

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

Jeferson Flores Portela da Silva

O SI MESMO ENQUANTO UMA ONTOLOGIA PARTIDA

Santa Maria, RS,

2021

Jeferson Flores Portela da Silva

O SI MESMO ENQUANTO UMA ONTOLOGIA PARTIDA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS,

2021

SILVA, Jeferson Flores Portela da. O si-mesmo enquanto uma ontologia partida / JefersonFlores Portela da SILVA. - 2021. 140 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021


1. Ontologia 2. Ipseidade 3. Si-mesmo 4. Identidade Pessoal I. Fabri, Marcelo II. Título.

Jeferson Flores Portela da Silva

O SI MESMO ENQUANTO UMA ONTOLOGIA PARTIDA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 31 de agosto de 2021



Prof. Dr. Marcelo Fabri
(Presidente/Orientador)



Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)



Prof. Dr. Silvestre Grzibowski (UFSM)



Prof. Dr. Alceu Cavalheiri – membro externo



Prof. Dr. Paulo Gilberto Gubert – membro externo

Santa Maria, RS
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Marcelo Fabri pela oportunidade de realizar o presente trabalho sob sua orientação. Foi uma honra ser seu orientando durante todos esses anos, assim como é uma honra tê-lo como amigo. Agradeço aos professores Noeli Dutra Rossatto, Silvestre Grzibowski, Alceu Cavalheiri e Paulo Gilberto Gubert por aceitarem o convite para participarem como banca avaliadora da presente tese e, conseqüentemente, por contribuírem com suas críticas, observações e correções. Agradeço ao Hélio Neis por suas revisões, dedicação e parceria. Deixo aqui também o meu agradecimento estendido a minha família (minha Mãe de forma especial, irmãos (ao Jack), tia Tita e meus primos: Ju, Nenê e Falcon) e alguns amigos próximos que se tornaram meus irmãos de alma: Elivelton, Daniel, Carlos, Liana, Eduardo, Xi e Gilberto! Estendo esse agradecimento à uma pessoa que conheci em São Paulo e que, de alguma forma, faz parte de meu crescimento pessoal: prof. João (amigão).

RESUMO

O SI MESMO ENQUANTO UMA ONTOLOGIA PARTIDA

AUTOR: Jeferson Flores Portela da Silva

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

Esta tese trata do seguinte problema: *o si-mesmo enquanto uma ontologia partida*. A investigação baseia-se na tese geral de existem diversas noções ontológicas na obra de Paul Ricoeur, contudo, essas noções são espalhadas por diferentes problemas e obras, não havendo, assim, uma sistematização da mesma. Mesmo entre os comentadores, existe uma diferença na abordagem sobre o tema, inclusive, abordamos, na tese, uma divergência em algumas interpretações acerca da ontologia em Ricoeur: onto-poética, onto-ação, onto-antropológica, atestação como ontologia da *ipseidade* (tese de Ricoeur defendida em *Soi-même comme un autre*). Além disso, observamos que, do ponto de vista metodológico, procuramos, na pesquisa, discutir essas formas de interpretar a questão ontológica, mas, também, reconstruirmos alguns passos que consideramos importantes para o entendimento da tese, tais como a discussão exposta por Ricoeur sobre o voluntário e involuntário. Com isso, apontamos a influência sofrida pelo filósofo a partir das ideias de autores como Gabriel Marcel e Maine de Biran no que tange o problema do corpo e da carnalidade. Assim, a investigação calçou pés numa reconstrução da tensão entre *cogito*, exaltado por Descartes e anti-*cogito*, no sentido da filosofia de Nietzsche, até chegarmos à hermenêutica do si-mesmo. Depois, a problemática travou-se na pluralidade da identidade pessoal com seus modos de permanência no tempo. No término, o problema se apresenta em sua totalidade pela discussão acerca da ontologia do si-mesmo. Realmente, é possível pensar numa ontologia partida? E de que forma Ricoeur se apropria e nega ontologias como a aristotélica, a heideggeriana e a espinosista? Não seriam essas, suficientes para o estatuto ontológico do sujeito ricoeuriano? Essas interrogações fazem parte de nossos problemas derradeiros, pelos quais a *ipseidade* do si-mesmo será atestada como ontologia do sujeito reflexivo. Todavia, ainda nos resta perguntar pelo lugar onto-antropológico desse sujeito atravessado pela alteridade. Diante desse itinerário, nossa literatura de referência no que se refere ao filósofo Paul Ricoeur, consiste em *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*. Partindo de *Le volontaire et l'involontaire* expõe-se inicialmente o projeto da fenomenologia da vontade acerca das categorias de voluntário e involuntário, que vão estruturar a vontade do homem numa fenomenologia do agir. Já *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations* e *Temps et récit* vão nos guiar na compreensão dos problemas ontológicos diante da obscuridade que surge da narrativa e filosofia da ação, cultura e demais formas de alteridade que fazem mediação com o si-mesmo num sentido de integralidade do *cogito* (tema que será tratado na sessão 2 da tese). É com *Soi-même comme un autre* que vamos aprofundar o problema desta pesquisa no que se refere ao problema ontológico. A questão latente será à guisa da atestação como ontologia da *ipseidade*. Em linhas gerais, a hermenêutica do si-mesmo é longa e nisso vamos entender a maneira pela qual o si-mesmo não pode ter o mesmo direcionamento de uma via curta como o *Dasein*.

Palavras-chaves: Ontologia; Antropologia filosófica; *Ipseidade*.

ABSTRACT

THE SELF AS A DEPARTING ONTOLOGY

AUTHOR: Jeferson Flores Portela da Silva

ADVISER: Marcelo Fabri

This thesis deals with the following problem: the self as a broken ontology. The research is based on the general thesis that there are several ontological notions in Paul Ricoeur's work. However, these notions are spread over different problems and works; thus, there is no systematization of the same. Even among commentators, there is a difference in the approach on the theme, including in the thesis. A divergence in some interpretations of Ricoeur's ontology: onto-poetics, onto-action, onto-anthropological, and attestation as an ontology of *ipseity* (Ricoeur's thesis defended in *Soi-même comme un autre*). Moreover, we note that from the methodological point of view, we have tried in the research to discuss these ways of interpreting the ontological question. But also, to reconstruct some steps that we consider important for the understanding of the thesis, such as the discussion exposed by Ricoeur about the voluntary and involuntary. Bearing that in mind, we point out the influence suffered by the philosopher from the ideas of authors such as Gabriel Marcel and Maine from Biran regarding the problem of the body and carnality. Thus, the investigation was based on a reconstruction of the tension between, I think, therefore I am, exalted by Descartes, and anti-I think; therefore, I am, in the sense of Nietzsche's philosophy until we arrive at the Hermeneutics of the self. Afterward, the problem was focused on the plurality of personal identity with its modes of permanence in time. In the end, the problem is presented in its totality by a discussion about the ontology of the self. As a matter of fact, is it possible to think of a broken ontology? And in what way does Ricoeur appropriate and deny ontologies such as the Aristotelian, Heideggerian, and Spinoza's one? Would these not be sufficient for the ontological status of the subject in Ricoeur? These questions are part of our ultimate problems, by which the selfhood of the self will be attested as the ontology of the reflective subject. However, we still must ask about the onto-anthropological place of this subject crossed by alterity. Because of this itinerary, our reference literature concerning the philosopher Paul Ricoeur consists of the *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*. Starting with the, *Le volontaire et l'involontaire* the project of the phenomenology of the will is initially exposed, concerning the categories of voluntary and involuntary, which will structure the will of man in the phenomenology of acting. *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations* e *Temps et récit* will guide us in understanding the ontological problems in the face of the obscurity that arises from the narrative and philosophy of action, culture, and other forms of alterity that mediate with the self in a sense of completeness of I think; therefore, I am (a theme that will be treated in session 2 of the thesis). It is with *Soi-même comme un autre* that we will deepen the problem of this research regarding the ontological problem. The latent question will be that of attestation as to the ontology of *ipseity*. In general lines, the hermeneutics of the self is long, and in this, we will understand how the self cannot have the same direction in a short way like *Dasein*.

