faz necessário o suporte da narratividade. Nossa pesquisa, nesse ponto de discussão, estará trabalhando com a noção de narrativa, não mais a partir de sua relação com a constituição do tempo humano, como se tem em *Temps et Récit*, mas de sua contribuição para a constituição do si presente no *Soi-même comme un autre*, especialmente em debates mais contemporâneos acerca do problema identitário, muito presente na esfera da filosofia anglo-americana, parece oferecer um excelente ensejo para se trabalhar o problema temporal da identidade pessoal: distinção da *ipseidade* e da *mesmidade*, que, sempre estiveram pressupostas em nossas discussões acerca das filosofias do *Cogito* e de toda a constituição da hermenêutica do si, mas, somente agora serão tematizados. Nossa pretensão é mostrar que será no âmbito da narratividade que a dialética entre *ipse* e *idem* atingirão sua maior significação²³.

²³ Acerca da noção de identidade narrativa, introduzida e muito bem discutida por Ricoeur em *Temps et Récit III*, respondia a uma outra problemática: nessa obra, o autor faz um itinerário por duas dimensões narrativas, a saber, historiográfica e ficcional. O que Ricoeur buscou filosoficamente trazer ao debate com duas tradições de narrativas distintas, foi a possibilidade de que ambas sejam aplicadas para um mesmo propósito. Ora: identidade narrativa, seja de uma pessoa ou de uma comunidade, seria o lugar privilegiado para esse quiasmo entre história no sentido historiográfico e história no sentido de ficção. Segundo a pré-compreensão intuitiva que temos de nossa identidade narrativa, acaso não consideramos mais verdadeiras nossas histórias de vida quando interpretadas a partir da narração contada por outra pessoa? Ou, imaginem se essas narrativas, por sua vez, não se tornam mais interessantes ao ser humano quando lhe são atribuídos modelos narrativos – enredos – extraídos da própria historiografia ou de contos de ficção, romance, literatura, músicas, outros? Com isso, Ricoeur acredita ser válidas a seguinte cadeia de pensamento: a compreensão do si é sempre uma interpretação (seja da pessoa ao interpretar sua vida ou de outros interpretando ela e o mundo); a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, mas também, em outras estruturas simbólicas como signos, mediação privilegiada; essa última se abebera na historiografia e na ficção, fazendo surgir na história de uma vida, uma história fictícia (ficção histórica). Assim, Ricoeur entrecruza dois estilos de histórias: historiográfico próprio das biografias e a história fictícia, própria do romanesco das autobiografias imaginárias, das letras de músicas, poesias, histórias em quadrinhos, contos, enfim, todo um universo imaginário que hoje na contemporaneidade poderíamos citar as histórias científicas, com suas manipulações humanas e toda uma bagagem futurística. O que faltava a essa apreensão intuitiva do conceito de identidade narrativa é a clara compreensão do que está em jogo no próprio problema identitário, ora, o entrecruzamento entre história e ficção de algum modo pode desviar a atenção ao cerne de dificuldade da identidade pessoal, seja de uma pessoa ou de uma comunidade, pois, a

O conceito de identidade narrativa, de acordo com Ricoeur, será possível desenvolver, com menos polêmica e mais avanço dos debates, a sua hipótese de que, a teoria narrativa da identidade possui uma justificativa no papel central que tem entre o ponto de vista descritivo de uma ação e o ponto de vista prescritivo que prevalece no conceito de identidade que, de agora em diante, será mais tratado, em especial, nas permanências do tempo (*mesmidade\ipseidade*) e na própria constituição ética do si-mesmo (RICOEUR, 1990, p. 139).

Para Ricoeur, impôs-se uma tríade ao se trabalhar teoria narrativa e identidade pessoal: “descrever, narrar, prescrever” – a cada momento da tríade existe uma ligação de compreensão entre ação e constituição do si. Todavia, bem sabemos que, a teoria narrativa não pode ser mais que um segmento na problemática do si, se não for possível mostrar, por um lado, que o campo prático abarcado pela teoria narrativa é bem maior do que o campo da teoria semântica e da teoria pragmática das frases de ação e, também, mostrar que é na teoria narrativa que as ações humanas configuradas são tratadas tematicamente na esfera de uma ética do si. Portanto, a teoria narrativa só nos será de fato uma mediação perfeita entre a descrição e a prescrição, se a extensão do campo prático e a previsão de formulações éticas estiverem presentes na própria estrutura do narrar. Não é por menos que Ricoeur diz: “É suficiente, no momento dizer que em muitas narrativas é pela escala de uma vida inteira que o si procura sua identidade²⁴” (RICOEUR, 1990, p. 139). Dessa dupla visão, onde a teoria narrativa se encontra entre campo prático e sua dimensão ética, que possibilitará o desenvolvimento de nossa investigação acerca do estatuto do si em sua visada ética (para tal problema, teremos o último capítulo se desdobrando na constituição do si pela via teleológica).

2.2 O problema da narratividade

Pela noção de narratividade, o si ricoeuriano ganha sua definição mais ampla na capacidade de confeccionar sua história de vida, tendo assim, sua identidade narrativa. É sob a rubrica da narrativa que a capacidade de encadeamento entre permanência no

tais dificuldades se resulta o avanço das análises acerca da identidade pessoal enquanto identidade narrativa (RICOEUR, 1990, p. 138-139). A essas dificuldades, damos o nome de dimensão temporal do si, onde serão analisados pelas permanências no tempo *idem* e *ipse*, recurso esse que não se explorou em *Temps et Récit*, mesmo pressupondo tais noções. Ambas as permanências temporais ganham um devido tratamento em *Soi-même comme un autre*, em especial, pela sua contribuição à constituição do si-mesmo. Identidade pessoal, agora, é também identidade narrativa.

²⁴ “Qu’il suffise pour le moment de dire qu’en maints récits, c’est à l’échelle d’une vie entière que le soi cherche son identité” (RICOEUR, 1990, p. 139).

tempo e mudança faz Ricoeur acentuar a analogia do si-mesmo com o conceito diltheyano de *Zusammenhang des Lebens* – Conexão de uma vida (RICOEUR, 1986a, p. 28). Para Ricoeur, o ganho dessa conexão de uma vida formulado por Dilthey, está numa dialética entre *concordância* e *discordância*, operado no interior do conceito de narrativa e, que faz réplica as teses agostinianas da temporalidade, descritas e desenvolvidas nos termos da *intentio* e da *distentio animi*. Com isso, “o si entra assim para o mesmo regime de concordância-discordante que caracteriza a intriga narrativa” (BOTTON, 2010, p. 28), e assim, o si passa a se reconhecer como agente de suas ações no mundo (RICOEUR, 1986a, p. 28).

Tal recorrência à teoria narrativa produz no si mesmo uma noção de *ipseidade* marcada pela “identidade *figurada*” (*figurée*), essa se justifica pelo estatuto reflexivo do próprio si, que é identificado pelo desvio necessário que ele faz com as figuras históricas ou fictícias configuradas pela teoria narrativa. Tal desvio, conhecido na filosofia de Ricoeur por ser a “*via longa*”, assinala no si sua *alteridade* assumida e confessa perante os outros. A teoria narrativa, por sua vez, mostra ser capaz de figurar tanto a identidade pessoal de uma pessoa como a de uma comunidade e, deste modo, põe sob seu domínio a irredutibilidade entre *ipseidade*, *alteridade* e socialidade²⁵.

O problema temporal do si é uma questão angular, em especial quando se fala de teoria narrativa, pois, o que está em jogo também é um certo cuidado para que o si não caia no abandono solipsista, pretensamente atemporal e, consiga dar sequência em se desvio da análise, evitando o contato com as filosofias do sujeito expressas anteriormente. Para Ricoeur a perspectiva analítica pela teoria narrativa não significa dizer que exista uma supressão das mediações, pelo contrário, elas estão como que contidas no conceito de narrativa, na medida em que lhe são elementos constitutivos. Todas as operações, seja de ação ou de agente, estão implicadas na narração como eventos internos e, isso não significa dizer que, fora da teoria narrativa, cada disciplina possua sua própria esfera de atuação com suas peculiaridades e independência (RICOEUR, 1986a, p. 20). Em *Soi-même comme un autre* (1990), Ricoeur possibilita que a narratividade tenha uma nova perspectiva, pois ela será responsável pela dimensão ética do si, ou seja, a teoria narrativa ocupará o lugar de intermediária entre a descrição operada pela semântica da ação e a prescrição moral²⁶. Deste modo, distancia-

²⁵ Para uma maior compreensão de tal discussão, ver: (RICOEUR, 1990, p. 167-198).

²⁶ Não distinguimos aqui o uso dos adjetivos ético e moral como faz Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, reservando o primeiro para a perspectiva da ação teleologicamente considerada e o segundo para

se do problema perscrutado em *Temps et Récit* onde a teoria narrativa trabalhava com a ideia de ser uma guardiã do tempo humano.

Pois bem, todo esse itinerário longínquo tem a intenção de afastar a possibilidade de imediatez do si. Isso ocorre porque, é a partir do plano da linguagem que a tríade entre *ipseidade*, *alteridade* e socialidade se desenham e é nela que se mostra a irreduzibilidade do si pela verdade das filosofias do sujeito pensado em primeira pessoa gramatical. Daí, a necessidade de uma hermenêutica do si, que se desenvolve pelo conjunto de desvios, haurindo desse caminho uma autocompreensão nos termos que poderíamos chamar de auto-interpretação (BOTTON, 2010, p. 30). Ainda em consonância com a constituição do si, lembramos brevemente que, o si (*soi*) é em um primeiro momento oposto ao “eu” (*moi*) pela sua capacidade reflexiva oriunda do *si* na gramática francesa. Para além das particularidades de cada língua, *si* é tanto em francês como em português, um pronome reflexivo da terceira pessoa, cuja reflexividade é, por sua vez, distribuída para as demais pessoas gramaticais pela sua aproximação do termo “*si*” e do termo “*se*”, como temos na formula de Ricoeur: “designar-se a si mesmo” (RICOEUR, 1990, p. 11-12). Portanto, a teoria narrativa poderá ser capaz de responder, tanto pela identidade de uma pessoa singular, de um único indivíduo (eu, tu, ele), quanto de indivíduos plurais (nós...), enquanto uma comunidade histórica identificável em um determinado momento do tempo.

Sendo assim, a teoria narrativa se apresenta como uma mediação privilegiada entre dois princípios: a) individualização abstrata a identidade de uma pessoa sendo reconhecida como a mesma (*mesmidade*); b) um princípio de permanência no tempo que não se pautar na estrutura objetificada da pessoa, a saber, uma possibilidade de sempre se perguntar pelo *quem?* (*Ipseidade*). Então, quem fez determinada ação? Quem fala? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação? A tal noção que assume a rubrica da interrogação *quem?*, o si será guiado numa perspectiva de não fechamento e de uma dialética com o outro em busca de sua dimensão ética (o que será melhor destacado no capítulo seguinte). Com relação ao primeiro princípio, do qual falamos, temos sua vinculação com a pergunta *quê?*, cujo, é representado pela permanência *idem*. Com relação a problemática própria da ipseidade, seu sentido e significado será pleno somente dentro da teoria narrativa, apesar de todas as possibilidades enriquecedoras que a noção de análise poderá oferecer à identidade-ipse, à pessoa. No entanto, sem a

sua articulação normativa com pretensões à universalização (RICOEUR, 1990, p. 200-201). Usamos ambos para referirmo-nos igualmente ao campo inteiro coberto por essa distinção.

narrativa permaneceria sendo simplesmente um indivíduo qualquer. Tal caráter mediado do si, pelo qual, ora está tensionando com a *mesmidade* e ora com a *ipseidade*, poderá a essa altura de nossa discussão assumir sua identidade pessoal, pela seguinte hipótese de Ricoeur que: em toda a discussão acerca da constituição do si o que se tem ao longo do percurso é a noção de identidade narrativa pertencente a ideia de identidade pessoal (estudos quinto e sexto de *Soi-même comme un autre* (1990)).

2.3 A problema da identidade pessoal

Para Ricoeur, as dificuldades que obscurecem a questão da identidade são oriundas da falta de distinção que ocorre entre o bom uso das permanências temporais do conceito cunhado por Ricoeur de “identidade pessoal”²⁷ (RICOEUR, 1988a, p. 296). O primeiro termo é a *mesmidade*, correspondente ao modo de permanência da identidade-*idem*, a expressão *mesmidade* tem o *idem* por seu correspondente, em latim, à *mêmeté*, em francês, à *sameness*, em inglês e a palavra de origem alemã *Gleichheit*. *Idem* pode ser entendido também como “o idêntico no sentido do extremamente parecido” ou ainda, “a mesma pessoa, uma única e mesma coisa” (RICOEUR, 1990, p. 13). O segundo modo de permanência no tempo é a *ipseidade* ou identidade-*ipse*. Essa permanência no tempo pode ser dita também como identidade do si (*soi*), a expressão *ipseidade* corresponde ao termo *ipse*, em latim, *selfhood*, em inglês e *Selbstheit*, em alemão. Pode-se dizer que a *ipseidade* é “idêntico ao si, no sentido de não-estranho”, ou seja, ser diferente ao mesmo tempo que é mutável, porém, isso não possibilita que a *ipseidade* venha a se tornar um outrem²⁸. A distinção entre esses dois modos temporais é capital para o problema da identidade pessoal em Ricoeur, pois, o que está em jogo é a dimensão temporal da pessoa, ou seja, a permanência no tempo é o cerne primordial quando estamos falando da identidade de um si mesmo (RICOEUR, 1990, p. 140). No entender de Ricoeur, tanto a primeira permanência quanto a segunda, não servem para se oporem, mas sim, acontece um entrecruzamento (dialética) da polaridade *idem* com a *ipse* na noção de *caráter*, ou seja, a pergunta *que* interna a pergunta *quem*. De um modo

²⁷“Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité” (RICOEUR, 1988a, p. 296).

²⁸Salientamos que é da filósofa Hannah Arendt, em especial na obra *A Condição Humana* de 1993, que Ricoeur retira a ideia de outrem (*quem*). A noção de ser humano (pessoa, em vocabulário ricoeuriano) pode ser diferente, ser outra pessoa, o que não é o mesmo que ser outra pessoa, enquanto outrem, outro, *alter*, ou seja, dita em sentido numérico. Essa distinção é aplicável para compreendermos o polo da *ipseidade* na filosofia de Ricoeur.

interrogativo essa distinção pode ser feita da seguinte maneira: como podemos falar de uma identidade que aceita a mudança, mas, mesmo assim, é a identidade de um mesmo si? Na expressão inglesa *oneself* as *self-same* (si mesmo como eu mesmo) podemos perceber uma admissão da mudança com uma permanência da identidade de um si (SIMMS, 2003, p. 102).

Uma outra questão é certa rejeição sinalizada, por vezes, entre os dois modos de permanência no tempo, a saber, da identidade no sentido de mesma (idêntica) a si mesmo (*soi même*) na diversidade de seus estados. Por mais que exista essa recusa da *mesmidade* enquanto um si idêntico a si na diversidade de seus estados, não podemos esquecer que a *mesmidade* não é rejeitada, pelo contrário, ela é conduzida a ter uma relação dialética com a *ipseidade*, como se apresenta na noção de *caráter* (RICOEUR, 1983, p. 443). Ao se fazer essa distinção entre (*mesmidade/ipseidade*) não se afirma que os mesmos não possam se recobrir, pelo contrário, o que se postula é uma inseparabilidade dos dois modos de permanência no tempo, ou seja, a *mesmidade* é interna à *ipseidade* e vice-versa. Sendo assim, o que há em comum nos dois modos de permanência da pessoa é justamente sua vinculação com o tempo, isso é central na problemática que segue acerca da identidade de um si mesmo.

No entanto, é especialmente na noção de *caráter* que acontece o recobrimento da *ipseidade* pela *mesmidade* e na manutenção da *palavra empenhada* ocorre um afastamento da *ipseidade* em relação a *mesmidade* (RICOEUR, 1990, p. 143). Mas ainda é e assim permanece sendo um problema temporal.