Keywords: Ontology; Philosophical Anthropology; *Ipseity*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I – UMA FILOSOFIA DO SUJEITO REFLEXIVO.....	16
1.1. UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O VOLUNTÁRIO E INVOLUNTÁRIO.....	16
1.2. O MISTÉRIO DA CARNE NA FILOSOFIA DE GABRIEL MARCEL.....	26
1.3. O CORPO ENQUANTO AMBIGUIDADE EM MAINE BIRAN.....	28
1.3.1. O corpo em sua representação.....	33
1.3.2. O corpo afetivo.....	35
2. A NOÇÃO DE UM COGITO INTEGRAL.....	38
2.1 COGITO EXALTADO.....	42
2.2 O ANTI-COGITO.....	51
2.3 RUMO À HERMENÊUTICA DO SI-MESMO.....	64
CAPÍTULO II – A DIALÉTICA ENTRE IPSE E IDEM.....	71
2.1 IDENTIDADE PESSOAL E IDENTIDADE NARRATIVA.....	71
2.2 MESMIDADE.....	75
2.3 IPSEIDADE.....	76
2.4 CARÁTER E PROMESSA.....	78
2.5 A QUESTÃO QUEM? E O QUÊ?.....	81

CAPÍTULO III – ONTOLOGIA PARTIDA	89
3.1 ONTO-POÉTICA.....	90
3.2 ONTO-AÇÃO.....	104
3.3 ONTO-ANTROPOLÓGICA.....	111
3.4 O COMPROMISSO ONTOLÓGICO DA ATESTAÇÃO DO SI-MESMO.....	114
3.5 IPSEIDADE E ONTOLOGIA.....	117
CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS	126
Obras e artigos de Ricoeur	126
Bibliografia secundária	128

INTRODUÇÃO

Sob a história, a memória e o esquecimento. Sob a memória e o esquecimento, a vida. Mas escrever a vida é outra história. Inacabamento. (Paul Ricoeur)

Paul Ricoeur (1913-2005), inicia seu projeto filosófico de maneira conhecida em 1951 sobre os problemas do voluntário e involuntário que vão conduzi-lo até 2005 sob o olhar de uma fenomenologia do homem capaz. Todo esse percurso é marcado pelo selo de um sujeito reflexivo, pela noção ontológica de um sujeito que, ao mesmo tempo, é partido e ferido (quebrado). Desse modo, sua filosofia transcendeu à própria proposta inicial de estar vinculada aos problemas do homem num sentido de suas vontades; a riqueza de sua filosofia fecundou diferentes áreas: psicanálise, literatura, religião, história, direito, sociologia, dentre outras. Numa escala global, Paul Ricoeur conquistou diversas áreas do saber, especialmente entre os anos de 1970 a 1980, onde explodem publicações de teses, dissertações e livros acerca de seus problemas filosóficos abordados pelo autor, embora, se tenha ainda uma dificuldade em sumariar uma real filosofia ricoeuriana, uma vez que suas discussões abordam problemas de diversas áreas. A sua forma de fazer filosofia, se estrutura em um conjunto de discussões que se encaixam no seio da sua tese principal: a subjetividade humana e sua relação com a alteridade. Seu pensamento tem por foco os problemas acerca da subjetividade do homem, levando a uma antropologia. Dentre alguns dos muitos comentadores, Ricoeur faz, em seu percurso filosófico uma verdadeira antropologia filosófica do si-mesmo. Citamos alguns como Rose Goetz (2011), Domenico Jervolino (2002), Jean Greish (2001; 1995), Marc-Antoine Vallée (2010), Frédéric Worms (2004), Johann Michel (2004; 2006; 2009), Alain Thomasset (2018) e Jean Grondin (2013) dentre outros¹, porém, certamente, a maneira pela qual cada comentador pensa a problemática de Ricoeur é diferente. Isso, de maneira mais esplanada, estaremos analisando a partir dos diferentes momentos da tese.

Sobre os comentadores, destacamos três: Rose Goetz (2011), Johann Michel (2004;

¹ Em meio aos comentadores citados acima, insistimos em dizer que esses são alguns dos que discutem os diferentes problemas em Ricoeur, que abordaremos nesta tese, contudo, existem muitos outros os quais não colocamos aqui pela questão da amplitude textual, mas, nos acompanham ao longo desse percurso.

2006; 2009) e Alain Thomasset (2018). Algumas palavras sobre eles merecem ser colocados, pois, são fundamentais para o fechamento da tese no problema ontológico do si-mesmo. Numa observação rápida, Michel aborda a questão de Ricoeur sobre um modernismo paradoxal. Essa questão é apresentada pela forma como o filósofo francês vai abordando o problema do *cogito* em sua filosofia, pois, enquanto existe uma crítica sobre esse “eu” fundacional e racional como verdade pura, há uma reivindicação de reflexividade, sendo esse *cogito* o herdeiro de toda uma tradição filosófica que remonta a antiga Grécia. Nesse ponto, a questão é entendermos o perigo de pensarmos no si-mesmo sem ser fundamento, uma vez que este sujeito reflexivo precisa de uma certa base sólida para construir sua reflexividade como sujeito. Mesmo tratando-se de um fundamento aberto pela interrogação do *quem sou eu?* é necessário olhar o *cogito* como sustento da própria noção de pessoa que pensa e que reivindica sua identidade. É nessa tensão entre o si-mesmo ser fundamento e ser reflexivo, que fica latente a crítica sobre um quase *vitalismo* em Ricoeur (MICHEL, 2004, p. 644-645).

Todavia, a questão sobre as tendências reflexivas presentes em Ricoeur revela um caráter de contradição (muito bem observado por Michel). Nesse sentido, o si-mesmo se mantém pela interrogação, não sendo um fundamento como o *cogito* cartesiano, nem mesmo sendo um *cogito* humilhado – de importância menor que a filosofia nietzschiana; por um lado, essa reflexividade é oriunda da posição racionalista que centra as hipóteses do Autor, num conceito de auto-fundação da consciência, tendo suas raízes bem fundas numa filosofia ocidental de cunho cartesiano, kantiano e na fenomenologia de Edmund Husserl pela busca de uma consciência pura (RICOEUR, 1991, p. XVI²). De outro lado, encontramos a reflexividade do sujeito ricoeuriano presente na chamada tendência “*vitalista*” (MICHEL, 2004, p. 645). A posição vitalista está de acordo com uma abordagem de submissão da consciência ante os desejos e a vida do homem. E nesse panorama, observamos uma aproximação de Ricoeur com a filosofia do *conatus* oriunda de Espinosa, o qual entende os graus de conhecimento do homem pelo desejo de existir, ou seja, a potência em esforçar-se pela existência (tema que será debatido de maneira básica nessa tese no último capítulo). Ainda sobre esse vitalismo, podemos observar a filosofia de Leibniz pela noção de arranjo das sensações e, finalmente, a tese de Nietzsche sobre o sujeito a partir de um *appetitus* de seus valores pela vontade potencial em ser cada vez mais poderoso. Já em Freud, encontramos esse problema na subordinação da consciência das representações em um nível epistemológico, pela consciência da libido.

² Esse formato de numeração segue o Prefácio da obra *O Si-mesmo como um outro* de 1991. Essa é uma das melhores traduções para o português brasileiro da versão original de *Soi-même comme un autre* de 1990.

Sobre isto, o próprio Ricoeur nos fala que todos os pensadores dessa visão reflexiva do sujeito tomam uma importante decisão sobre o papel da representação na filosofia, a saber, que não importa mais o fato primeiro, nem a função primária, nem mesmo a consciência psicológica, mas, o que importa é o esforço e desejo³ (1969, p. 211). Assim, existe a clara defesa de Ricoeur pela segunda posição reflexiva do sujeito (MICHEL, 2004, p. 645-646). Essa posição que é apresentada como quase totalmente vitalista, mostra uma negação ao pensamento filosófico racionalista da modernidade; o *cogito*, ou mesmo o si-mesmo, entendido como um *cogito* partido, está subordinado às forças que impedem de se chocar consigo mesmo (MICHEL, 2004, p. 646). Contudo, a questão é que o si-mesmo, presente na hermenêutica do si, não é um *cogito* como em Descartes, nem mesmo um anti-*cogito*, mas permanece nessa encruzilhada de afastamento das filosofias do *cogito* como ele defende em seu *Prefácio de Soi-même comme un autre*, sustentando a ideia de haver no si-mesmo uma importante substância epistemológica que é necessária à sua constituição (MICHEL, 2004, p. 26-28).

Pensando nos problemas de um quase-vitalismo em Ricoeur, o início dessa tese caminha por uma discussão promovida pelo filósofo em *Le volontaire et l'involontaire*, em que é tratada a subordinação da consciência à noção de vida. O problema do vitalismo pode inicialmente ser situado por referência à espontaneidade do corporal, que vai figurar na fenomenologia do agir humano realizada mais adiante, em outras obras. Em outras palavras, pode-se dizer que a problemática que se encontra presente nessa obra de 1967 é apresentada pela ideia do involuntariedade, própria do corpo humano em relação ao saldo epistemológico da consciência. Mesmo que se pudesse identificar, ao longo do percurso ricoeuriano, uma filosofia quase-vitalista, presente inclusive na própria noção de identidade pessoal, pela forma como o sujeito se organiza na dialética entre o *idem* e o *ipse*, é necessário pensar sobre o que possui um papel maior em sua filosofia: a antropologia como ancorada nessa questão ontológica. Assim, a questão é: de que modo esse si-mesmo entendido entre sujeito exaltado e sujeito humilhado pode ser um sujeito reflexivo, compreendido com base na interrogação *quem?*

A nossa pesquisa, intitulada *O si-mesmo enquanto uma ontologia partida*, tem por meta propor um assunto já tratado por alguns comentadores, mas de forma isolada, sem tratar os diferentes níveis da ontologia em Ricoeur e sistematizar a sua literatura sobre esse problema.

³ Lê-se o seguinte: “Tous ces penseurs prennent une décision importante concernant le destin de la représentation: elle n’est plus le fait premier, la fonction primaire, le mieux connu, ni pour la conscience psychologique, ni pour la réflexion philosophique; elle devient une fonction seconde de l’effort et du désir. Elle n’est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu’il faut comprendre” (RICOEUR, 1969, p. 211).

Todavia, existe muito pouco material sobre o problema ontológico em Ricoeur, mesmo que existam vários trechos e fragmentos do problema, eles aparecem com abordagens diferentes. Como nos fala Michel (2009, p. 489) não é fácil alinhar a ontologia ricoeurina, no desenvolvimento de sua obra, por causa justamente da extensão de seus escritos e problemas. Sobre isso, acompanhamos Olivier Abel (2006) e Marc Faessler (1991), que afirmam existir um conjunto de “grandes discursos” em Ricoeur. A mesma concepção é compartilhada por Alain Thomasset (2018) e Rose Goetz (2011). A ontologia vai reconfigurando seu sentido em diferentes momentos do pensamento de Ricoeur, e o mesmo deve valer para a obra de base de nossa investigação: *Soi-même comme un autre*. Alertamos o leitor de que essa obra será utilizada em duas versões: o original na língua francesa de 1990 e sua versão brasileira de, 1991 (*O si-mesmo como um outro*). Utilizaremos, também, outras obras em suas diferentes traduções, pelo fato que algumas traduções são boas o suficiente para contribuir com a compreensão de alguns termos e a exigente linguagem de Ricoeur. A esse respeito, nossas principais referências são: *Le volontaire et l'involontaire, Finitude et culpabilité, Le conflit des interprétations* (1967), *Temps et récit* (1983; 1985), *Soi-même comme un autre* (1990) e *La métaphore vive* (1975). Conforme a necessidade, outros trabalhos do autor serão considerados. Num primeiro momento, não serão abordados os problemas relativos ao si-mesmo, a partir da ontologia partida, como o título da tese propõe. Cabe ao leitor julgar se fomos exitosos na discussão do problema ontológico, tal como apresentado, de modo mais enfático, nas fases posteriores da pesquisa.

Ainda, justificando o tema de tese, falamos em uma dupla pesquisa: como observamos mais acima, Michel (2004) corrobora com a investigação, ao falar da filosofia quase-vitalista em Ricoeur. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur descreve o sujeito reflexivo por uma longa via, sendo a noção de mediação entre si-mesmo e mundo/cultura algo fundamental. Assim, quando falamos do si-mesmo partido, evidenciado pela ontologia que defendemos, é necessário ter em mente os dois sentidos de *cogito*: *cogito partido* (objeto de nossa tese que será apresentado mais a fundo no último capítulo) e *cogito ferido* ou *quebrado*, cuja apresentação evitará, assim esperamos, possíveis confusões de interpretação. Uma tese mais geral, que apresenta o sujeito enquanto ferido e quebrado, se desenvolve pela análise do sujeito moderno, ou seja, pelo confronto entre duas tradições (sujeito exaltado e sujeito humilhado). Essa problemática moderna é de suma importância no desenvolvimento da tese, pois é a partir de um *cogito* exaltado que Ricoeur articula sua hermenêutica do si-mesmo. O mesmo vale na relação do si-mesmo com a noção de *cogito* humilhado. Desse modo, o problema do *cogito* num sentido

de ferido e quebrado, não será alvo de nossa tese, pois estamos em busca do estatuto ontológico do si-mesmo, ou seja, num sentido de partido, remetido à noção de homem falível, noção esta que nos faz buscar a origem de sua fragilidade e mediação na relação com o outro. Propomos que a ontologia pensada nesse sentido pode ser apresentada por essa possibilidade de identificar no si-mesmo suas características de passividade diante do outro, em vários sentidos: cultura, simbolismo, linguagem, narrativa, identidade, ética, etc. Assim, o desafio será pensar o si-mesmo pela sua noção ontológica no sentido de fragmentada como nos propõe Michel (2009), ou mesmo onto-poética e onto-antropológica e ontologia da ação como nos falam Goetz (2011) e Thomasset (2018). Esse percurso, será feito de maneira mais clara no final da tese. A partir disso, apresentamos o esquema dos capítulos que seguem essa introdução.

Capítulo I – uma filosofia do sujeito reflexivo: apresentamos no ponto 1.1 a abordagem do si-mesmo em sua dimensão de voluntário e involuntário, explorando a fenomenologia de *Le volontaire et l'involontaire* compreendendo as estruturas e possibilidades fundamentais do homem como si-mesmo. Nesse ponto, se explica a maneira pela qual a vontade involuntária apresenta certas desobediências nos limites do voluntário. Depois da construção introdutória dessa vontade no sentido de voluntário e involuntário, o nosso ponto 1.2 será pela filosofia de Gabriel Marcel e seu sentido de carnalidade no sujeito. Ora, falar de uma filosofia que visa um si-mesmo mediado pelo mundo, sem comentar a influência da carnalidade vinda de Gabriel Marcel, seria deixar incompleta a noção de si-mesmo partido. O mesmo argumento vale para o ponto 1.3 dessa tese, pois tratamos do problema do corpo em Maine de Biran, filósofo pioneiro na identificação de um corpo que transcende a objetivação em sentido de *mesmidade* e, promove uma nova forma de revisarmos a filosofia do corpo. No ponto 2, destacamos a reivindicação por uma nova maneira de compreensão do cogito: não falamos em *cogito* no sentido cartesiano e nem nietzschiano: o *cogito* é colocado como sendo integral. Essa integralidade do *cogito* une às noções de corpo em Biran, carnalidade em Marcel e voluntário e involuntário em Ricoeur. Não podemos cair em confusões, falarmos em integralidade do *cogito* não é *cogito* cartesiano, nem mesmo anti-*cogito*, não é também *cogito* partido ou *cogito* ferido (quebrado). Nos pontos 2.1 e 2.2 teremos a confrontação entre duas reivindicações tradicionais do sujeito: exaltado e humilhado e, fechando o primeiro capítulo, temos o 2.3 com a noção de hermenêutica do si-mesmo.

O capítulo II – *a permanência no tempo do si-mesmo* apresentará a tensão nos problemas do si-mesmo com sua permanência no tempo. No primeiro ponto desse segundo capítulo, tratamos da identidade em seus dois sentidos, a saber: identidade pessoal e identidade narrativa.

Nesse sentido, essa sessão é palco da discussão sobre os impasses de compreensão da identidade do si-mesmo por meio da narratividade. O fundo de reflexão sobre a questão *quem sou eu?* pousa na segurança da narrativa. Para isso, a sessão 2.2 e 2.3 desmitificam a confusão entre as permanências no tempo do sujeito ricoeuriano: identidade-*ipseidade* e identidade-*mesmidade*. Na sessão 2.4 encontramos a diferença que fazemos entre dois modos de permanência da identidade do si-mesmo presente nos polos *idem* e *ipse*: *caráter* que representa a *mesmidade* e a *promessa* tendo por seu semelhante no sentido de representatividade a *ipseidade*. Por último, a sessão 2.5 nos traz a dialética entre *quem?* e o *quê?* pois, essa tensão entre ambas as questões são fundamentais para pensarmos o problema do si-mesmo no tempo. De um lado, a objetivação do sujeito pode ocorrer pela redução de sua reflexividade no sentido de entendermos esse “si” por um *quê?* (*mesmidade*); por outro lado, a sua identidade reflexiva é pensada na égide de uma filosofia da *ipseidade* que tem na pergunta *quem sou eu?* o alicerce interrogador que evita o si-mesmo ser fundamento último ou cair na armadilha da questão o *quê?*

O capítulo final – *ontologia partida*, é aberto pela exposição da problemática de compreendermos e juntarmos o material literário a fim de fazer a defesa da existência, no percurso filosófico de Ricoeur, de uma ontologia partida. Trabalhamos o compromisso ontológico da atestação do si-mesmo, pois, a *atestação*, como veremos mais adiante, é a garantia do si-mesmo, e se apresenta como ontologia da *ipseidade*. Ricoeur explora dessa concepção, da qual faremos uso, a saber, do momento *ipse* compreendido pela atestação em seu sentido de ontologia desse sujeito reflexivo. Nesse capítulo, encontramos as teorias de Aristóteles, Heidegger e Espinosa, num momento de organizarmos a maneira pela qual Ricoeur vai esboçar a forma pela qual a *ipseidade* pode ganhar ontologicamente em cada tradição filosófica acima comentada. Desse modo, o percurso será trilhado pelas referências deixadas por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* sendo nossa principal obra de investigação, dentre outras do autor, assim como comentadores, tais como: Michel (2009), Goetz (2011) e Thomasset (2018). O itinerário ontológico dessa problemática visa explicitar a conexão entre as obras ricoeurianas, no intuito de defendermos a presença de uma ontologia partida na noção de sujeito reflexivo (si-mesmo). Daí a pergunta: por que a ontologia de Aristóteles, de Heidegger e de Espinosa são importantes para Ricoeur? O que é assimilado da obra desses filósofos? De que maneira o percurso de Ricoeur se realiza a partir de um diálogo com autores tão eminentes? Tais questões serão a base para o entendimento do último capítulo de nossa tese.