2.4 A Mesmidade

A *mesmidade* pode ser dita de várias maneiras em vocabulário ricoeuriano (logo abaixo falaremos de tais maneiras) que são capazes de se apresentar no tempo. Para Ricoeur, a *mesmidade* se apresenta como um conceito de relação e uma relação de relações. Dentro das modalidades pertencentes à *mesmidade* temos, em primeiro lugar, a identidade numérica, em segundo, a identidade por semelhança extrema, em terceiro, a continuidade ininterrupta e, por fim, a permanência no tempo. Contudo, no itinerário trilhado por Ricoeur, percebemos que no estudo V da obra *Soi-même comme un autre*, tais “relações” se complementam, ou seja, existe uma unidade entre elas.

A primeira modalidade oriunda da *mesmidade* resume-se em identificar uma pessoa como o mesmo (*identidade numérica*). Deste modo, de duas ocorrências de uma

coisa (objeto) referida por um nome invariável na linguagem comum, não dissemos que são duas coisas distintas mas “uma única e mesma” coisa. Salientamos que identidade, nesse caso, é unicidade: o contrário de unicidade é pluralidade; a esse primeiro componente da identidade corresponde uma noção de identificação, ou seja, reidentificação do mesmo, isto é, conhecer alguma coisa é reconhecer.

Num segundo momento temos a *identidade qualitativa (semelhança extrema)*. Dizemos que X e Y usam a mesma vestimenta, ou seja, mesmo que troquemos um pelo outro, tendo presente sua semelhança, não temos perda semântica, portanto, identidade aqui é similitude extrema. Este modo de permanência da *mesmidade* é um critério indireto que se soma ao primeiro modo, porque “fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois, a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*.”

De acordo com Ricoeur, esse segundo momento da *mesmidade* (identidade por semelhança extrema) tem uma certa fragilidade, pois, com a distância no tempo, os critérios de reconhecimento e identificação se tornam duvidosos, podendo ter uma hesitação ou contestação se de fato tal indivíduo é ele mesmo. Não temos dificuldade para reconhecer alguém quando entra e sai de uma sala de aula, e novamente volta a entrar na sala. Nesse caso, essa dificuldade não aparece porque o intervalo temporal da pessoa ao entrar e sair da sala é bastante curto. No entanto, quando estamos diante de um julgamento, onde supostamente se encontra o agressor e sua vítima e entre eles outros suspeitos. Como saber se realmente o agressor é tal pessoa? E, se o suposto agressor negar tal crime, como saber identificar ele como sendo o mesmo que cometeu o delito uma vez que a distância temporal torna débil o critério de identificação. Isso se deve pelo fato de quanto maior seja uma distância histórica de um acontecimento, nossa memória apresenta dificuldade para identificar com clareza a pessoa responsável pelo ato ou o que levou a aquela ação. Para Ricoeur, a possibilidade de resolver esse problema é apresentar um terceiro modo de permanência da *mesmidade* que substituí-la a identidade por semelhança extrema. Para isso, se convoca a *permanência no tempo* como capaz de ser a própria *mesmidade* da identidade de um si.

Entre o primeiro e o último estágio daquilo que nomeamos como indivíduos, damos o nome de *continuité ininterrompue*. Esse critério de permanência temporal do indivíduo predomina em qualquer caso onde o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica. Sendo assim, essa continuidade se vincula ou substitui à semelhança extrema. Vincula-se, se

pensarmos a continuidade ininterrupta como um modo de preservação da semelhança extrema do primeiro estágio ao último e, substituiria se pensarmos que esse terceiro modo de permanência da *mesmidade* possui uma ideia de substrato²⁹ pertencente ao regime do mesmo (*même*), mas se altera, sem romper com esse tipo de identidade, a saber, identidade-*idem*. Para compreendermos um pouco melhor esse problema, o próprio Ricoeur nos dá alguns exemplos: assim, podemos dizer que um carvalho é o mesmo, do nascimento até seu inteiro desenvolvimento, o mesmo exemplo poderíamos dizer do homem (RICOEUR, 1990, p. 142), ou ainda, os retratos de distintos momentos de nossa família, quando colocados um do lado do outro corremos o risco de ter uma ameaça a semelhança entre eles, porém sem rompê-las.

Contudo, o tempo nunca cessa de apontar para a diferença, ou seja, um certo afastamento de um estágio de nossa vida até o outro na própria continuidade ininterrupta entre os mesmos, pois, ainda é necessário pensar em um último princípio para salvuardarmos a permanência de um si mesmo ao tempo. Para Ricoeur, esse princípio é conhecido como *permanência no tempo* (*permanence dans le temps*), para este último princípio teria que ser algo que superasse qualquer tentativa de desenraizado da pessoa pela força do tempo, então, Ricoeur defende uma espécie de permanência de um código genético³⁰ em um organismo biológico, ou seja, como se fosse a ideia de um substrato capaz de suportar a mudança ao tempo. Nesse sentido, o princípio de permanência no tempo atua como um “transcendental” da identidade numérica, pois se trata de uma “organização” que possibilitará a reidentificação do si mesmo como mesmo. Deste modo, existe uma aproximação da noção kantiana de substância, ou seja, a primeira categoria sob o modo da relação³¹. Tal princípio de permanência no tempo é

²⁹Ao usarmos o termo substrato, devemos aos nossos leitores uma explicação do mesmo, pois é um termo bastante utilizado na filosofia aristotélica e kantiana, no entanto, em Aristóteles a substância é compreendida como corpo e forma e, em Ricoeur, ela está para designar a permanência da *mesmidade*, porém, essa leitura é feita pela noção antiga de substância. Em Ricoeur, o termo substrato designa a permanência no tempo da identidade-*mesmidade*. Ricoeur utiliza essa categoria não como Aristóteles a denominou, mas, amparado pela formulação feita por Kant, o qual restabelece, classificando a substância como uma categoria da relação, ou seja, como condição de possibilidade de pensar a mudança, como tendo alguma coisa que não mude, isso pelo menos no momento de atribuição do acidente à substância. Sendo assim, a permanência no tempo da *mesmidade* torna-se transcendental da identidade numérica. Portanto, temos a problemática da identidade pessoal como uma busca pelo seu invariante relacional, dando-lhe uma significação forte de permanência no tempo como um substrato (RICOEUR, 1990, p. 142-143).

³⁰A noção de código genético em Ricoeur, está ligada a permanência no tempo da *mesmidade* e não se trata de uma discussão nos termos biológicos enquanto estudo do corpo e das funções que o mesmo tem, mas, é tão somente “uma organização de um sistema combinatório” e ainda salienta que se trata de uma “idéia de estrutura, oposta à de acontecimento [...]” (RICOEUR, 1990, p. 142).

³¹ Segundo Ricoeur: (RICOEUR, 1990, nota 1, p. 142) o esquema kantiano da substância presente na Crítica da Razão Pura expresso como “a representação do real como um substrato da determinação

algo que não se possa mostrar ou ser comprovado empiricamente, mas é provado pela própria noção de identidade numérica, pois quando fazemos a identificação reidentificamos o mesmo n vezes (RICOEUR, 1990, p. 141).

2.5 A ipseidade

Ao tratarmos da *mesmidade*, encontramos nessa permanência do tempo a pessoa em sua representação como algo objetual que, se apresenta como um substrato, mas, em razão das mudanças que temos de um estágio ao outro, é capaz de guardar alguns traços que permitem ser identificados e reidentificados como o mesmo. Por conseguinte, temos a permanência da *ipseidade* que corresponde à adscrição de um agente e suas ações no mundo. Quando pensamos em uma resposta acerca do estatuto da identidade, temos que ter presente que a resposta para a distinção entre um caráter substancial da *mesmidade*, com uma certa adscrição das ações de um determinado agente pelo lado da *ipseidade* se instala pelo modo como é concebida a noção de *ipseidade*. Esta segunda permanência no tempo constitui o leque de resposta acerca da questão *quem?*, muito distinta da questão o *quê* da *mesmidade*. Segundo Ricoeur, no momento em que perguntamos pelo agente de tal ação, estamos nos referindo ao *quem* fez isto e não ao *quê* fez isto (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim, atesta-se que “a ação é de posse daquele que a pratica”, ou seja, de que a ação pertence tão somente ao seu agente, o *quem*.

Para expressar o termo *ipseidade* (*ipséité*), confrontando com a *mesmidade* (*mêmeté*), Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais, pois o ganho com o termo *ipseidade* está no sentido de reflexividade, quanto ao qual Ricoeur faz referência como a primeira intenção³² filosófica lançada na abertura de *Soi-même comme un autre*.

O alcance filosófico ao colocar a expressão latina *ipse* está na significação de designar a eu próprio [*eu mesmo*], tu próprio [*tu mesmo*], ele próprio [*ele mesmo*], ou seja, a semântica da expressão já nos mostra um sentido evidente acerca da reflexividade do termo. Enquanto temos o *idem* como o mesmo, no sentido de o mesmo

empírica temporal em geral” em B 183; e principalmente seu princípio correspondente na primeira analogia da experiência (B 224): “em toda a variação dos fenômenos permanece a substância, e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza”. O princípio assinala a solidariedade da permanência da substância à noção de identidade numérica na medida em que exprime também a invariabilidade da quantidade.

³²“La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu’elle s’exprime à la première personne du singulier: “je pense”, “je suis”. Cette première intention trouve un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d’opposer “soi” à “je” (RICOEUR, 1990, p. 11).

da pergunta *que*, a pergunta pelo *quem?*, que pontua a problemática acerca da permanência no tempo da *ipseidade* encontra-se presente na filosofia de Heidegger (*Ser e Tempo*), se encontra também em Hannah Arendt (*A condição humana*). Uma ressalva fazemos aqui nesse ponto, pois, colocar dois autores cuja envergadura seja bastante respeitosa, além de delicada para nossa investigação, daremos uma justificativa para trabalhar, mesmo que brevemente, algumas noções nesses dois teóricos: Heidegger e Arendt. Em primeiro lugar, estaremos dinamizando a análise acerca da *ipseidade* com ambos, pela proximidade que eles oferecem a questão *quem?* própria do si ricoeuriano. Não estaremos nos distanciando da problemática do si e sua identidade pessoal, seu vetor ético, isso porque a literatura que estaremos explorando nessas teorias já supra citadas serão acerca da obscuridade da *ipseidade* e da interrogação acerca do *quem é o si-mesmo?* Pois bem, em segundo lugar, justificamos a utilização de tais autores como um suporte para analisar de que forma em sua filosofia a questão *quem?* foi utilizada e, dessa maneira, estaremos mostrando os padrões de mudança que o problema sofre ao chegar na filosofia de Ricoeur.

Em um artigo intitulado *L'identité narrative*, Ricoeur afirma estar de acordo com Heidegger ao compreender que a permanência da *ipseidade* pertence ao escopo de estudos do ente que Heidegger chamou de *Dasein*, caracterizando-o justamente pela capacidade de interrogar-se sobre o seu modo de ser e de estar no mundo e, dessa maneira, de se relacionar ao ser enquanto ser (RICOEUR, 1988a, p. 298). E ainda, Ricoeur acrescenta:

A *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden* e *Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de *idem*. Dito isto, o si [*ipseidade*] encontra-se em intersecção com o mesmo [*mesmidade*] num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo³³ (RICOEUR, 1988a, p. 298).

³³ “En ce sens la *Selbstheit* est l’un des *existentialia* qui conviennent au mode d’être du *Dasein*, comme les catégories, au sens kantien, conviennent au mode d’être des entités que Heidegger caractérise comme *Vorhanden* et *Zuhanden*. La coupure entre *ipse* et *idem* exprime finalement celle plus fondamentale entre *Dasein* et *Vorhanden/Zuhanden*. Seul le *Dasein* est mien, et plus généralement soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites memes, au sens l’identité-*idem*. Ceci dit, le soi est en intersection avec le même sur au point précis, précisément la permanence dans le temps.” (RICOEUR, 1988a, p. 298).

O problema que Ricoeur enfrenta agora é que o modo de permanência no tempo tanto da *mesmidade*, quanto o da *ipseidade*, torna-se um problema para ser investigado pela hermenêutica do si³⁴ (RICOEUR, 1990, p. 140). O problema da permanência no tempo da identidade-*idem* é descrita como uma estrutura organizada de forma combinatória, no entanto, quando falamos da *ipseidade*, poderíamos nos perguntar pela natureza³⁵ desse modo de permanência da identidade, uma vez que não se trata de um conjunto estável como a *mesmidade*. Poderíamos defender a permanência de um substrato dentro do modo de permanência *ipse*? Para Ricoeur, no que se refere ao modo de permanência no tempo do polo *ipse*, esse não tem um sentido estrutural como encontramos no primeiro momento da identidade, mas sim, um modo de permanência no tempo que esteja vinculado com a pergunta pelo *quem?* e que tenha como resposta a constante interrogação pelo *quem sou eu?* (NASCIMENTO, 2009, p. 33).

No artigo *Indivíduo e identidade pessoal*, Ricoeur salienta que Heidegger se pergunta pelo *quem*: “Quem é o Dasein?” (RICOEUR, 1988b, p. 77). Também se refere a seguinte passagem no § 9, retomada no § 25 de *Ser e Tempo* (RICOEUR, 2002, p. 77): que “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”. Do mesmo modo pelo qual Ricoeur se pergunta pela permanência da *ipseidade* ao se fazer a interrogação pelo *quem sou eu?*, também poderíamos nos perguntar, pelo *quem é o si-mesmo?*, ou seja, isso aproxima o pensamento de Ricoeur ao de Heidegger no que se refere a questão do *quem* na cotidianidade. No quarto capítulo de *Ser e Tempo*, existe uma aproximação entre o si ricoeuriano e o *Dasein* heidegeliano como vê-se no introito deste capítulo:

O fenômeno que agora procuramos investigar com a pergunta – *quem é o Dasein* na cotidianidade? – é determinado pelo modo de ser que se empenha no mundo e, com isso, pelo modo que lhe serve de base: todas as estruturas ontológicas do *Dasein*, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. Sua característica ontológica é ser um existencial (HEIDEGGER, 2004, p. 164).

Segundo Ricoeur (2008), não há dúvida quanto à reeducação operada por Heidegger no renovar a forma para a qual devemos olhar o “ser”, pois, Heidegger

³⁴Para Ricoeur, “c’est avec la question de la permanence dans le temps que la confrontation entre deux versions de l’identité fait pour la première fois véritablement problème” (1990, p. 140).

³⁵Tenhamos presente que “natureza” não pode ser feita por uma proximidade semântica de “essência”, mas sim, de qual ordem pertence a permanência no tempo da *ipseidade*.

articula na cultura ocidental uma nova questão, a saber, uma emergência de se ter o *Dasein* como questionamento (RICOEUR, 2008, p. 205). Ao passo que se nega as filosofias do sujeito (como apresentamos no capítulo primeiro), tem-se a possibilidade de uma nova filosofia do *ego*³⁶. Ora, “porque a “pergunta pelo ser” é assentada pelo *ego* que é o ente para o qual existe a pergunta pelo ser” (NASCIMENTO, 2009, p. 34)? A pergunta do ser assentada no *ego*, se mostra como característica própria de cada si ser um ser-aí (*Dasein*) (RICOEUR, 2008, p. 207; HEIDEGGER, 2004, p. 33). Ricoeur destaca ainda, que há um problema em Heidegger da coincidência entre duas definições do ser-aí, a saber: 1) aquele que questiona; 2) aquele que tem que assumir seu ser enquanto seu. Porém, isso é algo que para Heidegger não é mencionado, pois sua intenção está voltada para o caráter existencial do ser-aí. Porém, Ricoeur destaca sua preocupação para com o caráter existencial do ser-aí, num sentido de como se compreende a si mesmo em termos de existência, pois, a retomada do *cogito* parte justamente do fenômeno de “ser-no-mundo” voltando-se assim para a pergunta pelo *quem* do ser-no-mundo, pergunta essa que se faz ao ser-aí (RICOEUR, 2008, p. 211).