Por meio desses artigos que citamos, assim como das obras principais do filósofo, vamos mostrar, no decorrer da investigação, a maneira pela qual o problema do si-mesmo surge como

pergunta ontológica fundamental. Ora, a via percorrida por Ricoeur é a via longa. O si-mesmo será estudado, em *Soi-même comme un autre*, pelas filosofias da ação, pelas formas plurais da identidade pessoal, pelas capacidades do sujeito em seu sentido de ação e ética, até que, finalmente, se possa chegar à ontologia relacionada intimamente ao problema da *ipseidade*.

CAPÍTULO I – UMA FILOSOFIA DO SUJEITO REFLEXIVO

1.1 – Uma breve análise sobre o voluntário e involuntário

No dia 29 de abril de 1950, Ricoeur defende na França (Universidade de Sorbone – atualmente Universidade Paris I⁴), sua tese que se estrutura numa discussão acerca da problemática do voluntário e involuntário (*Le volontaire et l'involontaire*). Essa obra é dividida em três tomos, sendo levado ao público o segundo tomo (*Finitude et culpabilité* em 1960); o terceiro tomo, por algum motivo foi deixado de lado por Ricoeur (tratava-se do tema de uma poética da vontade). Contudo, houve muitas questões acerca do porquê o autor não levou ao fim esse exame sobre a poética da vontade. O que podemos falar acerca disso, é que se construíram alguns resultados relevantes sobre essas indagações na filosofia do italiano Domenico Jervolino (2002, p. 18)⁵. Nosso interesse em abrir esse itinerário da tese com essa problemática é justificado na medida em que o trabalho feito em 1950 pela tese doutoral de Ricoeur aponta para uma das primeiras críticas sobre a formação do *cogito*. Assim, em *Le volontaire et l'involontaire*, “[...] o *cogito* é posto como aquilo para o qual o mundo dos objetos está referido” (NASCIMENTO, 2014, p. 28).

É interessante observar que Ricoeur (1967, p. 20-22) apresenta na abertura de *Le volontaire et l'involontaire*, o entendimento de que sua filosofia, nessa obra se pautara em investigar as estruturas elementares do voluntário e do involuntário; ou seja, estruturas de possibilidade que servem de fundamento para o homem. Contudo,

⁴ Acerca de sua defesa doutoral, foi considerada umas das mais bem escritas e articuladas, o que refletiu a ideia dos membros da banca como sendo um texto de grande qualidade e profundidade filosófica (DOSSE, 2008).

⁵ JERVOLINO, Domenico. La poétique retrouvée de Paul Ricoeur. In: BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Mireille (Dir.). La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur. Amiens: CNDP, 1998, p. 31-44; JERVOLINO, Domenico. Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine. Paris: Ellipses Édition, 2002, p. 18.

o sentido de tais estruturas fundamentais somente poderia vir à tona ao se fazer a abstração ou ainda a suspensão – o por entre parênteses – do fato que o ser humano possa cometer o mal moral (*la Faute*) e a relação com o mistério da Transcendência (*Transcendance*), que deteria em si a origem da subjetividade (NASCIMENTO, 2014, p. 29 – grifos do autor).

O intuito de revelar essas estruturas do voluntário e do involuntário é baseado numa colocação entre parênteses, método que Ricoeur observa pela fenomenologia husserliana, pelo qual se pode realizar também a redução eidética, visando a compreensão das essências relativas ao homem. Para Ricoeur, essa busca aponta a necessidade de investigação das possibilidades desse sujeito subjetivo, mas sem cair na armadilha de uma consciência pura como conduz a reflexão de Husserl. Assim, sua escolha pelo método descritivo-fenomenológico, nesse percurso intelectual, tem uma proposição de entender os esquemas funções-chave (do voluntário e involuntário) precedendo as análises de uma ciência experimental. Do mesmo modo, a ideia é salvaguardar o sujeito de uma leitura psicológica empírica-biológica, pensando assim que a leitura do sujeito não deve ser feita de uma maneira exterior, mas *a priori* (RICOEUR, 1967, p. 7-9).

Nesse sentido, “[...] a necessidade, a emoção e o hábito, etc. apenas tomam um sentido completo em relação com uma vontade que eles solicitam, inclinam e em geral afetam, e a qual em troca fixa o sentido deles [...]” (RICOEUR, 1967, p. 8). Ora, esse sentido os determina pela sua escolha, e assim “[...] os move pelo seu esforço e os adota por seu consentimento. Não há inteligibilidade própria ao involuntário. Somente é inteligível a relação do voluntário e do involuntário. É por esta relação que a descrição é compreensão⁶” (RICOEUR, 1967, p. 8).

A negação das filosofias do eu já aparece aqui com certa força. Veremos, mais a frente, a discussão a partir do modo como Ricoeur busca se afastar de Descartes e Nietzsche (dois modelos filosóficos de sujeitos ocidentais). Assim, não se pode compreender o que seja o voluntário sem o involuntário, pois o voluntário está na base das necessidades (*les besoins*): ter fome, sede, sono (ou seja, uma vida entendida no seu fenômeno de doação e seu agir vinculado

⁶ A partir do original se pode ler a citação de maneira direta: “[...] Le besoin, l’émotion, l’habitude etc. ne prennent un sens complet qu’en relation avec une volonté qu’ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c’est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n’y a pas d’intelligibilité propre de l’involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l’involontaire. C’est par ce rapport que la description est compréhension” (RICOEUR, 1967, p. 8).

ao corpo). Desse modo, o involuntário está na força de quem diz: “eu quero” (*je veux*) (RICOEUR, 1967, p. 8-10).

Acerca disso, Nascimento (2014, p. 30) nos esclarece o seguinte, sobre essa discussão:

[...] o involuntário aparece em suas múltiplas formas como aquele que dá os motivos, os poderes e os limites ao querer. Ricoeur considera que a reciprocidade do involuntário e do voluntário, a partir da qual o involuntário assenta os limites do querer, é um aspecto da revolução copernicana caracterizada pela inversão de perspectiva e que tem de ser vista como uma primeira conquista da filosofia. Este giro copernicano é decorrente da posição assumida pela vontade como a função central que ordena as funções paralelas e múltiplas do involuntário.

Mais uma vez, podemos observar um conflito que surge entre dois polos: posição teórica filosófica e posição científica tendo como base uma visão da psicologia empírica. É interessante observar, que para Ricoeur (1967), a psicologia de um modo empírico, tende, em sua ambição o alcance de fenômenos, tais como dissociações patológicas⁷. Ou seja, mecanismos de defesa e fuga frente aos traumas psicológicos. Isso, é sempre levado em conta quando pensamos na ideia de uma normalidade do psiquismo e seu patológico dentro da estrutura interna do involuntário. Em outras palavras, para isso chamamos de doença ou anormalidade. Qual é o problema aqui? Podemos ver que a explicação se baseia em uma teia científica, isto é, uma explicação psicológica analítica onde se volta a consciência dos vividos do involuntário como algo *a posteriori*. Com isso, os fenômenos psíquicos são direcionados e tratados como dados/fatos empíricos (1967, p. 8-10).

Ora, é dessa maneira que a filosofia da vontade, entre as questões do voluntário e do involuntário, se torna importante para nossa tese sobre uma ontologia do si-mesmo partida, pois estamos falando desse si-mesmo enquanto um sujeito encarnado, ligado ao corpo num sentido subjetivo. A fenomenologia pela sua lógica hermenêutica inaugurada por Ricoeur, nos traz a luz uma interpretação desse si-mesmo partido em sua dimensão de alteridade e conexão com o mundo da cultura, com os outros si-mesmos. Não se pode aceitar uma ciência experimental como a psicologia empírica, concebendo um *cogito* ligado ao sujeito em sentido científico-

⁷ Sobre esse conceito de dissociação patológica e a sua aplicação pela psicologia empírica, sugerimos a seguinte leitura: COLLIN-VEZINA, Delphine; HEBERT, Martine; BRABANT, Marie-Ève. Agression sexuelle et symptômes de dissociation chez des filles d'âge scolaire. In: Tardif, MONIQUE (Ed.). *L'Agression Sexuelle: Coopérer au-delà des Frontières*. Montréal: Cifas 2005, p. 347-369. Ver também RICOEUR, 1967, p. 214-215.

empírico (RICOEUR, 1967, p. 8-10).

Nesse contexto, vale notar a seguinte questão levantada por Ricoeur (1967, p. 18-19).

Certamente uma psicologia que pretende tratar o *Cogito* como uma espécie de fatos empíricos que ela chama fatos mentais, psíquicos ou de consciência, e que ela declara justificáveis os métodos de observação e de indução usados nas ciências da natureza, que diminuem por consequência as experiências cardinais da subjetividade, tais como a intencionalidade, a atenção, a motivação etc., ao nível de uma física do espírito, uma tal psicologia é com efeito incapaz de emprestar sua clareza no sentido profundo da minha existência carnal. Ela tem unicamente a força de um diagnóstico. Mas há a análise lúcida do *Cogito* que se pode bem ser chamada objetiva, nesse sentido que ela coloca frente ao pensamento, como objetos do pensamento, as essências diversas, tais como perceber, imaginar, querer. (...) Pode-se, então, considerar que um pensamento não-reducionista, mas descritivo, não naturalista, mas que respeite isso que aparece como *Cogito*, em suma, esse tipo de pensamento que Husserl chamou fenomenologia pode emprestar sua lucidez as intuições evanescentes do mistério corporal. Em particular, a experiência massiva de ser meu corpo é articulada conforme as diferentes significações, ao passo que (*selon que*) meu corpo é fonte de motivos, espaço de poderes ou pano de fundo da necessidade⁸.

Não resta dúvida que isso é uma crítica direta à noção psicológica empírica; isto é, Ricoeur é contra a noção de “física do espírito” fundamentada na ciência experimental (1967). Assim, numa leitura feita pelas ciências empíricas, dizer “existem hábitos”, “existe a necessidade de...” (NASCIMENTO, 2014, p. 32) nos revelam a condição desse sujeito em ser posto como objeto num sentido de corpo físico/biológico. Essa passagem nos traz muito mais do que algumas notas acerca da crítica ricoeuriana a noção de uma psicologia empírica, pois retoma o problema cartesiano do *cogito* sob um prisma que iremos trabalhar até o fim dessa tese. Isto é compreender a maneira de existência do si-mesmo sob a ótica de ontologia partida. Todavia, nesse primeiro capítulo existe essa necessidade de abordarmos esse problema logo pelo voluntário e involuntário, pensando a dimensão do si-mesmo em suas estruturas mais básicas da filosofia da vontade. Aqui, falamos em um *cogito integral* designando a retomada

⁸ “Certes une psychologie qui prétend traiter le Cogito comme une espèce de faits empiriques qu’elle appelle faits mentaux, psychiques ou de conscience, et qu’elle déclare justiciables des méthodes d’observation et d’induction en usage dans les sciences de la nature, qui ravale par conséquent les expériences cardinales de la subjectivité, telles que l’intentionnalité, l’attention, la motivation etc., au niveau d’une physique de l’esprit, une telle psychologie est en effet incapable de prêter sa clarté au sens profond de mon existence charnelle. Elle a seulement la portée d’un diagnostic. Mais il y a une analyse lucide du Cogito qu’on peut bien appeler objective, en ce sens qu’elle pose devant la pensée, des essences diverses, telles que percevoir, imaginer, vouloir. (...) On peut donc estimer qu’une pensée non-réductrice, mais descriptive, non naturaliste, mais respectueuse de ce qui apparaît comme Cogito, bref ce type de pensée que Husserl a appelé phénoménologie peut prêter sa lucidité aux intuitions évanouissantes du mystère corporel. En particulier l’expérience massive d’être mon corps est articulée selon des significations différents selon que mon corps est source de motifs, foyer de pouvoir ou arrière-plan de nécessité” (RICOEUR, 1967, p. 18-19).

do “eu penso”, que é tão discutido no prefácio de *Soi-même comme un autre* de 1990.

Numa palavra de ordem, Ricoeur (1967, p. 13) diz que “é no seio do próprio cogito que nos é preciso reencontrar o corpo e o involuntário que ele alimenta⁹”. Em sentido mais direto, falarmos dessas necessidades de... ou mesmo dos hábitos existentes, é concebermos o sujeito pela lógica de um *cogito integral*, onde se fundamenta tão somente pela ideia do “eu” tenho necessidade de... “eu” possuo hábitos de... ou seja, são expressões do *cogito*, uma linguagem da primeira pessoa gramatical, que não apenas entende o si-mesmo como sujeito fundamental perante a alteridade, como também se constitui pela verdade de seu *ego cogito*.

Desde muito cedo Ricoeur assumiu ser influenciado pela filosofia reflexiva, que se caracteriza, por um lado, pela aceitação da posição do sujeito, porém, por outro lado, toma-o de maneira crítica questionando que a aquilo que o *cogito* é não é dado de antemão e apenas a sua *reposição* por meio de disciplinas compreensivas, como a hermenêutica filosófica, poderiam restituí-lo a partir da mediação com a tradição da qual ele faz parte. Esta matriz vinda de Descartes, como vemos na Sexta Meditação, manifesta o insuperável dualismo de entendimento, diz Ricoeur. Embora a alma apareça ligada ao corpo, Descartes relega-o ao escopo das demonstrações geométricas que podem medi-lo e particioná-lo, enquanto a alma não pode ser dividida e colocase completamente ao ofício do pensar, do sentir e do conceber, isto é, da reflexão. Portanto, tendo sua origem em Descartes, o dualismo de entendimento pensa o homem como “partido” (*brisé*) (NASCIMENTO, 2014, p. 32-33 – Grifos do autor).

Na insistência nesta posição ambivalente, Ricoeur (1967) reflete sobre a questão de que as ciências biológicas/experimentais possuem uma grande articulação com o corpo no sentido de manipulação e conhecimento empírico. Todavia, ainda se mantém em uma posição de afastamento do verdadeiro problema acerca do corpo, pois a ciência empírica apenas consegue problematizar diagnósticos acerca do sujeito, não sendo eficaz em uma análise que compreenda o corpo não mais como objeto e sim como sujeito de capacidades e estruturas *a priori*. Nisso, cabe dizer que esse corpo objeto é apresentado no estilo cartesiano de um *cogito*; isto é, se apresenta como um sistema completo distinto dos demais. O problema disso para as reflexões de Ricoeur acerca do involuntário estão presentes na ideia de que o involuntário é reflexo (extração) do *cogito* (1967, p. 12-13).

Diante disso, o filósofo (1967, p. 12-13) apresenta sua preocupação com a ideia de que os fatos psíquicos surgem como sendo de classe interna aos fatos gerais. Pois, quando se torna

⁹ « c’est dans le travail même que nous devons retrouver le corps et l’involontaire qu’il nourrit. » (RICOEUR, 1967, p. 13).

um fato, esse vivido presente na consciência do involuntário se degrana perdendo assim seus caracteres distintivos. Não podemos mais falar em uma intencionalidade e sua referência¹⁰.

Contudo, sempre é bom ter em mente dois objetivos aqui: 1) reconstruir a tese de Ricoeur sobre o voluntário e o involuntário, tomando-a como norte para nossa ontologia partida; 2) explicar por que as discussões de Ricoeur na obra *Le volontaire et l'involontaire* estão apoiadas em seu projeto filosófico, que consiste em descrever as estruturas do voluntário e do involuntário. É a partir dessas discussões que poderemos responder mais adiante em que sentido o problema do *cogito* se torna o cerne de abordagem do si-mesmo a partir de uma e sua ontologia *brisé* (partida). É à luz da crítica ricoueriana à interpretação do sujeito, realizada pelas ciências experimentais, que deveremos focar o afastamento de Ricoeur em relação às concepções de sujeito exaltado e sujeito humilhado.

É importante observar o quanto o afastamento em relação à filosofias do sujeito exaltado e humilhado reflete a crítica ao modelo científico e reducionista de abordagem do humano, já presente em sua filosofia da vontade. Num nível biológico-experimental, a consequência decorrente da visão do sujeito a partir de uma leitura objetivista, é posta em questão da seguinte forma: “[...] na medida em que o involuntário se degrada em fato empírico, o voluntário por sua parte se dissipa pura e simplesmente: o “eu quero”, como iniciativa livre, é anulado [...]”¹¹ (1967, p. 12). Ou seja, a anulação do voluntário está em sua não significação, pois seu estilo de comportamento que se apresenta como uma conduta está alicerçada na objetivação do involuntário. Desse modo, compreende-se que voluntário e involuntário são uma exigência para sua própria conquista subjetiva, não podendo ficar relegados a uma leitura objetiva, de cunho cartesiano (RICOEUR, 1967, p. 12).

Não se pode negar uma discreta, mas forte, referência ao sujeito cartesiano. Contudo, salientamos uma diferença: o autor de *Le volontaire et l'involontaire* nos chama a atenção para a suplantação do *cogito* no sentido do dualismo cartesiano de alma e corpo, em favor de uma experiência mais autêntica do *cogito*, isto é, uma experiência *integral* explicável pelo poder fazer do existir corporal (1967, p. 13). Esse elemento é inovador, pois pela noção de um *cogito integral*, Ricoeur unifica o corpo, num sentido existencial, com a esfera anímica. Porém,

¹⁰ De maneira direta, podemos acompanhar às próprias palavras de Ricoeur: « En devenant un fait, l'expérience de la conscience se dégrade et se perd caractères distinctifs: intentionnalité et référence à un ivit dans ce vécu » (RICOEUR, 1967, p. 12).