A nosso ver, a grande questão que permeia a pergunta pelo *quem?* como interrogação é a permanência do *si* enquanto pergunta, e assim, deve manter-se enquanto pergunta interrogativa, quem sou?, pois, não pode ser fundamento como pensava Descartes, mas é algo que se deve sempre se indagar: *Quem sou eu?*. *Quem sou eu* deve permanecer enquanto pergunta para si mesmo. Tanto a recusa do *cogito*, como o estabelecimento de uma nova filosofia do *ego* e o reconhecimento dela enquanto uma abertura para se pensar o problema do si mesmo e o problema da identidade pessoal, estão vinculadas na gama de problemas que Ricoeur coloca-se no que diz respeito a problemática da identidade enquanto *ipseidade*, guiada sempre pela interrogação de *quem somos?*. *Quem sou eu?*. Há de se concordar que, em partes, a discussão sobre o si mesmo esteja no tocante aos problemas do *Dasein*, em especial, quanto à interrogação

³⁶Acerca dessa nova filosofia do *ego*, Blamey (1995) nos orienta que em Ricoeur existe uma mudança dentro de seu vocabulário, a saber: O que Ricoeur chamou por um bom período de *ego* e *sujeito* é agora, substituído pelo *eu* e pelo *si*. A propósito disso, Blamey salienta que: "O debate sobre o 'eu' assenta firmemente no interior de um contexto linguístico, sendo a questão do 'eu' formulada nos seguintes termos: o que é que está em causa ao dizermos 'eu'? Enquanto pronome pessoal, 'eu' coloca-nos imediatamente no campo da linguagem, ao referir-se a um locutor, um utilizador da linguagem. Trata-se, desde o início, de uma situação 'intersubjetiva', visto que um locutor implica interlocução, falar implica dirigir-se a alguém. 'Eu', enquanto pronome pessoal faz, pois, parte de um complexo que engloba igualmente 'tu', 'ele / ela', 'eles' e assim sucessivamente. 'Eu' pode ser utilizado por qualquer membro de uma comunidade linguística e é neste sentido que é denominado 'desviante' [viajante, *shifter*], mudando as suas atribuições sempre que alguém usa para se designar a si próprio ou a si própria" (1995a, p. 121).

do *quem?* como um ponto de partida para se pensar a noção de *ipseidade* (RICOEUR, 1988a, p. 297), porém, o percurso de Ricoeur se torna diferente do trilhado por Heidegger, mesmo tendo a noção de *ipseidade* fazendo parte da mesma gama de problemas da entidade do *Dasein*. Com sua hermenêutica do si Ricoeur se distancia da leitura analítica presente em *Ser e tempo*, ao menos, no que tange a sua preocupação com a dialética entre *ipseidade* e *alteridade*, ou seja, a mediação do si pelas obras da cultura e a determinação do si pela análise de um si como agente.

Ao fazermos menção a Heidegger acerca da pergunta interrogativa do ser *Dasein*, não podemos esquecer que Ricoeur imerso em uma influência heidegeliano, não assume a ideia de uma ontologia da compreensão (descrição direta dos modos de ser do *Dasein*) para o si-mesmo, mas elabora em sua “*via longa*” uma mediação do si pela cultura³⁷. Além de Heidegger, também destacamos o pensamento de Hannah Arendt na filosofia ricoeuriana, pois, sua influência foi grandíssima para a teoria de Ricoeur acerca da determinação da ipseidade tendo como resposta à interrogação *quem?*: quem é o autor da ação, o seu agente³⁸? Nas palavras de Ricoeur, dizemos o *quem* de nossa ação ao narrarmos nossa história de vida ou a história de vida de outros (RICOEUR, 1985, p. 442). Para Arendt, isto tem relevância porque há uma unidade entre ação e discurso, ambas enquanto atividade exclusiva do mundo de homens. Nas conclusões de *Temps et récit III*, Ricoeur expressa sua ideia de que dizer a identidade de um fulano de tal é responder à pergunta pelo *quem* é o autor? *Quem* é o agente da ação?, por conseguinte, responder o *quem* de uma determina ação é expressar a identidade narrativa de alguém durante sua vida³⁹ e depois dela (RICOEUR, 1983, p. 442-443).

Segundo Arendt, a singularidade de ser homem está justamente na capacidade de comunicar-se a si próprio, ou seja, para além de um simples uso informativo, por exemplo, em informar que se tem fome, calor, dor, preguiça. Ser homem se faz na distinção dos demais homens e também dos objetos físicos através do discurso e da ação. Qualquer ideia, até mesmo a de nascimento, somente é efetivada pela medida que

³⁷ O contrário de *via longa* é *via curta* (para essa segunda, se entende todo um debate com Heidegger e o ser-af *Dasein*). Acerca dessa discussão do si e sua mediação pela *via longa* com a cultura e sua simbologia, não estaremos nesse texto ampliando a discussão, porém o referido ponto poder ser acompanhado em *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenêutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

³⁸ “Dire l’identité d’un individu ou de une communauté, c’est répondre à la question: qui a fait tel action? Qui en est l’agent, l’auteur?” (RICOEUR, 1985, p. 442).

³⁹ Tratamos a narrativa como um discurso vivo tendo presente a descrição que o próprio Ricoeur faz dela no estudo sexto de *Soi-même comme un autre* (1990), onde ele diz, a narrativa está “na vida” antes mesmo de ser narrada.

tomamos uma iniciativa, uma ação. No entanto, a ação sem um discurso se torna apenas um mero fato, sendo assim, para Arendt a ação é revelada pelo discurso, o qual faz se mostrar o quem é o autor da ação, o agente (ARENDR, 1993, p. 189-193).

Além de termos o discurso como meio pelo qual o agente mostra suas ações, temos a ligação entre ação e discurso como ponte a pergunta feita ao “recém-chegado” ao mundo humano: *quem és?*. Acerca disso, Arendt nos fala que “na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares e, deste modo, apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas”, porém, “sem qualquer atividade própria na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDR, 1993, p. 192). A propósito disso que foi afirmado por Arendt, temos à vista a distinção feita entre o que e o quem, pois o corpo e a voz são traços de *mesmidade*, enquanto isso, pela pergunta “*quem és?*”, estamos no registro da *ipseidade*, pois a pergunta pelo *quem sou eu?* revela-se no discurso e na ação. Transcrever isso para um vocabulário ricoeuriano, seria dizer que o *quem?* se revela no discurso da ação. Todavia, é quase certo que a pergunta pelo *quem* permanece invisível para a própria pessoa, pois, o que podemos perceber pela abrangência do conceito de *ipseidade* se ligando a pergunta pelo *quem?*, é que, por mais que essa constitua o leque de respostas para a identidade do si, a interrogação de *quem sou eu?* sempre deve se manter como pergunta.

Para Arendt, existe uma grande dificuldade das pessoas em geral, ao reconhecer o *quem* alguém é. O vocabulário do qual fazemos uso é bastante perigoso, isso no sentido de ter uma facilidade da geração de equívocos, pois, quando temos que dizer *quem* alguém é, somos tentados a expressar o *que* alguém é, descrevendo qualidades, seus atributos, os quais, geralmente, compartilhamos com outras pessoas de nosso círculo de amizade. Quando dizemos o *que* alguém é, descrevendo suas qualidades para as demais pessoas, não revelamos o que a pessoa a ser discrediteada tem de mais impermutável, pois, o que estamos fazendo é apenas uma análise conceitual de atributos, dos quais, nos identificamos. Para Arendt, a pergunta pelo *quem* nos permite colocar a pessoa de outro modo, a “diferença específica” que distingue uma pessoa das demais, essa distinção e singularidade só é possível tão somente pela interrogação *quem?* (ARENDR, 1993, p. 194).

É, precisamente nesse ponto que, intentamos em dizer *quem* alguém é, falando de suas qualidades, mas acabamos por soterrar a identidade pessoal de um si que, não é e não pode ser mensurada em uma descrição, seja de predicados ou atributos, qualquer

descrição que tome por permanência a *mesmidade*, torna o si um objeto. A fim de escapar de tais predicados atributivos que reduzem a noção de pessoa a uma gama de especificidades, Ricoeur busca no estudo da *adscrição* uma solução plausível para tal problema acerca da descrição de qualidades em pessoas. Em *L'identité narrative*, Ricoeur expõe que a ação pertence a pessoa que a pratica (RICOEUR, 1988a, p. 297-98). Já na obra *Caminos del reconocimiento*, o autor expressa de maneira sucinta sua compreensão acerca do que entende por *adscrição*, a propósito disso, Ricoeur diz:

La atribución a una persona, que llamamos «adscripción», forma parte del sentido de la acción intencional. En este aspecto, el análisis lógico de las frases de acción, centrado en el vínculo entre el qué y el cómo, no puede anular la referencia al agente en cuanto poseedor de su acción. La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca. (...) El término «adscripción» subraya el carácter específico de la atribución cuando ésta concierne al vínculo entre la acción y el agente, del que se dice también que él la posee”, que es «suya», que se la apropia. La adscripción tiene por mira, en la terminología que es también la de la pragmática del discurso, la capacidad que posee el propio agente en designarse como aquel que⁴⁰ hace o há hecho. Relaciona y une el qué el cómo con el quién⁴¹ (RICOEUR, 2005, p. 108-109).

A relação da ação com seu agente, colocada sob a rubrica da *adscrição*, que problematiza a interrogação do *quem* como “um problema real”, pois, o agente para Ricoeur, é o responsável por tomar a iniciativa possível, ou seja, mesmo que as consequências dessa iniciativa que se tornou uma ação sejam longínquas (afastadas do tempo da ação promovida), temos uma “causa”⁴² inicial que, não cessa de se perguntar por *quem* é seu agente? (RICOEUR, 1988c, p. 63). Como sequência dessa discussão de ação\agente\quem\quê, temos a sua dimensão temporal agora, mas não mais apenas

⁴⁰Nesta discussão, “o que” não possui o mesmo sentido de “o que” frente ao “quem”, porque temos nesse caso o sentido da pergunta “o que?” dirigida para uma ação, tendo como sentido “o que foi feito?”. O que temos aqui, é a relação da ação com o seu agente, posta sob o termo da *adscrição*, tendo a pergunta pelo *quem* como “um problema real”.

⁴¹“A atribuição a uma pessoa, que chamamos ‘*adscrição*’, forma parte do sentido da ação intencional. Nesse aspecto, a análise lógica das frases de ação, centrada no vínculo entre o que e o como, não pode anular a referência ao agente enquanto *possuidor* da ação. A *adscrição* da ação a um agente, forma parte do sentido da ação enquanto fazer que aconteça. (...) O termo ‘*adscrição*’ destaca o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do que se diz também que ele a possui, que é ‘sua’, que o agente se *apropria* dela. A *adscrição* tem por meta, conforme a terminologia que é também a da pragmática do discurso, a capacidade que possui o próprio agente em designar-se como aquele que faz ou fez. Relaciona e une o que e o como com o quem” (RICOEUR, 2005, p. 108-109).

⁴²A fim de ajudar na compreensão, “causa” aqui, não pode ser entendida como no sentido aristotélico, mas sim, como um ponto de partida. O agente fez tal ação, isso seria uma causa inicial.

sobre a *ipseidade* e a *mesmidade* como vínhamos trabalhando. Agora, o problema se estrutura em duas permanências no tempo oriundas da noção *ipse* e *idem*.

2.6 O caráter e a promessa

Para Ricoeur, quando nos referimos a nós mesmos, dispomos de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *promessa* (*palavra dada*). No *caráter* estaremos pensando na sua permanência no tempo pela *mesmidade* ou identidade-*idem*, na *promessa* (*palavra dada*) estaremos pela permanência no tempo da *ipseidade* ou identidade-*ipse*. O que há em comum, tanto no *caráter* como na *promessa* é a sua permanência na identidade de uma pessoa (GÖRTZ, 1995c, p. 109). É na noção de *caráter* que entendemos ser as “marcas distintas” que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo e isso se deve pelos traços descritivos que o próprio *caráter* possui (RICOEUR, 1990, p. 144).

É no *caráter* que se agrupam a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, Ricoeur diz que é no *caráter* que encontramos as “disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 146). Por um lado, o caráter aparece como na identidade pessoal de um si como traços permanentes pelos quais reconhecemos uma pessoa e, tais traços, também atuam como identificador de semelhantes, por conseguinte, são tais traços ou características que nos tornam diferentes umas das outras. Mesmo que nos mudemos de lugar, de país ou de cultura (seja religiosa ou política), nosso *caráter* continua sendo nosso, isto é, não mudamos de *caráter*, não podemos trocá-lo simplesmente por estarmos em outra localização geográfica ou em contato com outra religião, política. Sendo assim, temos na noção de *caráter* uma permanência da pessoa que enfrenta o tempo. No entanto, Ricoeur adverte uma nota para essa imutabilidade do *caráter*, dizendo ser pelo fato o *caráter* uma *disposição adquirida*, se abre uma possibilidade de falarmos na dimensão temporal do próprio *caráter*: eis a dialética entre *mesmidade* e *ipseidade* (RICOEUR, 1990, p. 145-146).

Quando falamos em *caráter* como *disposição adquirida*, devemos ter em mente que isso está em comunhão com a noção de hábito, a saber: “À noção de disposição liga-se a de hábito, com sua dupla valência de hábito em via de ser, como dizemos,

contraído, e de hábito já adquirido”⁴³(RICOEUR, 1990, p. 146). O ganho para o *caráter* pela via do hábito é que, este agora pode ter uma história conferida e legitimada implicando em uma sedimentação do *caráter* e, por conseguinte, recobrimento da *ipseidade* (*ipse*) pela *mesmidade* (*idem*). Então, os hábitos adquiridos tornam-se *disposições duráveis*, ou seja, constitui um traço de *caráter*, um signo distintivo com o que nos faz reconhecermos uma pessoa, e ainda, identificamos-la (as) novamente como o mesmo indivíduo e, por conseguinte, temos o *caráter* como um conjunto de signos distintivos. Para Ricoeur, “meu caráter sou eu mesmo”, tendo a pessoa em movimento com ela mesma, no entanto, colocando o *ipse* recoberto pelo *idem*. A noção de disposição, além de ligar-se com o hábito contraído e adquirido, se liga, em um segundo momento, com o que Ricoeur nomeou de “*identificações adquiridas*”, as quais colocam o outrem na composição do mesmo, isto é, a identidade de um si mesmo, de uma comunidade, de um país, é constituída de “*identificações-com*” normas, costumes, valores, heróis, nos quais a pessoa, o país em que ele(a) vive, se reconhecem por essas “*identificações*”. Para Ricoeur, o reconhecer-se em uma comunidade atesta a ligação do *si* com a *alteridade* e, nesse sentido, tem-se “uma ‘causa’ acima de sua própria vida” (RICOEUR, 1990, p. 147) , por conseguinte, incorpora um elemento de fidelidade que resulta na *manutenção de si*, tida na filosofia ricoeuriana como outra forma de permanência da pessoa no tempo.

Tais *disposições adquiridas* do *caráter* são estabelecidas por predileções na pessoa, que nos fazem reconhecer-se em uma gama de disposições. Nesse posicionamento, Ricoeur entende que é capital para compreendermos o “*agir humano*”, isto se deve pelo fato, de que, é conforme o seu *caráter* que tal pessoa dá valor moral as suas ações, as quais são sedimentadas pela noção de *caráter*. Acerca do sentido de *caráter*, Ricoeur fala que “é verdadeiramente “o quê” do “quem””, porque, reúne uma estrutura combinatória oriunda da *mesmidade* e as *disposições adquiridas* que fazem com que identifiquemos uma pessoa como a mesma. Ao mesmo tempo, na noção de caráter, temos o recobrimento do *idem* e do *ipse*. No entanto, esse recobrimento não coloca em jogo a distinção entre os modos de permanência no tempo. A questão que temos agora, é pensar como a *manutenção de si* presente na *palavra dada* se apresenta como permanência no tempo se afastando assim da *mesmidade*, ficando assim, sem o suporte da permanência *idem*. Ora, a *manutenção de si* se assenta exclusivamente sobre

⁴³“À la notion de disposition se rattache celle d’habitude, avec sa double valence d’habitude em train d’être, comme on dit, contractée, et d’habitude déjà acquise” (RICOEUR, 1990, p. 146).

a interrogação *quem?*, por meio do qual, o outro dá crédito (atestação) à fidelidade da *palavra dada* na medida que está é a manutenção ética da *promessa*. Assim, *mesmidade* e *ipseidade* deixam de se tencionar e a *ipseidade* pela *manutenção de si* passa a se relacionar com a *alteridade* em um movimento de manutenção ética do si-mesmo.