¹¹ “[...] tandis que l'involontaire se dégrade em fait empirique, le volontaire de son côté se dissipe purement et simplement: le „je veux“, comme initiative libre, est annulé [...]” (RICOEUR, 1967, p. 12).

Nascimento (2014, p. 34) afirma que há algo ainda mais decisivo, pois “[...] a atribuição de predicados corporais não se restringe às sensações que o “eu” tem, enquanto um sujeito que quer e que deseja. Tais sensações são também atribuídas ao outro, ou seja, ao “tu” [...]”. Destarte, o corpo próprio é sempre o corpo de alguém, ou seja, de um outro si-mesmo. O corpo de um sujeito, é por sua vez o corpo “meu”, assim como o “teu corpo” (RICOEUR, 1967, p. 14). Ora,

[...] antes que o corpo seja singularizado como sendo aquele de A, B ou de C, ele tem de ser visto como o corpo de um sujeito. Acima da posição do corpo como corpo de alguém (Pedro, João ou Maria) e, em geral, como corpo de um sujeito, é preciso assumir que o cogito seja um feixe de atos intencionais de um sujeito. Tanto os predicados corporais da ordem do involuntário como os predicados que denotam intenções voluntárias referem-se ao sujeito. É, portanto, a subjetividade partilhada por todos os sujeitos que assenta a homogeneidade das estruturas do voluntário e do involuntário (NASCIMENTO, 2014, p. 34).

Uma nova perspectiva se abre a partir disso. Mesmo numa consciência individual existe a possibilidade de uma degradação, que consiste em pensar o sujeito num campo epistemológico que apenas considera fatos de consciência. Ou seja, quando se deixa de lado o componente psíquico do sujeito, tanto de maneira intencional quanto no de ato realizado por um si-mesmo, abre-se caminho para a degradação dessa consciência. Concordamos, pois, com Greisch (2001, p. 30), quando afirma que é preciso ter em mente um “saber subjetivo” a fim de evitar um conhecimento redutor e degradante com respeito à subjetividade, conhecimento este que considera a subjetividade apenas a partir do conjunto de fatos empíricos, traduzidos numa linguagem psicológica comportamental. Se isso ocorre, o que temos não é um sujeito subjetivo, mas uma personalização externa desse sujeito como alguém objeto (RICOEUR, 1967, p. 14).

Eis por que a “*intropatia*” é compreendida a partir do corpo de outrem, sendo um tipo de experiência que remete diretamente aos atos que nos permitem falar de uma originalidade subjetiva. O “tu” se apresenta pela sua originalidade, como subjetividade diferente (outra) em relação ao “eu”. Percebê-lo como sendo outrem significa considerar sua expressão como unicidade original, que nos remete ao âmbito de um indivisível (RICOEUR, 1967, p. 14). O tema da alteridade será, no entanto, discutido de modo exaustivo e profundo em *Soi-même comme un autre* (1990), pois, em sua filosofia da vontade, o autor realiza suas reflexões preocupando-se, de modo mais enfático, com as estruturas do voluntário e involuntário.

Em *Soi-même comme un autre* (1990; 1991), o filósofo busca trabalhar essa relação com a alteridade a partir das três maneiras pelas quais ela se apresenta: 1) de si-mesmo (*soi*) para consigo mesmo (*mêmeté-ipséité*), sendo pensado em uma lógica do corpo próprio; 2) do si-mesmo em relação a sua consciência (aqui vamos estar vendo uma nova maneira de relação do sujeito reflexivo com suas diferentes posições e ocupações de espaço e tempo no discurso de uma narrativa pessoal) e, 3) do si-mesmo com relação a sua passividade, melhor ainda, a passividade da alteridade de outrem (*ipséité-altérité de l'autre*) (KAPLAN, 2003, p. 94). Na linguagem ricoeuriana, o “tu” se vincula à noção de estima e respeito a si-mesmo, num sentido daquele que interpela. Mas esse “tu” que nos interpela (Levinas) supõe uma metamorfose, ilustrada pela pergunta: “onde estás?” “(Où es-tu?)”. Isto se observa em obras como *Soi-même comme un autre* de 1990 (obra que é a base de nossa tese) e *Le juste* (1995c). Já em *Le volontaire et l'involontaire*, o sujeito apresentado pelo “tu” “torna-se um “tu”, ou seja, ele não se apresenta como obstáculo para o ego volitivo (RICOEUR, 1967, p. 33-34).

Com isso, quando falamos do princípio de uma descrição fenomenológica das estruturas, que é a base de *Le volontaire et l'involontaire*, ainda não chega ao processo ético, pois o que está em jogo nesse momento de discussão se refere ao estatuto ontológico do voluntário e involuntário. Sendo assim, Ricoeur salienta o seguinte: “admitimos sem dificuldade que o problema do outro não está realmente lá. Porque o outro realmente se torna “tu”, quando ele não é um motivo ou um obstáculo às minhas decisões [...]”¹² (1967, p. 34).

A partir dessa base interpretativa, Ricoeur deixa claro sua posição e também apresenta o perigo de uma postura delicada no trato do ser humano quando esse é compreendido como objeto de manipulação. Pois é tão perigoso para a filosofia de cunho fenomenológico puro, como para o dogmatismo científico baseado em uma tradição empírica e psicológica entender que sujeito é algo estático e manipulável, quanto aceitar que ambos estão tratando de um mesmo problema ontológico com visões diferentes. Ambos trabalham com o mesmo corpo, a questão é que são visões desse corpo entendidas a partir de outras lentes.

Como se percebeu, estamos falando das estruturas do voluntário e do involuntário e, nisso, conversamos com duas tradições hermenêuticas sobre o corpo. Elas não se somam e também não são paralelas. Pois, ambas em algum grau vão tomar o sujeito como um fato, um vivido objetual. Assim, a defesa de Ricoeur está em pensar na necessidade de olharmos para o

¹² “Nous avouons sans difficulté que le problème de l'autre n'y est pas vraiment posé: car l'autre devient vraiment „toi“, quand il n'est pas un motif ou un obstacle à mes décisions [...]” (RICOEUR, 1967, p. 34).

involuntário e ao mesmo tempo na autonomia de ser livre presente no voluntário. Com isso, a psicologia e a biologia não podem ser o resultado final dessa subjetividade reflexiva, mas são um indicativo desse conjunto de características próprias do ser humano. É nesse aspecto que Ricoeur (1967, p. 16-17) diz haver em Husserl uma objetividade em sua fenomenologia que não pode ser aceita pela sua filosofia subjetiva. Lembramos que Husserl inaugura uma ciência com a sua fenomenologia tendo a pretensão de algo puro, uma consciência rigorosa num sentido de método científico que servisse de guia para as demais ciências¹³. O mesmo procedimento (ou próximo disso) pode ser observado pela teoria de um sujeito como primeira pessoa gramatical via René Descartes. Para Ricoeur, apesar da fenomenologia husserliana se apresentar como um campo de novas possibilidades no ressurgimento da filosofia como orientadora de razão, ainda permanece o impasse de uma radicalidade transcendental entre dois mundos: mundo científico e mundo a-científico da vida.

Dado isso, a fenomenologia é ainda uma esperança no sentido de compreendermos a maneira pela qual esse corpo se apresenta em seu mistério; todavia, permanece em uma base científica sendo orientada pelo discurso objetivista (RICOEUR, 1967, p. 17). Podemos dizer que “[...] mesmo em primeira pessoa o desejo é outro que a decisão, o movimento outro que a ideia, a necessidade outra coisa que a vontade que a consente. O Cogito é interiormente partido¹⁴” (RICOEUR, 1967, p. 17).

Essa ideia pode ser pensada como sendo a própria noção de *cogito* partido, ou seja, *cogito brisé*. Esse *cogito brisé* (partido), é entendido pela sua fissura entre alma e corpo já apresentada como uma verdade pela filosofia cartesiana, partindo de uma construção racional do sujeito como autoposição. Contudo, o *cogito* partido é o contrário do cartesiano, pois renuncia ao seu bastão de autoposição afirmada por Descartes e sua tradição. Sua transparência e apoditicidade não fazem parte de uma filosofia reflexiva onde se entende o sujeito não mais pela sua única e tão estimada racionalidade, mas pela mediação que se configura em sua identidade e constituição de si-mesmo (RICOEUR, 2010, p. 20-23; GRONDIN, 2011, -130-131; VALLÉE, 2010, p. 13-25).

¹³ Para uma maior compreensão, ler: HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre premier. Paris: Gallimard, 1950.

¹⁴ “[...] même à la première personne, le désir est autre que la décision, le mouvement autre que l’idée, le besoin de quelque chose d’autre que la volonté qui y consent. Le Cogito est intérieurement brisé” (RICOEUR, 1967, p. 17).