Nesse sentido, a *promessa* pode ser pensada e inscrita como uma capacidade do “homem capaz”⁴⁴, ou seja, como uma capacidade que a pessoa tem de agir, exercer uma ação. Prometer é antes de tudo tomar iniciativa⁴⁵ acerca do que se responsabilizou em fazer, sendo assim, iniciativa resulta em ser responsável por outrem, com isso, temos pela via da *promessa (ipseidade)* a entrada à problemática do outro. A demais, o agir humano se encontra ligado de uma certa maneira às normas, costumes, hábitos, uma ordem simbólica, pela qual a ação se localiza em uma região de sentido (RICOEUR, 1986a, p. 300). Tendo a iniciativa como uma ação de sentido, presente em uma ordem simbólica, avaliamos pela filosofia de Ricoeur que a noção de *promessa* é dotada de sentido. Neste trajeto, o sentido possui uma iniciativa expressa, pois “do lado do *falante*, em “comprometer-se com” e, do lado do alocutor, em “contar com...” a promessa feita” (NASCIMENTO, 2009, p. 43). Para reforçar esse argumento acerca da iniciativa com sentido, encontramos em *Soi-même comme un autre*, o que Ricoeur chama de “responsabilidade”, cuja a noção de identidade do si venha a entrar em colapso, o si se mantém enquanto uma resposta: “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?”, essa pergunta colocada ao lado da resposta, nos anuncia a manutenção de si (RICOEUR, 1990, p. 195), ou seja, manter a si é manter-se de pé com a sua *promessa*.

Ao designarmos o modo de permanência no tempo da *ipseidade*, utilizamos o termo de *manutenção de si (maintien de soi)*, de acordo com a expressão utilizada por Heidegger *Selbständigkeit*⁴⁶ com a qual diferencia o *Dasein* dos entes subsistentes. Ainda acerca da manutenção de si, Boer nos diz que:

A permanência da fidelidade (...) não é a identidade de uma substância, é a perseverança na fidelidade à palavra dada. Conforme a terminologia de Heidegger, a identidade não é um conceito categorial, mas existencial. Em Ricoeur é também uma noção ética (BOER, 1995b, p. 44).

⁴⁴Para um maior aprofundamento acerca desse tema, consultar: (RICOEUR, 2005, p. 101-118): *La fenomenologia del hombre capaz*.

⁴⁵ Ver: (RICOEUR, 1986b, p. 289-307).

⁴⁶A manutenção de si deve ser conquistada pelo intervalo (ausência) do *Dasein* a ele próprio (*absent à lui-même*). “*La constance de soi doit donc être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du Dasein*” GRONDIN, 2003.

A propósito da questão do si, Ricoeur destaca uma noção ética ao conceito de *manutenção de si*. Sendo assim, temos a manutenção da *promessa* como uma manutenção de si mesmo e, com isso, temos o paradigma da *ipseidade* (RICOEUR, 2005, p. 119). Essa fidelidade em manter-se na *promessa* é o que salvaguarda a permanência no tempo da identidade-*ipseidade*, pois, ao contrário da permanência no tempo do *caráter*, do qual, tem sua estrutura afiançada pela reidentificação do mesmo e pela pergunta “*quê*”. Para Ricoeur, a via ética da *promessa* permite que *ipseidade* e *mesmidade* deixem de coincidir, isto é, ao colocar a questão ética sobre o aporte da *ipseidade*, tendo assim, uma manutenção ética da *promessa*, se dissolve a equivocidade entre os dois modos de permanência no tempo. No entanto, Ricoeur salienta que esse intervalo de sentido entre a *promessa* (*ipseidade*) e o *caráter* (*mesmidade*) deve ser preenchido pela narrativa (RICOEUR, 1990, p. 150).

**CAPÍTULO 3 - A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SI-MESMO: PERCURSO
TELEOLÓGICO E DEONTOLÓGICO**

3.1 O si e sua dimensão ética e moral

Em uma breve análise de nossa discussão acerca do problema hermenêutico do si, que fizemos até agora pelos dois capítulos anteriores a esse, percebemos que indiferentemente da questão do si estar em uma filosofia da linguagem (teoria narrativa) ou prática (ética), o conceito de *ipseidade* possui uma centralidade na problemática da identidade pessoal do si-mesmo. Em Ricoeur, será nos Estudo sétimo que a *ipseidade* adquire uma nova dimensão ética e moral na ação aplicada em um determinado tempo. Neste sétimo Estudo, o filósofo limitou-se a estabelecer tão somente um primado da ética sobre a moral, isto é, da perspectiva sobre a norma. Será sobre este Estudo ricoeuriano que nossas análises acerca do si se darão nesse ponto três da investigação. A justificativa de nossa parte por ter optado pelo Estudo sétimo e não termos abarcado o oitavo e nono⁴⁷ é, tão somente por uma questão metodológica acerca do peso da ação do si entre uma ligação com ele mesmo e com o outro e, com isso, uma extensão da *promessa* enquanto manutenção do si pela via da ética (manutenção ética).

O si em sentido ricoeuriano é antes de tudo dito pela pergunta “*quem?*”: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação? Ora, sob a órbita da pergunta “*quem?*” se mantém um primeiro esboço da problemática da *ipseidade* do si mesmo. A pergunta do *quem?*, o si mesmo se mantém desde as primeiras discussões de Ricoeur acerca da linguística, onde o autor se propõe em fazer de sua hermenêutica um desvio da reflexão pela análise: assim, predicados, tais como o “bom” e “obrigatório”, são “aplicados a ação, representam o mesmo papel que a proposição discursiva com relação ao locutor que se designa a si mesmo pronunciando-a [...]”⁴⁸ (RICOEUR, 1990, p. 199), ou ainda, podemos pensar nas frases de ação em relação à posição do agente enquanto capaz de fazer algo, ou que as estruturas de configuração narrativas em relação à constituição do conceito de identidade narrativa (1990, p. 199). Portanto, esse último desvio colocado por Ricoeur acerca do poder que o si tem em sua ação e, sua responsabilidade por ela e pelo outro, traz um si constituinte das determinações éticas e morais. Podemos pensar em dois caminhos para essa nova chave de leitura da

⁴⁷ No oitavo Estudo, temos a discussão de Ricoeur acerca do “si-mesmo e a norma moral” e no nono Estudo, a perspectiva do “si-mesmo e a sabedoria prática: a convicção”. Para nossa pesquisa, tal itinerário seria laborioso por demais e quem sabe fugiríamos do objetivo que, é discutir e perceber a dimensão da *ipseidade* do si-mesmo na sua identidade pessoal.

⁴⁸ “Appliqués à l’action, jouent le même rôle que la proposition discursive par rapport au locuteur qui se désigne lui-même en la prononçant [...]” (RICOEUR, 1990, p. 199).

hermenêutica ricoeuriana: a) temos a ética e a moral para o si mesmo como um novo predicado; b) a relação do sujeito da ação será tomado como uma mediação que busca viabilizar o caminho de retorno para o si mesmo (RICOEUR, 1990, p. 199-200).

No ponto a), a determinação da ação por predicados como “bom” e “obrigatório”, operam como uma ruptura para com toda uma tradição oriunda da filosofia de Hume, pela qual se colocará o contrário de uma teoria vinculada com o método descritivo. Para Ricoeur, muito diferente de fazer descrições acerca do si, será colocá-lo no campo teórico da prescrição. Com isso, temos os “seres” sob os quais meditamos como casos bem especiais: são falantes e agentes; isso é próprio da noção de ação uma vinculação íntima com preceitos que, na forma de um conselho, nos ensinam a ter algum sucesso, portanto a fazer dignamente e corretamente o que se propõe. No entanto, bem sabemos que nem todos os preceitos são de ordem moral – de modo algum: podem ser preceitos técnicos, estratégicos (casos de guerra), estéticos, hábitos adquiridos, etc.; o bom disso são que as regras morais se inscrevem perfeitamente no horizonte pelo qual os preceitos se encontram, ou seja, existe uma íntima vinculação com as práticas.

A partir do desenvolvimento b), Ricoeur situa a configuração narrativa com a teoria da ação e a teoria da moral, colocando ambas a serviço de uma narratividade que seja um aporte natural entre descrição e prescrição; ora, mas o que dizer dessa tensão entre ética e moral? Para Ricoeur, não existe nada de diferente na etimologia ou na história do emprego, pois, um vem de uma tradição grega oriunda de Aristóteles, enquanto a outra surge da língua latina e se destaca em especial atenção para escritos de Kant. Os dois termos remetem à ideia intuitiva de costumes, mas, observando uma conotação tentaremos decompor ambos os conceitos mostrando a diferença daquilo que se apresenta como “bom” e do que surge como “obrigatório”. Portanto, teremos nesse terceiro ponto de investigação da hermenêutica do si, a convenção de que ética será entendida como uma “*perspectiva de uma vida concluída*” (RICOEUR, 1990, p. 200), enquanto o termo moral será articulado a partir dessa visada de uma vida para com as normas morais e, com isso, uma “pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento” (RICOEUR, 1991, p. 200). Como já pudemos perceber, existe uma tensão presente nos termos “visada” e “norma”, ou seja, uma oposição entre duas heranças ocidentais, a primeira pertencente a filosofia aristotélica tendo o pensamento ético caracterizado por sua perspectiva teleológica, e sua segunda herança sendo

kantiana, conservando uma moral definida pelo seu caráter estável de obrigação fiel para com a norma, portanto, temos nessa segunda herança um sentido deontológico.

Para Ricoeur, este sétimo estudo possui um caráter bastante especial para sua hermenêutica: uma visada ética na vida prática e a ética pertencente e envolvida intimamente com a moral (RICOEUR, 1990, p. 201). Portanto, nas palavras de Ricoeur, não faremos uma substituição de uma herança pela outra, mas ao contrário, estabelecer-se-ia entre tais heranças uma relação tanto de admiração quanto de subordinação, que o recurso final da moral à ética viria como uma complementação para a constituição ética do si mesmo.

No entanto, o que poderíamos retirar em um sentido efetivo dessa articulação entre uma visada teleológica e uma herança deontológica na problemática que concerne à esfera da *ipseidade* do si? Tal articulação entre visada teleológica e momento deontológico, primeiramente presente na reflexão dos predicados da ação – predicado “bom”, e predicado “obrigatório” – encontrará nessa tensão sua autodesignação de um si ético. Nessa problemática o que temos de novo é a visada ética como correspondente a “estima a si mesmo” e ao momento deontológico, um “respeito à si mesmo”. Para nossa maior compreensão acerca desse problema, esclareceremos os pontos de discussão do si pela sua dupla herança da seguinte maneira: 1) a estima à si é mais fundamental que o respeito de si-mesmo; 2) que o respeito de si é o aspecto que reveste a estima de si sob o regime da norma moral (RICOEUR, 1990, p. 201) e ainda acrescenta um terceiro ponto, do qual versa que as aporias do dever possibilitam situações das quais a estima de si aparece não somente como a origem mas, como um respeito quando já nenhuma norma é capaz de oferecer a segurança ao exercício *hic et nunc* do respeito pelo outro (RICOEUR, 1990, p. 201). Assim, estima à si mesmo e respeito a si mesmo representarão juntamente os passos capitais para uma nova mediação em busca de um retorno ao si mesmo.

A visão teleológica da ética, se une à teoria da ação que se prolonga pela teoria da narratividade. No entanto, é pelo efeito de determinadas avaliações ou estimativas aplicadas a teoria da ação que encontramos uma expressão do ponto de vista teleológico da ética. Em contrapartida, temos os predicados deônticos, cujo pertencimento está vinculado à uma moral do dever onde se impõe a partir de fora – ou do alto – ao agente de determinada ação, ou seja, uma coerção denominada, que se apresenta precisamente no campo moral, o que possibilita Ricoeur pensar essa tensão entre dever-ser e ser. Deste modo, se a moral (deontológica) está subordinada à perspectiva ética

(teleológica), então temos uma distância entre o dever-ser e o ser que parecerá menos intransponível que numa confrontação direta entre descrição e prescrição ou juíz de valores e juízes de fato (RICOEUR, 1990, p. 201-202). Portanto, em uma esfera ética e moral do si mesmo, entraremos em uma pequena análise onde o objetivo agora é se perguntar metodologicamente sobre “o si-mesmo e a norma moral”.

Para Ricoeur, a maior vantagem de entrar na problemática do si pela visada ética tomando isso pela noção de “vida boa” está na sua possibilidade de não entrar na problemática da *ipseidade* logo de cara tomando a estima a si mesmo como ponto de partida. No entanto, a estima a si mesmo se torna em um primeiro momento um movimento reflexivo do qual fazemos avaliações acerca das ações que nos possibilitam pensarmos como autor de nossas ações, porém, essa significação de ‘autor e ação’ nos faltará enquanto não tivermos a referência dialógica com alteridade. Por sua vez, essa estrutura dialógica entre o si e outro que é preenchida pela referência a instituições justas, a estima a si mesmo ganhar pleno significado ao término de seu percurso demarcado pelos três componentes da visada ética, a saber: 1) “vida boa, viver-bem, vida verdadeira”; 2) “...com e para o outro...” e 3) “...nas instituições justas” (RICOEUR, 1990, p. 203), tais noções demarcadas, implicaram em pensar um si constituído pela visada ética, um quem aberto ao outro em sua estima à si mesmo. Para Ricoeur, o primeiro momento de sua visada ética deve ser nomeado como primeiro justamente por ser o próprio objeto da perspectiva ética do si-mesmo. Qualquer que seja a ideia que temos de “vida boa” ou vida realizada, tal coroamento é o fim último de qualquer ação humana (1990, p. 203).

Todavia, como a solitudine se encadeia com a “vida boa” pensada por Ricoeur no plano da sua hermenêutica do si? Tal pergunta toma uma guinada paradoxal na medida em que tomamos a estima a si mesmo com um aspecto reflexivo. A reflexividade da solitudine poderá ter em seu bojo uma espécie de vergonha, de um fechamento, ao arrepião de uma abertura para o horizonte de sentido que traz a “vida boa”. Para Ricoeur, esse é um risco que não estaria em jogo nessa discussão, pois “a solitudine não se ajunta de fora à estima de si, mas que ela desdobra a sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio⁴⁹” (RICOEUR, 1990, p. 212). Por expandir, Ricoeur entende, uma ruptura entre a vida e o discurso, mas uma ruptura que possibilita condições sadias de continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo

⁴⁹ “La solitudine ne s’ajoute pas du dehors à l’estime de soi, mais qu’elle en déplie la dimension dialogale jusqu’ici passée sous silence” (RICOEUR, 1990, p. 212).

e a solicitude não vivam separadas uma da outra, ou seja, que ambas necessitem de estar unidas e que sejam entendidas como pertencentes uma a outra sem possibilidade de separação.

Observemos que Ricoeur se preocupa em colocar constantemente estima a si mesmo, muito diferente de “estima a mim mesmo”. “*Dizer si não é dizer eu [moi]*” (RICOEUR, 1990, p. 212). Não nos restam dúvida de que a afirmação do sempre-meu implica, quase que necessariamente, a permanência no tempo da *ipseidade*, no entanto, o transcurso temporal da *ipseidade* para o sempre-meu é identificado pela cláusula a “cada vez”, oriunda do alemão (*je*), que Heidegger tem a sutileza de somar à totalidade do meu (mim). Para Heidegger, o si-mesmo é cada vez meu⁵⁰. Como Heidegger se basearia nesse “cada vez”, em uma referência não declarada a alteridade? Ricoeur por seu turno, diz que o que se fundamenta sobre esse “cada vez” meu são as minhas experiências sendo distribuídas pelas pessoas gramaticais. No entanto, até que ponto podemos pensar que essa alteridade não seja um outro de mim mesmo, um *alter ego*? Nesse sentido, a reflexividade da qual emerge a estima a si permanece em um campo totalmente abstrato, pois ainda ignora a diferença entre mim e o outro eu.

Ricoeur observa atentamente outro detalhe acerca da estima a si mesmo levantando a questão: qual seria para o si o seu título digno de ser declarado a sua estima, para o autor a estima do si não estaria em seus cumprimentos, mas em suas capacidades (RICOEUR, 1990, p. 212). Em tom de esclarecimento, o termo “capacidade” é utilizado por Ricoeur tendo presente o pensamento de Merleau-Ponty⁵¹, onde este, apresenta uma estrutura acerca das capacidades do “eu posso” e estende do plano físico (tético⁵²) para o ético. Na leitura que Ricoeur faz de Ponty, o mesmo diz:

⁵⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, § 25.

⁵¹ No prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty, elabora o problema da existência do *Outro* diante do estatuto da subjetividade tética, encontrada, por exemplo, em obras de Descartes e de Kant. Nesse sentido, Ponty diz: “O Cogito até o presente desvaloriza a percepção do outro, me ensinava que o Eu não é acessível senão a si mesmo, posto que me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que estou evidentemente só em tê-lo, pelo menos neste sentido último. Para que o outro não seja uma palavra vã, seria necessário que minha existência não se reduzisse nunca à consciência que tenho de existir, que ela englobe também a consciência que se possa ter dela, logo minha encarnação numa natureza e a possibilidade pelo menos de uma situação histórica. O Cogito deve me descobrir em situação, e é nesta condição somente que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade” (1971, p. 10).

⁵² Com relação a subjetividade tética em Ponty, ver: (FALABRETTI, 2010, p. 517-518). Tal discussão, apresenta Descartes como o grande incentivador e promovedor. O *Cogito* tético, é juiz de todas as significações, conhecedor de todas as relações possíveis, além de ser o polo fundante de toda e qualquer forma de comunicação. Com Descartes a verdade do mundo é, antes de tudo, um fenômeno do pensamento. Portanto, a realidade do *Outro* é interrogada a partir do *Eu*, conhecedor de toda realidade mundana, o *Outro* passa a ser tão somente o resultado do *Eu*. O *Eu* constitui o *Outro*, e nesse sentido, uma intersubjetividade é quase irrealizável.

“eu sou esse ser que pode avaliar suas ações e, estimando bons os fins de algumas dentre elas, é capaz de se avaliar a si próprio, de se estimar bom⁵³” (1990, p. 212). Portanto, entendemos que o discurso do “eu posso” é estritamente uma afirmação do poder do eu e não do si. No entanto, a tônica deve ser colocada no poder do verbo, isto é, “no poder- fazer”, ao qual colocamos esse “eu posso” na esteira ética como um “poder” de julgar. A questão latente que fica dessa mediação é saber se a presença do outro não é requerida no itinerário da capacidade à efetivação⁵⁴. Não falaremos da ética de Aristóteles de cabo a rabo, mas tão somente pontuaremos três tópicos: 1) Tomando a visada ética a partir do conceito aristotélico que Ricoeur faz uso, temos a amizade como papel mediador entre “vida boa” e sua estima a si mesmo, ou seja, temos uma virtude de solidariedade na justiça – virtude de caráter político numa perspectiva de pluralidade humana. 2) Compreendesse virtude quando a amizade não seja oriunda de uma psicologia dos sentimentos de afeições e apegos que temos pelos outros eu, mas sim oriunda de uma ética. Para Aristóteles, a amizade é tida como uma excelência, ou seja, uma ação que quando colocada em movimento de deliberações bem feitas são capazes de elevar-se para um *habitus*, mas nunca deixando o exercício efetivo de lado, pois, sem o constante treino não seria mais uma atividade reflexiva tida como virtuosa. 3) Como último tópico e, principalmente, salientamos a importância do “tratado” que, durante muito tempo, surge como uma espécie de egoísmo refinado, mas sob a égide da “*philautia*”, acaba abrindo passagem para a ideia de que “o homem feliz tem necessidade de amigos” (IX, 9; RICOEUR, 1990, p. 213). “A alteridade encontra assim os direitos que a *philautia* parecia dever ocultar” (RICOEUR, 1990, p. 213), todavia, é em contato com as noções de capacidade e efetivação (potência e ato⁵⁵), que se abre uma lacuna para pensar a falta, pela mediação da falta, encontramos um caminho para pensar a alteridade.

⁵³ “Je suis cet être qui peut évaluer ses actions et, em estimant bons les buts de certaines d’entre elles, est capable de s’évaluer lui-même, de s’estimer bom” (RICOEUR, 1990, p. 212).

⁵⁴ Para Ricoeur, por trás dessa discussão entre uma mediação do outrem como uma não capacidade à sua efetivação não resulta necessariamente como uma questão retórica, pois, nela, como Charles Taylor o defendeu, está em xeque o conceito de toda uma teoria política. O ponto crucial disso na prática, seria que muitas teorias políticas ao tratarem do sujeito, antes mesmo de falar de quem esse sujeito é ou como se constituiu, já o compreendem munido de direitos antes de estar em convívio social. Tal hipótese de um sujeito de direito constituído antes mesmo de seu nascimento, só poderá ser refutada quando houver o corte em sua célula mãe. Portanto, entendemos que tal célula mãe seja o desconhecimento que se tem do papel *mediador* do outrem entre capacidade e efetivação (RICOEUR, 1990, p. 213).

⁵⁵ Acerca do problema da amizade, Aristóteles possui uma reflexão costeando o difícil problema da *potência* e do *ato*, o primeiro estaria para a atividade *energéia* enquanto o segundo representaria um sentido mais forte de *entéléchéia*. Ver: IX, 9. Em *Soi-même comme un autre* (1990), no décimo estudo, segunda seção, encontramos essa discussão acerca da potência e do ato.

3.2 A noção de amizade no si-mesmo

Ricoeur por seu turno, admite ter em Aristóteles uma das primeiras definições de distinguir-se à amizade, especialmente no plano ético, de seus “predecessores e concorrentes”. “A amizade, declara Aristóteles desde o princípio do jogo, não é de uma única espécie; é uma noção essencialmente *equivoca*, que só podemos esclarecer interrogando a espécie de coisas que lhe dá nascença⁵⁶ [...]” (1990, p. 214), seu “objeto”, nessa esteira são os *philéta*. Sendo assim, cabe-se distinguir três tipos de amizade: segundo o “bom”, segundo o “útil”, segundo o “agradável”. Ricoeur salienta que nunca é demais ressaltar, a perspectiva da aporia do “egoísmo”, ou seja, uma distinção que se faz acerca de três objetos-motivos.

Em uma segunda tese preliminar acerca dos tipos de amizade, temos a seguinte ideia levantada por Ricoeur: qualquer que seja o lugar da *philautia* na amizade, esta se apresentará sempre como uma relação mútua. Essa reciprocidade da *philautia* pertence desde sempre a sua definição elementar e chega ao seu ápice pela comunhão com o “viver junto” (*suzén*), isto é, até sua total intimidade. Para o êxito em nossa empreitada, a análise acerca da *philautia* e da amizade possuem um papel central, “não somente a amizade depende efetivamente da ética como primeiro desdobramento do desejo de viver bem; mas, sobretudo, ela leva ao primeiro plano a problemática da reciprocidade⁵⁷ [...]” (RICOEUR, 1990, p. 214-215), tal problemática, nos jogaria em uma dialética de segundo grau, herança dos “grandes gêneros” – Mesmo e o Outro – esse seria o problema propriamente da alteridade. No entanto, nos reservaremos a não tocar nessa discussão e manter nosso cunho investigativo para o problema do si e sua ontologia. Para Ricoeur, o que está por trás dessa discussão ética e moral do si é a ideia de uma mutualidade⁵⁸ oriunda da amizade, onde “*um ama o outro como ele é*”, ou seja, “não é precisamente o caso da amizade utilitária onde um ama o outro em razão da vantagem

⁵⁶ “L’amitié, déclare Aristote d’entrée de jeu, n’est pas d’une seule espèce; c’est une notion essentiellement *équivoque*, que l’on ne peut tirer au clair qu’en interrogeant la sorte de choses qui lui donnent naissance [...]” (RICOEUR, 1990, p. 214).

⁵⁷ “Non seulement l’amitié relève effectivement de l’éthique, comme étant le premier dépli du souhait de vivre bien; mais, surtout, elle porte au premier plan la problématique de la réciprocité [...]” (RICOEUR, 1990, p. 214-215).

⁵⁸ A noção de mutualidade possui exigências próprias, das quais nos atentaremos para não sermos eclipsadas nem pela gênese do Mesmo, como em Husserl, nem pela gênese do Outro, como em Lévinas (RICOEUR, 1990, p. 215).

esperada; ainda menos a amizade agradável⁵⁹” (RICOEUR, 1990, p. 215). Vemos, dessa maneira, impor-se, à partir do vetor ético, a reciprocidade que, na esteira moral, na hora de uma violência contra o outro, será exigida pela “Regra de Ouro” e pelo “imperativo categórico do respeito” (RICOEUR, 1990, p. 215).

Ao usarmos “pelo que” (pelo que o outro é) previne uma deriva egológico ulterior, tal termo é constitutivo da mutualidade. Como moeda de troca, não podemos abandonar a relação com o “bom”, seja no si, no amigo, na amizade, de sorte, temos a reflexividade do si-mesmo não renegada pela mutualidade, mas duplamente em comunhão com ela, sob a estima ao predicado “bom”, sendo aplicado tanto aos agentes quanto as ações do si. Acrescenta-se que, sob a mutualidade, temos a amizade em uma plena relação de confiança com a justiça, ou seja, como um velho adágio “amizade-igualdade” designando exatamente a zona de relação entre as duas vertentes da mutualidade; cada um devolve ao outro o mesmo que recebeu. No entanto, a amizade não pode ser confundida com a justiça, pois, a primeira rege as relações interpessoais, enquanto a segunda orienta as instituições (RICOEUR, 1990, p. 216). Vemos, por conseguinte, desde o início de nossa discussão acerca da amizade que o problema que vai surgindo é saber que para sermos amigos de outro, precisamos antes de mais nada, estimarmos a nós mesmos. Um tratamento bastante longínquo, herdado pela tradição acerca da amizade firma raízes no predicado “bom”, onde se tem a visão de que o si mesmo que amamos é sempre o melhor que o si, ou seja, algo como um pensamento ou intelecto (*noûs*), ou até mesmo a alma, o espírito, em um vocabulário direto, poderíamos pensar em uma permanência mais estável do si mesmo, isto é, suportando o máximo possível de mudança nos desejos e humores do si, assim como acidentes de fortuna (IX, 4 e 8⁶⁰). Aristóteles declara ainda que um amigo pode desejar a outro amigo que continue perseverando em se manter quem é, e não, por exemplo, pensar ser um deus. Portanto, é o amor de um homem bom por si mesmo que vai contradizer o desinteresse pregado por Platão no *Lísis*, pois o que um homem ama em si mesmo não é a parte que deseja buscar uma amizade orientada pelo egoísmo utilitário ou pela situação agradável, mas sim, pela parte de estimar-se a si mesmo como um bem e agregando assim um

⁵⁹ “Ce n’est précisément pas l’ecas dans l’amitié utilitaire, où l’un aime l’autre em raison de l’avantage attendu, moins encore dans l’amitié plaisante” (RICOEUR, 1990, p. 215).

⁶⁰ Quando nos referirmos à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (2013), citaremos a numeração que remete a essa obra.

valor que transcende uma perspectiva de egos⁶¹ (VIII, 9, 1159 a 11-12). Tal pretensão desse ser racional, mostra a necessidade do si se colocar em direção com o outro, ou seja, para Aristóteles o amigo é “um outro si” (*allosautos*) (IX, [217] 4, 1166 a 32). Tal problemática sugerida por Aristóteles (mas não exposta pelo autor), nos sugere uma hipótese de que a reflexividade do si esteja aderente a uma certa solidez do se racional, em verdade, “sempre o intelecto escolhe o que há de mais excelente para ele mesmo [*héautô*]” (IX, 8, 1169 a 18); o argumento usado por Aristóteles em sua ética e interpretado por Ricoeur nos sugere uma reflexividade a partir de uma mediação do si mesmo com a alteridade. Sendo assim, a amizade se torna uma virtude onde não precise existir interesse por trás de tal relação de um si com o outro, pois o que exista é um vínculo entre intelecto, excelência e reflexividade (IX, 8)⁶². Para Aristóteles, o importante era uma questão que ultrapassava essa do si e do outro, a saber, a questão de saber “se o homem feliz terá ou não necessidade de amigos” (IX, 9).

A questão levantada acima e já discutida ao longo do texto, mostra o quão tal problemática acerca da amizade é importante para a obscuridade das teses acerca do si mesmo e do outro. O problema que surge a partir da amizade é tão profícuo para Aristóteles que é desenvolvido um grande número de argumentos acerca da discussão referente ao valor do amigo(a), onde, se apresenta um tratado duplo acerca da amizade, ora, que tratado seria esse? Para Aristóteles, a amizade traz em seu bojo a necessidade e a carência, com isso, a alteridade do si passa a assumir o primeiro lugar na argola de discussão (IX, 9, 1169 b 6-7 e 1170 b 6), o amigo, por sua vez, sendo esse outro si (*héteros autos*), tem a disposição espiritual para prover aquilo que o outro é incapaz de obter por si mesmo (*di'hautou*) no exato momento. Para que sua tese seja ainda bastante considerável, Aristóteles trabalha com sua dissolução do argumento levantado em sua *Metafísica*, isto é, *ato* e *potência*, fazendo que a noção de amizade ganhe um sentido de “atividade” (*enérgeia*), sendo um “dever”. Portanto, em uma linguagem aristotélica isso é considerado uma atualização inacabada da potência. Com isso, entendemos que a

⁶¹ Segundo Ricoeur, a sua reocupação em trabalhar com a noção de amizade não é reescrever o tratado de Aristóteles presente em sua *Éthique à Nicomaque*, mas, tão somente, fazer uso da amizade para sua dialética entre o si mesmo e o outro, entre *ipseidade* e *mesmidade*, entre quem? e quê? e, ainda, Ricoeur diz que sua dialética está pautada em um si mesmo que entende a amizade na relação com pessoas de bem, muito diferente da ética aristotélica, que visa do início ao fim, a relação amiga entre iguais e desiguais, quer em situações de fronteira do desinteresse ou do interesse em ganho ou mesmo do prazer (RICOEUR, 1990, p. 216).

⁶² Para Ricoeur, uma queixa da qual se poderia fazer para Aristóteles no que se refere a sua ética da amizade, estaria relacionado ao papel que o filósofo não desenvolve se seria possível existir amizade entre si e si mesmo, isto é, o si e sua própria alteridade (IX, 4, 1166 a 32; RICOEUR, 1990, p. 217).

potência está em carência com o ato, “no sentido forte do termo (*entéléchéia*)” (RICOEUR, 1990, p. 218). Sob a necessidade, temos um vínculo entre atividade e vida e felicidade e prazer. A amizade tem por intuito a condição e efetivação da vida, considerada em seu prazer fundamental. Com isso, Aristóteles percebe que é preciso ir mais longe: noções de vida e atividade agora serão entendidas e somadas como consciência. A consciência é aqui consciência de vida, muito diferente de uma consciência tão somente de percepção e de atividade. Uma vez que tenhamos a consciência de vida, essa se torna agradável, então podemos dizer que, o sentido mais íntimo da *philautia* é o desejo: o homem de bem em sua existência já é algo desejável; portanto, a existência de um amigo é algo desejável também. Assim, atividade e vida, desejável e agradável, consciência de existir e a alegria em existir, formam um feixe, do qual, Aristóteles diz em sua conclusão, que “[...] assim como sua própria existência é uma coisa desejável para cada um de nós, também a existência de seu amigo é desejável para ele no mesmo grau [...] (IX, 9, 1170 b 7-8).