Segundo Nascimento (2014, p. 37),

o descentramento do *cogito* teria de afastar-se não só do cogito cartesiano, mas também do *ego transcendental* husserliano, para acolher uma “espontaneidade nutriz” a fim de romper o “círculo estéril” que o ego estabelece consigo mesmo. Ademais, o círculo do *ego* para consigo mesmo não daria espaço ao acolhimento do outro, o que teria contribuído para que o corpo fosse relegado ao reino das coisas e ao âmbito da geometria (grifos do autor).

Em vista deste descentramento do *cogito*, a questão que surge é: uma vez que a fenomenologia husserliana não condiz com a ideia de um sujeito reflexivo, seria Ricoeur obrigado a abandoná-la em prol de seu projeto filosófico? A questão nesse sentido é não! Pois, mesmo que o filósofo não comungue das mesmas perspectivas filosóficas que orientam a tese fenomenológica sobre o reduzir sentido à posição de ego transcendental, ainda resta a descrição enquanto método. Ainda existe a possibilidade de a descrição fenomenológica falar desse corpo que aparece em seu manifestar sendo seu corpo próprio (RICOEUR, 1967, p. 6-7; VILLÉE, 2010, p. 13-14).

Ricoeur não deixa de perceber que o dualismo de entendimento inaugurado por Descartes pela divisão de alma e corpo ainda permanece com bastante força. Já a fenomenologia, mesmo considerada em sua pretensão científica, ainda pode ser útil em seu projeto pela ciência descritiva que propõe, perscrutando no sujeito a capacidade de explorar os “mistérios corporais”. Sendo assim, o *cogito* pode ser investigado pela sua carnalidade mundana, seu mistério pode ser trazido a luz pela ferramenta fenomenológica.

Pensando nesse surgimento de um *cogito* partido, pensado pela ideia de seu mistério carnal, é que entendemos ser relevante colocarmos em diálogo a filosofia da carnalidade de Gabriel Marcel. Os motivos derivam de sua centralidade em uma filosofia não objetiva, que nega a objetivação do sujeito em um nível cartesiano e empírico. Na esteira dessa filosofia subjetiva-reflexiva, o *cogito* é mais que um “eu que pensa”, pois somos um corpo! Vivemos no mundo de uma maneira que ele nos pertence; ao descrever coisas, ou seja, ao fazermos configurações narrativas estamos descrevendo processos vividos de nós mesmos enquanto sujeitos (si-mesmos). Se as filosofias do sujeito, assim como a ciência empírica e a psicologia biológica dizem respeito ao estudo do corpo como objeto, a teoria filosófica ricoeuriana em comunhão com o pensamento de Marcel, reflete nessa perspectiva de que antes de falarmos em um corpo, somos esse corpo transformado em carne.

1.2- O mistério da carne na filosofia de Gabriel Marcel

Ao passarmos de uma filosofia do voluntário e do involuntário para o âmbito da filosofia de Gabriel Marcel¹⁵, justificamos essa abordagem pela necessidade que temos em falar da filosofia carnal, do corpo entendido pela sua dimensão corporal num sentido fenomenológico. Como se sabe, Ricoeur é um leitor de Marcel. Sua *Le volontaire et l'involontaire* se aproxima das reflexões de Marcel quando se fala em uma distância metodológica das filosofias do sujeito em primeira pessoa gramatical. Não se trata apenas de uma ruptura com as filosofias do *cogito* exaltado, mas de uma distância em relação a todo olhar científico empirista das ciências que tomam o corpo como objeto (RICOEUR, 1967, p. 12; VALLÉE, 2010, p. 14).

É nessa base de discussão sobre as questões do corpo que a filosofia de Marcel parece dar mais sentido filosófico a tese ricoeuriana sobre um *cogito* partido. Pois, para Marcel, existência não se separa da consciência: é interligada (MARCEL, 1991, p. 14-17). Desse modo, o problema da encarnação é colocado como um princípio metafísico, que permite pensar a relação da alma com um corpo do seguinte modo. Não como ligação de uma alma (minha) com o corpo (meu), pois a ideia é que a unidade de alma e de corpo se realiza na relação com as demais existências. Ou seja, toda e qualquer existência é pensada sob o prisma de uma relação de experiência entre si mesma e o universo (MARCEL, 1991, p. 14-17).

De maneira contrária ao *cogito* apresentado por Descartes, a encarnação em Marcel não é transparente em si mesma. Com isso, “[...] ao já referido dualismo de entendimento interpor-se-ia um dualismo de existência, enquanto mistério de existência (*mystère d'existence*) [...]” (NASCIEMNTO, 2014, p. 39 – Grifos do autor). Isto é, temos em uma mesma instância a ideia de um corpo encarnado e corpo entre os demais corpos.

Nessa dinâmica de um *mystère d'existence*, Ricoeur (1992, p. 101-102) observa o surgimento do mistério ontológico entendido como o problema colocado por uma situação a ser decidida e pela solução desse dilema apresentado na forma de um mistério existencial-metafísico. Isto é, na ontologia desse mistério entendida como espaço (mundo), surge o homem na busca de seu sentido, pois o espaço entendido como mundo se apresenta como vazio. Esse mistério ontológico, é constituído pela maneira filosófica na qual Marcel apresenta sua reflexão

¹⁵ Segundo Ricoeur, sua filosofia é fortemente influenciada pelas reflexões de Gabriel Marcel, Husserl e Jean Nabert. Pois, além das contribuições filosóficas desses autores, Ricoeur era frequentador assíduo das reuniões promovidas por Marcel em suas “*vendredis*” (1995, p. 16). Além dessas contribuições, podemos notar que a filosofia de Marcel é recheada de um paralelo entre filosofia e teatro, o que contribuía em muito para uma análise do concreto a partir do valor metafísico, ou seja, do próprio mistério do corpo ontológico (RICOEUR, 1992, p. 95).

em construção conjunta de suas peças teatrais, nas quais seus personagens estão em constante busca de significado num mundo esburacado.

Assim, esse espaço entendido como mundo vazio,

[...] gera o desespero humano, porque a vida ou até mesmo o mundo lhe parecem vazios. A resistência ao desespero somente seria possível, porque na e em prol da existência agiriam potências secretas (*puissances secrètes*) que a vida não seria capaz de pensá-las, nem mesmo de reconhecê-las, daí o mistério (NASCIMENTO, 2014, p. 40 – Grifos do autor).

Por trás disto, o que encontramos é essa exigência ontológica para ser alguém, existir. Desse modo, o discurso filosófico e ação dramática estão unidos em uma constante pela militância da filosofia marceliana em seu processo de resistência pela vida. Todavia, essa resistência em existir é posta sob o desespero da ideia de um mundo ainda misterioso no seu vazio; nesse sentido, entendemos que uma das principais contribuições de Marcel para a filosofia ricoeuriana é essa noção de vida encarnada entrelaçada ao mistério, sendo apresentada como um drama.

Seguindo essa compreensão do si-mesmo ricoeuriano por uma via que se afasta das tentativas reducionistas (ciência empírica, psicologia objetivista, fenomenologia pura, *cogito* cartesiano, dentre outras) como se observa na exposição inicial do voluntário e involuntário, um outro filósofo não menos importante que Gabriel Marcel não pode deixar de ser comentado no que tange aos problemas da carnalidade do *cogito* integral. Falamos da filosofia corporal de Maine de Biran, filósofo de suma importância para a compreensão justa de nossa análise acerca do si-mesmo e de sua ontologia partida. Pois, ao comentarmos sobre o corpo, essencialmente quando se afirmar que esse corpo pertence a alguém (a mim mesmo num sentido de pertencer ao si-mesmo), se forma nessa descoberta uma evidência de marca existencial propriamente humana do homem com o mundo. Contudo, existe o paradoxo acerca disso, pois uma vez que esse corpo é “meu”, nos pertence no sentido de ser um corpo, se envolve no problema de falarmos da realidade que está presente nesse corpo que é “meu – nosso”. Realidade corporal desse corpo, donde é complexo sairmos, uma vez que esse corpo ainda pode ser apresentado como uma coisa num sentido de objeto.

Aqui a própria tese pode ser confundida, contudo voltamos à reflexão inicial da mesma; ela está amparada na busca de uma ontologia partida do si-mesmo ricoeuriano. Nossa tarefa, ao analisar o modo pelo qual o corpo vem se metamorfoseando dentro da obra de Ricoeur é mais um passo para pensarmos no percurso filosófico do desenvolvimento de uma reflexividade (não exposta de maneira direta) presente no pensamento do autor por meio desse sujeito constituído

pela sua carnalidade com o mundo e com a alteridade. A esse respeito, recorreremos às análises de Umbelino (2012, p. 31-32):

enunciar nestes termos o tema do corpo e da corporeidade equivale a dizê-lo essencialmente problemático: não no sentido em que permanece uma dificuldade duradoira, ou um embaraço persistente, mas outrossim no sentido em que tal tema só pode ser adequadamente enfrentado assumindo-se o seu estatuto constitutivamente problemático. Corpo concreto e, por isso, soma de determinações fisiológicas, sou também corpo próprio que age e se movimenta, que faz parte do mundo e contribui para libertar os seus sentidos; corpo orgânico, acessível a uma análise objectiva, sou também corpo com dimensão psicológica, política, moral e estética, corpo que se conta em cada prática corporal, em cada "técnica do corpo", em cada marca de género, em cada proposta do corpo como arte em cada dilema bioético, ou tão simplesmente em cada modo de exibição da personalidade na cena social do corpo. O campo de investigação do corpo é, assim, necessariamente complexo e não pode iludir que nele se cruzam vários tipos de abordagens nem sempre confluentes.