No entanto, de que modo tal raciocínio tortuoso colocado aqui nos ajudará a responder sobre o sentido de um homem ser amigo de si mesmo? Uma resposta acerca disso seria parcial, pois, ao entendermos a existência do homem de bem como algo desejável para ele mesmo, temos o desejável como uma necessidade de ter amigos, logo, o homem se sentiria feliz. Tal necessidade possui um elo com o inacabado e o ativo de viver junto, mas também, na sua falta e carência na mediação do si com a existência do si. Nessa mesma esteira, ainda encontramos a garantia de estabilidade pela qual a amizade enquanto racional é entendida, no entanto, vê-se secretamente essa ameaçada pelo sentido de agradável e desagradável do homem feliz e também, pela existência e a consciência do existir que se preenchem num viver junto. Assim, infelizmente em Aristóteles, não encontramos um espaço para habitar o conceito de alteridade. O problema que nos surge é saber; de que maneira teremos justiça de igual para o outro que o si mesmo? Ou, teremos que aceitar o conflito hegeliano apresentado na *Fenomenologia do Espírito* como uma possível resposta a um outro que reflua numa luta de consciência no campo interpessoal? Ou será só na contemporaneidade que teremos um filósofo como E. Lévinas capaz de derrubar o muro que separa o si do outro que o si?

Por sua vez, Ricoeur pensa que a antiga receita de si mesmo se lê da seguinte maneira: não há um outro que o si sem um si para pensá-lo, mas, para substituir a fórmula primeira, se coloca uma segunda, própria de Lévinas: “não há si sem um outro

que o convoque à responsabilidade” (“*pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité*”) (RICOEUR, 1990, p. 219)? Essa discussão ético-moral, acerca do si mesmo, desembocará justamente na reflexão acerca da ontologia do si, presente no debate acerca dos “grandes gêneros” – Mesmo e do Outro (a respeito do problema ético do si mesmo, deixamos em aberto e com grande curiosidade, pois é um debate amplamente discutido por Ricoeur no estudo décimo de *Soi-même comme un autre* (1990).

De bom grado, Ricoeur retira de Aristóteles a sua ética da mutualidade, ou seja, uma ética da comunhão, do viver junto com o outro. Todavia, com relação a questão já pertinente na hermenêutica do si ricoeuriano, de que, só um si-mesmo poderá ter outro que não o si, nos parece bastante coerente com todas as discussões feitas acerca da égide do si mesmo sob uma concepção de identidade do si realizada, em especial, nas obras *Soi-même comme un autre* (1990), *L’identité narrative* (1988a), *Indivíduo e identidade pessoal* (1988b), outras; onde a discussão em pauta, coloca mesmo que de maneira não direta, a ideia de um si como um momento originário-reflexivo oriundo do vetor ético. Na problemática da amizade, seria uma estima a si mesmo, ao outro acrescentado um valor para o outrem sem nada esperar em troca, isso, segundo a ideia de Aristóteles. O que se ganha com tal noção de amizade enquanto uma estima a si? Em um primeiro momento, temos uma mutualidade entre pessoas, cada qual estimando a si mesmo; em um segundo passo, com o corolário da mutualidade, a amizade é direcionada para uma igualdade entre si-mesmos, levando todos ao caminho da justiça, onde se abre espaço para pensarmos a pluralidade como uma grande comunidade política histórica.

No término dessa empreitada com Aristóteles, a pergunta que fazemos é referente a quais características podemos atribuir à solicitude que ainda não foram pontuadas na problemática da amizade. Para Ricoeur, não nos vale a pena nessa discussão ficarmos presos a descrições da *philía*, mas sim, ir direto ao ponto de choque, a saber, a relação entre *autos* e *heautón*, com vistas a uma solicitude onde a ideia fundamental seja orientada na troca mútua de *dar e receber*⁶³ (RICOEUR, 1990, p. 221). A amizade, no ver de Ricoeur, mesmo tendo escapado das armadilhas da relação sociocultural da *philía*, parece ser apenas a ponta de uma grande discussão que não se esgota em um “equilíbrio” encontrado no dar e receber. Tal ponto de equilíbrio entre

⁶³ Para uma maior compreensão de tal discussão: KEMP, P. *Ethique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987.

“dar e receber” pode ser marcado por uma disparidade, pois, teríamos que ver de que maneira existiria um caráter mútuo em dar e receber com relação ao si e o outro que o si. Inicialmente, salientamos uma primeira hipótese:

Toda a filosofia de E. Lévinas repousa na iniciativa do outro, na relação intersubjetiva. Para dizer a verdade, essa iniciativa não instaura nenhuma relação, uma vez que o outro representa a exterioridade absoluta com respeito a um eu definido pela condição de separação. O outro, nesse sentido, absolve-se de toda a relação. Essa não-relação define a própria exterioridade⁶⁴ (RICOEUR, 1990, p. 221).

Esse “assomar” ao Outro em seu *rosto* subtrai-se um campo de sentido das formas e até mesmo da escuta da voz. Como diria uma filosofia própria de E. Lévinas, o rosto desse outro não pode ser conhecido ou meramente ser pensado como um fenômeno, ele é antes de tudo uma epifania⁶⁵. Mas que identidade poderíamos dizer ser o possuidor desse rosto? (LÉVINAS, 2000). O rosto figura-se não por uma identidade ou pessoa\sujeito, mas sim, pela presença de um mestre da justiça, que estaria para *instruí* a igualdade entre todos pelo meio da ética. Todavia, o que podemos tirar dessa injunção entre justiça e amizade? O que nos chama atenção logo de imediato, pode-se dizer que seja a injunção desse mestre com a amizade. Sem dúvida, o si é pela figura do mestre chamado\ordenado a ser responsável pelo outro. Porém, como tal injunção é colocada com base na preocupação para com o outro, o si acaba tomando o ato de injunção pela via apenas do acusativo. A convocação do si a ser responsável pelo outro

⁶⁴ “Tout ela philosophie d’E. Lévinas repose sur l’initiative de l’autre dans la relation intersubjective. A vrai dire, cette initiative n’instaure aucune relation, dans la mesure où l’autre représente l’extériorité absolue au regard d’un moi défini par la condition de séparation. L’autre, en ce sens, s’abosout de toute relation. Cette irrelation définit l’extériorité même” (RICOEUR, 1990, p. 221).

⁶⁵ A teoria levinasiana acerca da ética do outro, oportuniza um enfoque no homem marginalizado, não de um ponto de vista do vencedor, mas, do ângulo do vencido; não do “eu” enquanto centro de todos os saberes, mas a partir do outro que permanece sendo outro, embora em relação com o “eu”. Ora, pode-se dizer que Lévinas segue um novo horizonte filosófico, pois, aproveitando-se de vários conceitos formulados por Rosenzweig (separação, ação, totalidade, outros), deu-lhes, evidentemente, conteúdos e simbologias próprias e inovadores. Como pano de fundo com a discussão do si ricoeuriano, para Lévinas, entendemos, que, a interrogação de sentido ético, pelo outro, é muito mais que ser, é “*pré-sença*” antes mesmo de ser objeto, é renovação antes de ser uma inovação. Isso, no ocidente, vai tomar um caminho inédito, acerca de sua filosofia, um teor especulativo, em diálogo e confronto com teses heideggerianas, colocando o outro enquanto um novo desafio: um desafio ético antes de tudo. Se até então a questão era o ser e seu fundamento, agora, com Lévinas, a questão é como justificar o ser. Ora, o esforço especulativo do autor é justificar o sentido do ser que não se encontra em uma ontologia (Heidegger), mas sim, numa Ética da justiça. A Ética, assim, põe-se como filosofia primeira, e as relações interpessoais – a transcendência – são um horizonte de compreensão, o que temos agora é um novo conceito de subjetividade, não mais centrado no “eu”, mas sim, uma chamada de fora do “eu”, a saber, da alteridade inassumível do outro que constantemente se revela e ensina (PIVATTO, S. P. *A ética de Lévinas e o sentido do humano crítica à ética ocidental e seus pressupostos*. Veritas, Porto Alegre, V.37, Nº 147 – Setembro 1992, p. 325-363).

o coloca em uma passividade do mim convocado. No entanto, para que a injunção seja acatada pelo si, não se teria uma necessidade de um apelo imediato onde compensasse a dissimetria do face a face? Ao ver de Ricoeur, uma dissimetria não compensada colocaria em perigo o jogo do dar e receber e assim, excluiria a instrução pela feição do campo da solicitude. Todavia, “como semelhante instrução inscrever-se-ia na dialética do dar e receber, se uma capacidade de dar em troca não era liberada pela própria iniciativa do outro?⁶⁶” (RICOEUR, 1990, p. 221). Deste modo, de quais recursos poderá tratar-se se não de pressupostos de *bondade*, unicamente oriunda de um si que não detesta a si mesmo e nem mesmo seria capaz de entender a injunção do outro? Portanto, falamos aqui da noção de bondade: notamos que, em numerosas línguas e culturas, tal termo, ganha referência a sua capacidade ética dos objetivos da ação quanto da orientação dos sujeitos em relação aos outros, tendo como horizonte de sentido a ação, sendo sempre nobre para outrem, em *consideração* ao outro.

Tal noção, a saber, consideração, talvez já entre como um termo por demasiado “moral” e, admitindo isso esteja rondado por justos motivos presentes num contexto de Guerra⁶⁷ e maldade pelo qual o mundo experimentava; por isso o Outro, por trás do mestre de justiça (mesmo do perseguidor), passa para o primeiro plano na obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, forçando assim as defesas de um eu separado, já vinculado ao imperativo categórico da norma moral. Para Ricoeur, há uma possibilidade de escapar do imperativo da norma e visar uma ética por de trás da ação do si, gerando assim, um estatuto mais fundamental para a solicitude do que a pura obediência do dever. Tal estatuto conferido a solicitude remonta uma “espontaneidade benevolente”, ligada em grau íntimo com a estima a si mesmo no campo da visada ética. É por essa benevolência que o receber se iguala ao dar ou doar-se da responsabilidade pelo outrem, na forma de um reconhecimento que o si mesmo tem da sua autoridade em que lhe autorize agir segundo a norma da justiça. Tal igualdade certamente não está na mesma esteira da noção de amizade cunhada por Aristóteles, pois, “dar e receber” são em certa medida um equilíbrio presente na hipótese do ser amigo (ter amigos/amizade), no entanto, a noção de consideração compensa uma dissimetria inicial, resultante de um primado do outro entendido como instrução (RICOEUR, 1990, p. 223).

⁶⁶ “Comment pareille instruction s’inscrirait-elle dans la dialectique du donner et du recevoir, si une capacité de donner en échange n’était libérée par l’initiative même de l’autre?” (RICOEUR, 1990, p. 221).

⁶⁷ A palavra Guerra é apresentada na primeira página do Prefácio a *Totalidade e infinito*.

3.3 O si e o outro nas instituições: problema da solicitude

Ora, com relação ao problema da solicitude, qual seria essa nova desigualdade presente no conceito de injunção da justiça como mestre? Pois bem, como situação inversa nos aparece o *padecimento* como um outro padecido, cujo lugar é garantido por Ricoeur desde suas primeiras discussões acerca da ação, ao designar mesmo que indiretamente que o homem é um “atuante e padecente”: o padecimento não pode ser entendido como uma dor física ou uma fragilidade mental, mas sim, pela diminuição ou quem sabe destruição da capacidade que o homem tem de ser um agente ativo, ou seja, ter o poder de “poder-fazer”, esse poder é a pura capacidade que o si mesmo tem de dizer ser possuidor de uma dignidade, tirando esse poder, o si se torna um padecente. Em termos de “poder-fazer”, a iniciativa e o si mesmo parecem estar em uma tensão com o *dá* (dar) sua simpatia, sua compaixão para outrem, diante disso, o outro parece apenas estar em um lugar de recebimento. Em certo sentido, seria isso mesmo! No entanto, o “padecer-se com” surge em um primeiro momento como o inverso da responsabilidade invocada pelo outro. De maneira atípica, ocorre uma igualdade cuja originalidade estaria ligada ao outro padecente (RICOEUR, 1990, p. 223). Pois bem, em um nível fenomenológico do qual mantemos a discussão, com relação a noção de consideração, temos os sentimentos como afetos incorporados no âmbito da motivação, designados por Aristóteles como “disposição”, termo que, em Kant, aparece como *Gesinnung*, no entanto, nos manteremos por questão metodológica, tão somente na empreitada acerca dos sentimentos – que, em uma última análise, são considerados afetos – próprios da solicitude. Porém, o que descobrimos nesse debate acerca do outro e sua injunção moral e seu padecimento, são que, existe uma revelação onde o si espontaneamente possui sentimentos dirigidos para o outro⁶⁸.

Tal comunhão, entre visada ética e solicitude, com o efetivo dos sentimentos, possibilitaram para Ricoeur justificar sua escolha pelo termo “solicitude”, do qual analisamos até agora (RICOEUR, 1990, p. 224-225). Para concluirmos a visada ética do si, tentemos entender que: enquanto na amizade existe uma igualdade pressuposta, na

⁶⁸Em uma literatura diferenciada, encontramos em Max Scheler algumas análises dedicadas à simpatia, ao ódio e ao amor, ambas investigações promovidas por Scheler continuam sem igual no que se refere à importância distinção entre simpatia e a função ou confusão afetiva, assim como uma tensão existente no jogo do amor, onde distância e proximidade constantemente estão se abraçando, ver: SCHELER (M.), *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*. Halle, Niemeyer, 1913. Pela escola da filosofia de língua inglesa, podemos citar alguns sentimentos pelos quais outrora foram bastante discutidos e poderiam voltar a ser um campo de debate, a saber, o sentimento de piedade, compaixão e simpatia.

injunção moral, oriunda do face a face do outro, é reafirmada pelo reconhecimento da superioridade da autoridade do outrem por parte do si; e, no caso da simpatia, que realiza o trajeto do si para o outro, a igualdade só é colocada em justa posição pela confissão partilhada entre ambos de suas fragilidades e, afinal, da mortalidade tanto do si quanto do outro⁶⁹. O principal papel da solicitude na ética do si mesmo é sua busca por uma igualdade usando como percurso a desigualdade, muitas vezes tendo essa segunda sendo o resultado de questões políticas, culturais e religiosas presente em qualquer sociedade “organizada”. O mesmo notamos na noção de amizade, pois existe uma espécie de amizade entre os desiguais, ambas podem ser constitutivas das noções basilares do si e do outro numa dinâmica da solicitude. Com relação a estima de si mesmo, ora, é o momento reflexivo do si, pelo qual almeja o desejo de “vida boa”, a solicitude por sua vez, cumpre seu dever de estar acrescentando sua carência, para que o si não se isole como um ego fechado, mas tenha a necessidade de buscar outros si mesmos, amigos. Por um contrachoque entre estima a si mesmo e solicitude, o si em seu momento reflexivo se apercebe como não dono único desse mundo, mas sim, como um entre outros. Nessa linha de pensamento do si mesmo, devemos a Aristóteles o sentido de “um ao outro” (*allelous*), se torna mútua pela amizade. Tal percepção feita por Ricoeur, é analisada em diversos elementos: *reversibilidade*, *insubstituibilidade* e *semelhança*. Quanto ao primeiro elemento (*reversibilidade*), encontramos na linguagem sob a vestimenta da interlocução. Vejamos um exemplo disso: em caso de troca de pronomes pessoais, quando digo “tu” a outrem, ele compreende sem dificuldade que sou “eu” para si mesmo. Quando ele se dirige a “mim” como usando a segunda pessoa gramatical, sinto-me referido em primeira pessoa “eu”; esse elemento possui ligação entre os papéis do alocutor e alocutário, ou seja, possui uma capacidade de se autodesignar supostamente idêntica no destinatário do discurso e em seu destinador, no entanto, Ricoeur salienta que apenas os papéis são reversíveis (RICOEUR, 1990, p. 226).

É com a noção de *insubstituibilidade* que teremos uma formalização mais forte das pessoas gramaticais que realizam tais papéis. Na visão ricoeuriana, esse segundo elemento pressupõe a prática do discurso, mas de uma maneira oposta da interlocução, isto é, com relação a ancoragem do “eu” empregado. Essa ancoragem é importante para

⁶⁹ Segundo Marcel, somente na obra teatral é possível existir uma igualdade entre o si e o outro, pois, a cada personagem é devidamente lhe dado com um justo reconhecimento sua parcela de verdade e, ao mesmo tempo, lhe é dado sua justa parcela de estima a si mesmo pelo papel que exerce na peça (G. Fessard, *Théâtre et Mystère*, prefácio a Gabriel Marcel, *La Soif*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938).

não deixar o “eu” fora de seu lugar no discurso e assegurar sua permanência enquanto o “eu” se ponha no lugar do outro “eu”. Como nos diz Ricoeur, os agentes e os pacientes “de uma ação são admitidos em relações de troca que, como a linguagem, conjugam reversibilidade dos papéis e a insubstituibilidade das pessoas⁷⁰” (1990, p. 226). Por fim, a *solicitude* agrega sua dimensão de valor pela qual faz cada pessoa ser insubstituível em nossa estima à si mesmo. Portanto, é no caráter irreparável da perda de um si amado que, por uma espécie de transferência de outro para nós mesmos, ficamos sentidos pela perda do caráter insubstituível de nossa própria existência diante do desaparecimento desse si que não sou eu, mas é um outro insubstituível. Nessa esteira, a *solicitude* atua como um fio condutor ligando a estima do outro em meu si. No entanto, se essa ligação não fosse, de forma nobre e espontânea, de que maneira não teríamos no conceito de *solicitude* mais um melancólico dever categórico? (RICOEUR, 1990, p. 226).

Ora, para além das ideias de reversibilidade dos papéis e de irreversibilidade das pessoas elevada está última até sua noção de insubstituibilidade, encontramos na semelhança, um apanágio da noção de amizade, mas não somente desta e, sim, de todas as formas desiguais pela qual se apresenta a dialética entre o si-mesmo e o outro. O conceito de semelhança tem origem na estima a si mesmo e em sua relação com a *solicitude* pensada no outrem. Isso, ao ver de Ricoeur, mostra que o si não pode se estimar a si próprio sem estimar outrem como a si mesmo. Finalmente, diríamos que o si é capaz de começar novamente alguma obra no mundo, de ter suas preferências e suas referências, de avaliar sua ação em um determinado momento, mas, o mais importante, é capaz de estimar-se a si mesmo assim como eu mesmo me estimo. Lembrem-se do problema que foi levantado no início de nossa investigação no primeiro capítulo, onde falávamos na terceira parte da hermenêutica do si mesmo e de sua vinculação com o conceito de atestação? Pois bem, tal noção, é importante para que possamos entender que a equivalência entre o “tu também” e o “como eu mesmo” se assentam em uma fé pela qual a atestação expressa um valor de virtude para o si mostrando que “creio que posso e que valho” (RICOEUR, 1990, p. 227). Nessa fenomenologia do “tu também” e do “como eu mesmo”, estão presentes sentimentos éticos de uma vida boa, expressando notavelmente o paradoxo acerca do movimento intercambiário do si com o espaço insubstituível do outro. Para Ricoeur, tornam-se fundamentalmente “equivalentes a

⁷⁰ “D`une action sont pris dans des relations d`échange qui comme le langage conjuguent réversibilité des rôles et insubsti-tuabilité des personnes” (RICOEUR, 1990, p. 226).

estima do *outro como um si-mesmo e a estima de si mesmo como outro*⁷¹” (1990, p. 227).

Ao chegarmos no terceiro ponto da visada ética, a saber, “...nas instituições justas”, entendemos que o sentido de justiça esteja dentro da própria ideia de que temos do outro. Para Ricoeur, a justiça entre o si e o outro se estende muito mais do que o face a face, pois, temos duas asserções em jogo: a) o bem viver não se limita ao contato interpessoal entre o si e o outro, mas estende-se à vida boa dentro das instituições; b) vida boa não se limitando entre pessoas e se estendendo para as instituições, logo requer que a justiça tenha características éticas se emancipem da solicitude, essencialmente a exigência de uma igualdade. O formato de sociedade que temos na visão ricoeuriana se apresenta por ser nas instituições o ponto X de aplicação da justiça, enquanto o componente da igualdade terá no vetor ético seu sentido pleno de justiça. Dessa dupla inquietação filosófica, resultará uma nova determinação ao si mesmo, a saber, a do cada um: “a cada um seu direito” (RICOEUR, 1990, p. 227). Mas, o que seriam instituições para Ricoeur? E justas, por quê? De acordo com a primeira, instituições se entende por uma estrutura de “viver junto” – seja de uma comunidade histórica – povo, nação, região, –, seja uma estrutura imensurável às relações humanas e, no entanto, sempre vinculadas num sentido íntimo. A noção de instituição, se vale de costumes e usos comuns compartilhado por um grupo de pessoas, e não por leis coercitivas, assim, somos conduzidos ao *éthos* (ética).

Um bom itinerário para entendermos como a primazia da ética (viver junto) ocorre sobre algumas formas de coerções vinculadas ao sistema político e jurídicos consiste na hipótese de Arendt de que existe uma distância entre *poder-em-comum* e a *dominação*. O poder procede diretamente da categoria de ação irreduzível às categorias de trabalho e de obra: tal categoria usa a vestimenta simbólica da política no sentido lato da palavra, no entanto, pode ser ressaltada por dois lados: *pluralidade*⁷² e *acordo*⁷³. Com a noção de pluralidade temos a extensão nas relações interpessoais a todos que, sendo terceiros, ficam fora do diálogo entre “eu” e o “tu”. No entanto, o terceiro, logo de saída já é incluído pelo poder constitutivo da pluralidade. Assim, Arendt justifica um impedimento a qualquer teorização que postule um elo social visando a relação dialogal

⁷¹ “Èquivalentes l’estime de *Vautre comme um soi-même et l’estime de soi-même comme um autre*” (RICOEUR, 1990, p. 226).

⁷² ARENDT (H). *La Condition de L’homme moderne* trad. Fr. De G. Fradier, pref. de P. Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 e 1983: reproduzido por Agora, Paris, Presses Pocket, 1988).

⁷³ ARENDT, (H). *Du mensonge à la violence* trad. fr. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972 [título original: *Crises of the Republic*].

estritamente diádica. E ainda acrescenta, dizendo, que, na pluralidade, temos uma defesa do anônimo, ou seja, trata-se antes de qualquer coisa uma visada ética do verdadeiro sentido de “vida boa”. Tal inclusão feita ao terceiro, não deve se manter no aspecto instantâneo, mas, sim, se estender para a duração. O poder de agir do terceiro, recebe na instituição sua dimensão temporal, ora, não entenderemos essa dimensão temporal como algo preso ao passado, as tradições, mas sim, numa espécie de ambição em durabilidade, conservação do seu si identitário para o futuro, isto é, uma identidade para ficar e durar no tempo e não um passado recordado. Todavia, a pergunta que poderíamos fazer é de como essa vida ativa⁷⁴ erguida na confiança de um poder agir do si enquanto terceiro pode dar voz à sua condição temporal enquanto um ser moral?

Para Arendt, a resposta estaria na ação humana, em especial na dimensão política, onde se encontra a tentativa mais segura de tornar-se uma ação imortal que supere o tempo. Com relação ao poder político na sociedade, Arendt acredita que tenha uma fragilidade que, por sua vez, deixa de ser forte quando um grupo de homens passa a se separar, invés de criar alternativas políticas para o arranjo, com isso, o poder político se torna uma obra incomum, que não é capaz de salvar obras atrás de si. Sendo assim, a fragilidade do poder não é nua, mas sim, é um segundo grau atrás das instituições e negócios humanos. Com a noção de acordo, da qual falamos mais acima, Arendt é delicada em afirmar que se trata de uma rede de relações humanas, cuja ideia de espaço público e de publicidade são apresentadas desde o Iluminismo e copiadas até hoje pelo social. Arendt usa para tal definição dessa teia de relações, o nome de “*espaço público de aparição*”, dentro do qual surge à luz do horizonte uma prática humana. Cumpre ainda dizer que, esse estrato do poder, caracterizado da pluralidade e do acordo, mostra a existência de um poder invisível, podendo ser recoberto pelas relações de dominação, sendo trazido à luz apenas quando já não há mais necessidade de se manter enquanto poder e, assim, abrindo caminho para a violência, como ocorreu e ocorre todos os dias em grandes catástrofes históricas realizadas e permitidas pelo homem. Desse contexto, Arendt sugere que, a esse querer viver junto em instituições justas com os outros,

⁷⁴ No prefácio da *Condição humana* (1983), escrito por Ricoeur, o problema que o filósofo comenta no pensamento de Arendt, tem início a uma interpretação que vincula a primeira grande obra da filósofa: *Origens do totalitarismo* (1973), a partir da qual, as teses de Arendt são expostas mostrando que o totalitarismo se assenta em um mito de que tudo pode ser permitido ou possível. Portanto, o líder tem o poder máximo, para matar e até mesmo, dar vida ao homem. A tarefa seria para Arendt, pensar como poderíamos ter a existência humana longe do totalitário.

devemos ter presentes a característica de que temos um estatuto do esquecido⁷⁵. Portanto, esse fundamento constitutivo só ganha vigor nos momentos de sensíveis da história, pois, é por isso, que sempre nos é lembrado de tais acontecimentos autoritários no comum dos dias, de que hoje talvez não se comente nada, absolutamente nada! Seja apenas dito quando já for um passado⁷⁶ (RICOEUR, 1990, p. 230).

No ver de Ricoeur, a situação entre “vida boa” e solicitude nos mostra que por mais que o poder em sua dimensão ideológica seja frágil com a presença de uma autoridade, é o autoritário que poderá desenvolver e querer ter disposição para agir e viver-junto, disso resulta o ponto de comunhão entre visada ética e sua terceira esfera de aplicação do “viver bem”: a justiça (RICOEUR, 1990, p. 231). Aqui, voltaremos a usar dois termos já expostos no início dessa discussão, justamente para ter condições de pensar a qual esfera pertence à justiça? Ora, a justiça então, estaria para a esteira ética (teleológica) do si mesmo ou na dimensão moral (deontológica) do si? Para tal confronto, nos parece bastante importante trazer Rawls e sua ideia de justiça, oriunda de uma perspectiva deontológica. No entanto, a ideia de teleologia aqui, não está para os utilitaristas de língua inglesa, pois a estes, a ideia de justiça aqui defendida não tem vinculação⁷⁷. Teleologia, oportunamente é compreendida pelo termo “virtude”, cujo se tem um débito para com o pensamento aristotélico e, quanto a este problema, já na declaração de *Uma teoria da justiça* (1971), segundo a qual Rawls diz que a justiça é a primeira virtude nobre de qualquer instituição social, ou seja, assim como a verdade está como primeira noção virtuosa para os sistemas de pensamento, logo, a justiça está como primeira virtude em uma instituição (RAWLS, 1971, p. 29).

O justo, por sua vez, volta-se para dois lados: para o lado *bom*, marcando uma comunhão entre as relações interpessoais para com as instituições e, para o lado *legal*: cuja missão é oferecer ao sistema judiciário uma coerência e direito de cumprimento à norma (RICOEUR, 1990, p. 231). Assim, com a problemática da justiça, pela qual não demoramos, mas, apenas pincelamos para não ficar vaga essa dimensão importante das instituições, temos agora, uma noção básica de como Rawls executa a tese de justificar certa igualdade na justiça do si e do outro, sem defender um igualitarismo. Tal defesa

⁷⁵ (RICOEUR, P. “*Pouvoir et violence*”, in *Ontologie et Politique*. Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p. 141-159).

⁷⁶ Acerca dessa questão, como sugestão de aprofundamento, ver: *La Crise de l'aculture*, trad. fr. de *Between past and future*, Paris, Gallimard, 1972.

⁷⁷ Para Rawls (1971), sua justiça se inscreve como a primeira virtude das instituições sociais, ou seja, como temos a verdade como célula motora nos sistemas de pensamento do Ocidente e Oriente, para Rawls, a justiça é a matriz de toda sua obra filosófica.

mostra o ponto de ligação entre Rawls e Aristóteles, onde já apresentava esse problema, mas é retomado com outra vestimenta por Rawls em sua teoria da justiça. Nosso maior problema com a questão da justiça não é saber se a igualdade pode ser definida em termos de medianidade, mas sim, avaliar a força motora e duradoura que temos com o casamento de justiça e igualdade. Portanto, a “*igualdade*, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais⁷⁸” (RICOEUR, 1990, p. 236). Nesse sentido, a solicitude põe diante do si um outro como rosto, no sentido mais importante ensinado por Lévinas. A igualdade por seu turno, põe diante do si um outro que é um *cada si* (“*cada um*”). Todavia, como o caráter distributivo do *cada si* ou “*cada um*”, passa do plano gramatical, já apresentado nos primeiros passos da hermenêutica do si-mesmo em *Soi-même comme un autre* (1990), para a dimensão ética? Então, o senso que se tem de justiça não admite de forma alguma a suspensão da solicitude, pois, ela é pressuposta, uma vez que considera todos os si-mesmos como insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça potencializa sua eficácia para com a solicitude, uma vez que o espaço prático e teórico da igualdade são as pessoas (si-mesmos) (RICOEUR, 1990, p. 236).

Com relação à noção de justiça, não tenhamos dúvida que ainda existe uma ambiguidade na sua própria ideia, isso já é de se notar quando se fala na distribuição da justiça. Ao se falar de justiça e de “partes justas”, temos por um lado, a ideia de pertencimento que se une com a ideia de infinito “*endividamento mútuo*”, noção esta que, culmina com o pensamento fenomenológico de Lévinas, onde trata do si enquanto um “refém”; por outro lado, temos partes justas, isso em uma boa hipótese, que, nos conduz a noção de um mútuo desinteresse do si pelos interesses do outro, tal ideia, é exposta e desenvolvida pela filosofia de Rawls.

⁷⁸ “*L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à l'ave dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles*” (RICOEUR, 1990, p. 236).

CONCLUSÃO

Esta investigação teve por objetivo, primeiramente, compreender a importância da hermenêutica do si de Paul Ricoeur, que possibilita as condições de análise filosófica acerca do estatuto da identidade pessoal do si-mesmo. De início, partimos na reconstrução do prefácio de *Soi-même comme un autre* (1990), onde se pontuam três intenções filosóficas colocadas por Ricoeur, as quais dão sentido para todo o desenvolvimento das problemáticas seguintes. A primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre uma posição imediata do sujeito. A segunda intenção é dissociar dois usos do termo “mesmo” para dar prosseguimento às análises da identidade pessoal, onde, se encontra a distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* e, enfim, a terceira intenção filosófica é o jogo dialético entre identidade-*ipse* e o outro que não o si.

A partir dessas intenções filosóficas que mencionamos, Ricoeur mostra que sua filosofia de cunho hermenêutica vai tender a tomar o sujeito como um *si* (*soi*) e não como um “eu” (*moi*). Assim, Ricoeur dialoga com duas tradições distintas acerca do poder que o “eu” possui e de sua desoneração de poder. Na primeira tradição, temos o racionalismo de cunho cartesiano, chamada por Ricoeur de filosofias do sujeito ou filosofias do *Cogito*, que fazem de um *ego* de substância metafísica o seu cerne, assentando sobre tal *ego*, a noção de identidade pessoal de uma pessoa e, de uma comunidade, conhecida e reconhecida como um ente de conhecimento, clareza filosófica e racionalização absoluta. A segunda perspectiva de “eu” diz respeito a uma tradição um pouco mais perturbadora do que a primeira, pois, sob a titulação de um “eu fictício” Nietzsche desmorona toda a argumentação cartesiana acerca de uma filosofia do *Cogito*. O sujeito, para ele, não é possuidor de um saber como uma verdade inquestionável no domínio das razões, mas sim, uma ilusão que serviria de expediente a serviço de uma conservação da própria vida humana. Segundo Nietzsche, toda a ideia de conhecimento experimentada pelo *Cogito*, nada mais é do que uma doce ilusão, da qual, não possuímos verdades concretas, tudo está mergulhado em uma grande ilusão. O que pensamos serem fatos (conhecimentos\epistemologia), na verdade são interpretações, as quais nos mostram um mundo a partir de uma fenomenalidade interior a nós mesmos, onde por uma cadeia de experiências íntimas à causa externa, disfarçam forças ocultas sob o artifício de ordem (RICOEUR, 1990, p. 27). Tudo isso tende que

não existe no “eu” uma unidade de pensamento, mas, uma ficção entendida como conhecimento, ou seja, é uma ilusão. Descartes pensar que existe um “substrato de sujeito” no qual os atos de pensamento teriam um início (RICOEUR, 1990, p. 27). Tal ilusão de pensar que o “eu” possui conhecimento é pérfida, isso, na medida em que colocar uma substância sob o *Cogito* ou uma causa primeira por trás dele não passa de imitarmos um simples habito gramatical, do qual, temos que sempre colocar um agente para justificar uma determinada ação. Como percebemos, o jogo pelo qual Nietzsche busca atentar para a verdade do *Cogito* é formulada a partir de uma dúvida hiperbólica, levada mais longe que a do próprio Descartes e, tem por princípio, a humilhação do “eu penso”. A partir da tese nietzschiana acerca do “sujeito como multiplicidade”, entendemos o tal ataque a toda uma racionalidade que julga ser um *Cogito* provido de epistemologia. Ainda pensando no sujeito como multiplicidade, Nietzsche coloca o conceito de identidade pessoal do si mesmo a mercê de uma ideia de luta entre “células”. O mais grave disso, para a problemática do si, é que está em jogo o estatuto singular de cada si mesmo, uma vez que para Nietzsche, a identidade pessoal não passa de uma ficção (ilusão). Com isso, o desafio desse primeiro capítulo é mostrar o porquê se faz uso de uma hermenêutica do si. Primeiramente para não ceder nem a uma ideia de sujeito enaltecido por Descartes e, secundamente, por não aderir a uma hipótese de um anti-*Cogito*, onde o si não é mais nem pessoa no sentido formal que conhecemos, isto é, se trata apenas de ser uma ilusão necessária para a continuidade de uma espécie X (RICOEUR, 1990, p. 27).

Ainda nesse primeiro capítulo, temos a problemática da hermenêutica do si que, para Ricoeur, mostra o lugar de posicionamento do si mesmo e sua filosofia. Assim, Ricoeur diz que o si é *átomos*, sem lugar assegurado no discurso (RICOEUR, 1990, p. 28). Isso evitará que sua hermenêutica se aproxime das filosofias do *Cogito*. Como vimos no primeiro capítulo, dizer si é muito diferente de dizer “eu”, pois o “eu” se põe ao passo que o si é implicado a título reflexivo. Duas questões importantes ainda em nível de uma introdução a hermenêutica ricoeurina foram tratadas em nossa investigação: noção de caráter *fragmentário* e *atestação*. Com relação à primeira, procede de uma estrutura analítica-reflexiva que coloca para a hermenêutica do si desvios laboriosos pelos quais se apresentam nos Estudos ricoeurianos presentes na obra de 1990. Desses desvios do si, surge a pergunta *quem?* como resposta a uma permanência da identidade do si mesmo, sem reduzi-la a uma permanência no tempo sedimentada. No entanto, com a pergunta *quem?*, abrimos campo para uma polissemia

do inerente a essa pergunta: quem fala de quê? quem faz o quê? sobre quem se faz narrativas? quem é moralmente responsável pelo outro? Todas essas são as diversas maneiras de dizer o *quem?* e sobre tal problema da interrogação *quem?* A análise acerca do estatuto do si-mesmo vai ser discutida a partir da noção de *mesmidade* e *ipseidade*. Em um segundo momento, temos a atestação, ou seja, uma credibilidade na palavra do si mesmo. É pela atestação, que a hermenêutica do si se firma em uma certeza à qual mantém o si longe da exaltação do *Cogito* e ao mesmo tempo distante da humilhação em Nietzsche. Segundo Ricoeur, a atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra (RICOEUR, 1990, p. 33). Na verdade, o caráter da atestação pode ser compreendido também como *átopos*.

Num segundo capítulo, desenvolvemos a dimensão temporal do si-mesmo pela noção de identidade pessoal e identidade narrativa. Com um primeiro tópico acerca da problemática que circunda a esfera da identidade narrativa, entendemos ela como um entrecruzamento da historiografia e da história de ficção, discussão essa apresentada com bastante penhor em *Temps et Récit*. Nesse entrecruzamento, as histórias contadas pelas pessoas de acontecimentos ou mesmo, biografias de outros, se tornam mais inteligíveis, no ver de Ricoeur, quando buscam na história de ficção alguns modelos narrativos como são apresentados na própria história (RICOEUR, 1990, p. 138). Para Ricoeur, é o personagem o responsável pela ação da narrativa, ou seja, quando se passa da ação ao personagem, daí temos uma identidade pessoal pela identidade narrativa (RICOEUR, 1990, p. 174). Para Rossato, é a partir da relação entre história e personagem que se tem uma “unidade narrativa”. Por isso, não há dúvidas que no dia-a-dia a vida é muito mais do que alguns episódios ou atos desconexos. Os atos e episódios são em suma, uma unidade de vida vivida (2008, p. 26). Com isso, lembramos que na vida real, narrativas de vida e narrativas literárias não se excluem, pois, a narrativa está em nossa vida muito antes de estar em uma obra literária (RICOEUR, 1990, p. 193).

Por identidade pessoal, temos alguns termos dos quais já tratamos acima, mas vamos retomá-los: *mesmidade* e *ipseidade*. Ambos se constituem em uma de permanência no tempo que responde a pergunta “*quem sou eu?*”. Para a *mesmidade*, a pergunta estará na rubrica do *quê?*, Enquanto para a *ipseidade*, para a interrogação *quem?*. Com relação à noção *ipse*, vimos como ela se relaciona em problemáticas de outros filósofos, como em Heidegger pela interrogação do *Dasein* e em Arendt, pela questão *quem?* Ainda nesse mesmo capítulo, discutimos sobre as noções de *caráter* e *promessa (palavra dada)*. Num e noutro, reconhecemos sem muita dificuldade uma

permanência que dissemos ser de uma pessoa ou de nós mesmos (RICOEUR, 1990, p. 143). De acordo com Ricoeur, na permanência do *caráter*, temos um conjunto de marcas distintivas que permitem uma reidentificação da pessoa como sendo a mesma. Trata-se de uma continuidade ininterrupta, ou seja, uma permanência que resiste ao tempo. Assim, de modo emblemático se entende que o *caráter* é a *mesmidade* do si. O contrário do *caráter* (*mesmidade*) é a *promessa*, isto é, constância a si, ou *ipseidade* (RICOEUR, 1990, p. 149). A *ipseidade* estabelece uma dialética harmoniosa que tem uma função de ir para além do si, isto é, um diálogo com o diverso do si. Segundo Ricoeur, a alteridade e a ipseidade andam juntas e, não é possível pensar uma sem a outra. Sendo assim, a manutenção de si só é possível pela promessa ética do si com o outro (essa problemática foi nossa intenção ao montar o capítulo terceiro do si e sua dimensão ética). É pela *promessa* feita a alguém e mantida na sua credibilidade que a *ipseidade* desponta. Portanto, a partir das permanências no tempo do *caráter* e da *promessa*, poder-se-á fazer uma distinção bem fundada entre o conceito de identidade-*idem* e identidade-*ipse*, tendo presente a intervenção da identidade narrativa na constituição da noção de identidade pessoal. No terceiro e último capítulo, trabalhamos a noção de constituição ética do si-mesmo. Pelos predicados “bom” e “obrigatório”, aplicados na ação exercida pelo si, tem-se o mesmo poder que um locutor que se autodesigna proferindo uma determinada ação. Nesse capítulo, as ações éticas e morais do si, foram discutidas tendo presente um novo tipo de predicados. Sua relação com o sujeito da ação teve uma nova mediação no laborioso caminho de volta do si.

Acerca dos predicados “bom” e “obrigatório”, são aplicados como já falamos a ação do si-mesmo enquanto feitas ou a se fazer. Ora, ao ser uma ação feita, mostra um si capaz de ter suas preferências e de agir com um determinado conhecimento de onde está e o que está fazendo. Sendo o si, capaz de ser-lhe atribuído à responsabilidade pela sua ação (imputabilidade) em uma situação de conflito, Ricoeur diz que a imputabilidade é a *ascrição* da ação a seu agente, sob condição dos predicados éticos (bom) e morais (obrigatório) que vão qualificar a ação como boa, justa, conforme o dever, feita antes de qualquer coisa pelo dever e, finalmente como sendo a mais sábia das ações no caso de uma situação de conflito (RICOEUR, 1990, p. 338). Assim, a ação é imputável ao si-mesmo, pois ele é capaz de percorrer o curso inteiro entre ética e moral de sua ação e, assim, sua estima à si mesmo se torna uma convicção, nessa, se encontra as objetividade ético-morais da ação e a subjetividade do si que, busca fazer retorno sobre si-mesmo a partir dessas objetividades ético-morais (RICOEUR, 1990, p. 340-341). Dentro deste

último capítulo, chamamos a atenção para dois importantes tópicos: a amizade em Aristóteles e a discussão da constituição ética do si.

Em Aristóteles, como bem percebemos, o conceito de amizade cunhado por ele se torna cerne para Ricoeur desenvolver sua teoria da constituição do si-mesmo em instituições justas. No entanto, esse sujeito de *Pólis* é tido como igual (lembrando que mulheres, estrangeiros, crianças, escravos, outros não faziam parte da sociedade ateniense), tendo as mesmas garantias de dignidade e obrigação, isso em uma sociedade como a de Aristóteles, mas, esse modelo seria possível se pensar em dias como hoje? Essa questão fica como um questionamento. Com relação ao segundo tópico, durante todo o trabalho dissertativo do último capítulo, trabalhamos com os predicados de “bom” e “obrigatório”, tendo como fio condutor a “pequena ética” ricoeuriana, mas devemos ao futuro leitor um aprofundamento merecido com relação ao Estudo oitavo e nono de *Soi-même comme un autrê* (1990). Nossa estratégia ao manter nossa discussão com maior peso no sétimo Estudo foi pela justificativa de encontramos base dentre os predicados “bom” e “obrigatório” para desenvolver a problemática acerca da dimensão ética da *ipseidade* do si-mesmo. Contudo, em nenhum momento, foram abandonados os estudos seguintes no que se refere à esfera ética do si. Algumas das discussões presentes nesse texto serão retomadas mais adiantes em um novo projeto. Acerca da amizade em Aristóteles temos o seu paradigma que está entre uma comunidade na perspectiva dos fins onde todos são iguais e não tanto na pluralidade de acolhida das diferenças, o que gera para discussões mais contemporâneas uma preocupação de como o outro (estrangeiro) poderia ser recebido na instituição social de cunho aristotélica. Tendo presente esse problema, P. Ricoeur costura as teorias de Aristóteles, Kant e Lévinas para discutir os conceitos de amizade, respeito e solicitude ou simpatia/empatia, buscando uma identidade na diferença e uma diferença atravessando a própria constituição da identidade pessoal do si-mesmo (*soi*).

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Bauru: SP, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *La Condition de L'homme moderne*. Trad. Fr. De G. Fradier, Prefácio de P. Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 e 1983: reproduzido por Agora, Paris, Presses Pocket, 1988.
- _____. *La Crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, trad. Fr. Org. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972 [título original: *Between past and future*].
- _____. *Du mensonge à la violence*, trad. Fr. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972 [título original: *Crises of the Republic*].
- BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Paiget, 1999a. cap. 4, p. 83 – 126.
- BOTTON, Batista João. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.
- BOGÉA, Diogo. Hume, Nietzsche e o sujeito como ficção. In: *Theoria– Revista Eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre – MG. Edição 05\2010, p. 123-141.
- BOER, Theo de. Identité narrative et identité éthique. *Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 43 – 58, 1995b.
- DESCARTES, René. *Meditações* (coleção os pensadores). SP: Editora Nova Cultura, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito* (1961). Lisboa: Ed. 70, 1980/2000.
- FALABRETTI, Ericson. A presença do outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. In: *Revista de Filosofia: Aurora*. Curitiba: Champagnat, v.22, n.31, p. 215-589, 2010.
- GÖRTZ, Heinz-Jürgen. La narration comme acte fundamental. *Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 103 – 137, 1995c.
- GRONDIN, Jean. Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein? In: P. Brickle (Dir.). *La Filosofía como pasión*.

- Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños.* Madrid: Trotta, 2003, 191 – 197.
- GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: A presença do outro. *Mente, Cérebro e Filosofia.* São Paulo, n.11, 2008, p. 6-15.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana.* Albacete: Libros En La Red, 2001. (Trad. para o espanhol: Vicente Viqueira\ trad. para português: Diogo Bogéa).
- _____. *Investigações sobre o Entendimento humano* (coleção os pensadores). SP: Nova Cultura, 1999b.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KEMP, P. *Ethique et Médecine.* Paris: Tierce-Médecine, 1987.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano.* São Paulo: Editora Abril, 1973.
- LABARRIERE, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience.* Paris: PUF, 1982.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção.* RJ: Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana.* RJ: Jorge Zahar, 2001.
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos.* SP: Brasiliense, 1990b.
- NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de potência (volume 1 e 2).* SP: Escala, s/d a.
- _____. *Além de Bem e de Mal.* SP: Escala, s/d b.
- _____. *A Genealogia da Moral.* SP: Escala, s/d c.
- _____. *Assim falava Zaratustra.* SP: Escala, s/d d.
- PARFIT, Derek. Personal Identity. *Philosophical Review*, Vol. 80, N°. 1, p. 3-27, Jan. 1971.
- POPKIN, Richard. *Ceticismo.* Organização de Emílio Eigenheer. 2º ed. Niterói: EdUFF, 1996.
- PIVATTO, S. Pergentino. A Ética de Lévinas e o Sentido do Humano Crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos. In: *Veritas.* Porto Alegre – RS. Volume 37, N° 147, Setembro de 1992, p. 325-363.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique.* Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Temps et récit III: Le temps raconté.* Paris: Seuil, 1985.

- _____. *Ipséité / Altérité / Socialité*. *Archivio di Filosofia*. Roma, n. 1 – 3, 17 – 33, 35 – 40, p. 381 – 403, 1986a.
- _____. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986b.
- _____. *L'identité narrative*. *Esprit*, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988a.
- _____. *Indivíduo e identidade pessoal*. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e poder*. Lisboa:Edições 70, 1988b.
- _____. *O discurso da ação*. Lisboa: Edições 70, 1988c.
- _____. *Pouvoir et violence*. In: *Ontologie et Politique*. Hannah Arendt. Paris: Tierce, 1989, pp. 141-159.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Éthique et morale (1990)*. In: *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 256- 269.
- _____. *L'Utopie Logique*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- _____. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo” (2002), *Revista Interdisciplinar de Direito* da Faculdade de Direito de Valença, Ano IX, n. 9 (outubro de 2012), pp. 33-45.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
- ROSSATTO, N. D. *Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur*. *Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo, n.11, 2008, p. 26-33.
- SIMMS, Karl. *Paul Ricoeur*. London: Routledge, 2003.
- SCHELER, M. *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913.
- SPINOZA, B. *Ethique*. Trad. fr. C. Appuhn, Paris, Vrin, 1977.
- VILLA, M. M. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.