Pela leitura do voluntário e do involuntário e pela proposta da carnalidade em Marcel, pudemos ver o quanto o corpo se torna paradigmático em Ricoeur. Veremos, a seguir, outra maneira elegante de sair dessas maneiras radicais de engessar o sujeito: a filosofia de Maine de Biran. Ela é também um aporte onde apoiamos um dos pilares de discussão orientando o sujeito reflexivo no seu projeto de afastamento das filosofias do *cogito* exaltado.

1.3 – O corpo enquanto ambiguidade em Maine Biran

Logo de início, vale diferenciarmos efetivamente o lugar do corpo na filosofia de Biran (1766-1826); na esteira cartesiana, podemos ver que o corpo repousa em um lugar de objetividade, exterior e sem qualquer valor além da sua utilidade para o pensamento. Na sua *Terceira Meditação*, Descartes¹⁶ fala em uma possível investigação do corpo pela necessidade de buscar uma experiência de unidade num vocabulário construído na terceira pessoa gramatical. Ou seja, a ideia de ser apenas uma “coisa pensante”, ou ainda, “ter uma ideia clara e distinta de mim...”.

¹⁶ Como se trata de um procedimento usual em estudos científicos sobre a obra de Descartes, as referências aos seus textos serão feitas de acordo com a edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery (1986). Com isso, por exemplo, “AT V, p. 20” remete à página 20 do quinto volume das obras de Descartes editadas por Adam e Tannery. Além disso, Sempre apresentamos o texto de Descartes e de todos os outros autores citados em tradução para o português. Utilizamos a tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. sempre que disponível para algum texto de Descartes, utilizando a sigla “GP” para nos referir à paginação da mesma, de acordo com a segunda edição do volume Descartes, da coleção “*Os Pensadores*”: Descartes, R. *Meditações Metafísicas*. [Trad. Guinsburg, J. e Prado Júnior, Bento] In: Civita, Victor. René Descartes: *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma*, Cartas. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.

O corpo é colocado como uma coisa extensa e assim, Descartes indica em seu pensamento a objetividade do corpo para a ciência empírica e para a psicologia objetivista¹⁷ (AT, IX, 21).

Contudo, na própria lógica de Descartes, existe uma traição de si mesmo, à medida que o próprio Descartes confere certa primazia ao corpo. Umbelino nos lembra a seguinte afirmação de Descartes: “[...] não estou apenas alojado no meu corpo como marinheiro no navio, mas que estou muito estreitamente ligado a ele, e tão misturado que *componho com ele como que uma unidade* [...]” (2012, p. 32 – Grifos do autor). Ora, temos aí, com a ajuda do próprio Descartes, a possibilidade de se interpretar o sentido de unidade apontado como inseparabilidade entre corpo e alma, pensamento e subjetividade. É como se Descartes apontasse o caminho para sair da exaltação do cogito que ele mesmo consolidou.

Ora, o corpo em um sentido extenso, já é colocado no discurso filosófico desde o século XVII, sendo objeto de estudo de toda uma tradição positivista. A possibilidade de colocar o corpo em um sentido objetal, manipulável e tecnicamente passível de intervenção exterior, faz questionarmos de maneira ética a maneira pela qual a filosofia do *cogito* contribuiu para esse desequilíbrio na interpretação de corpo humano-subjetivo. Com isso,

[...] a explicação científica de um corpo assim disponível tende para a compartimentação, para a consideração de "sistemas" autônomos cujas regularidades são descobertas e detalhadas não a partir da consideração do equilíbrio ou desequilíbrio do "sistema" no seu estado global (como na arte médica do diagnóstico), mas sim da observação do que vem perturbar um "sistema" específico¹⁸ (RICHIR, 1993, p. 26).

O que se apresenta em evidência a partir da análise de Richir (1993) é a ideia de um corpo enquanto não esgotamento. Assim, “a *realidade* de um tal corpo não está, todavia em condições de esgotar tudo o que *sabemos* ser o corpo que *somos*” (UMBELINO, 2012, p. 33 – Grifos do autor). Esse corpo semelhante, é usado como objeto pela ciência empírica, mesma ciência construída e defendida pela filosofia do *cogito* sendo apenas pensamento, racionalidade. Esse corpo disponível e analisado pela ciência exterior, não vai coincidir com a mesma noção

¹⁷ Descartes afirma em sua *Terceira Meditação*: “eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (AT, IX, 21). E ainda fala que “[...] está proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT, IX, 19). Desse modo, o pensamento é aquilo que reconhece a substância corpórea, “pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (AT, IX, 21).

¹⁸ “[...] l’explication scientifique d’un tel corps disponible tend à se comparer, à la prise en compte de « systèmes » autonomes dont la régularité est découverte et détaillée non pas à partir de la prise en compte de l’équilibre ou du déséquilibre du « système » dans son état global (comme dans l’art médical du diagnostic), mais à partir de l’observation de ce qui vient perturber un « système » es-pécifique” (RICHIR, 1993, p. 26).

de corpo presente em Maine Biran, presente em Gabriel Marcel, em Paul Ricoeur, em Lévinas e tantos outros autores que buscam uma defesa sobre o estatuto do sujeito reflexivo. Há um corpo real, que apenas se conhece e não se reduz a uma análise. Dito isso, esse corpo real é o corpo que no dizer “eu” se dá sentido reflexivo e não se reduz a uma ideia de verdade. Não se trata de um corpo entendido como dispositivo, mas se trata de uma experiência de sua totalidade intensiva. Esse corpo está para além de um discurso experimental, revela-se integralmente no exercício global de perseverança de ser um corpo reflexivo em sua carnalidade¹⁹ (UMBELINO, 2012, p. 33-34).

Nesse conjunto de questões, o corpo é entendido em sua dimensão carnal, daí a grande importância de olharmos o si-mesmo ricoeuriano (essa ontologia partida) pela sua relação com o mundo enquanto carne vivida. Segundo as investigações fenomenológicas de Jean Patocka (1995), a noção de corpo vista pelos fenomenólogos franceses é guiada em grande parte por uma herança biraniana (p. 15). Nesse sentido, entendemos que a afirmação feita por Maine de Biran é plausível no sentido de dizer que o grande projeto da experiência corporal subjetiva filosófica está pautada nessa ideia de um corpo subjetivo não objetual.

Além disso, existe uma dívida com a filosofia de Bergerac, isto é, uma consideração original sobre o corpo. Não é por menos, que Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre* fala o seguinte: “Maine de Biran é o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo na região da certeza não representativa²⁰” (p. 372). Nessa dívida, falamos em uma gênese da consciência e de todas as faculdades do intelecto, sendo desse modo a presença *primitiva* do corpo remontando em um *esforço* pela sua *origem* sendo um sentimento existencial individual²¹ (MAINE de BIRAN, 2001, p. 02; UMBELINO, 2012, p. 35).

A certeza de si - a consciência de si - não começa no absoluto de uma substância, princípio lógico, ou conjugação fisiológica, mas num *facto* essencialmente *dual* (mas não dualista) que exprime o exercício totalmente interior de uma força individual da vontade sobre um mesmo termo corporal resistente. A força da vontade, nessa relação,

¹⁹ “Há um corpo *real* que, justamente, apenas se conhece, apenas se desvenda, apenas aparece no próprio acto de se ser activa e conscientemente corpo. Dito de outro modo: o corpo *real*, *aquele* que me permite dizer “eu” e dar sentido a essa palavra, não é um corpo-dispositivo esmiuçado, mas uma experiência de *totalidade* intensiva. O corpo real não se encontra - eis o decisivo - *no mais pequeno*, mas *no mais englobante*, não se desvenda na mais ínfima regularidade, mas apenas nas *mais excessivas irregularidades*, não aparece na ponta dos instrumentos de análise experimental, mas revela-se mais integralmente na mão que os segura. Em suma, há um corpo *real* que se torna evidente no *exercício global e perseverante de ser corpo* e que, portanto, em rigor se de ve afirmar vivido *pelo interior* - por um interior que, justamente, não é apenas aquele que, provisório, o bisturi faz desaparecer” (UMBELINO, 2012, p. 33-34 – Grifos do autor).

²⁰ “Maine de Biran est le premier philosophe d’avoir introduit le corps dans la région de la certitude non représentative” (RICOEUR, 1990, p. 372).

²¹ MAINE de BIRAN. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l’étude de la nature in Oeuvres de Maine de Biran*, tome VIII, Paris, Félix Alcan, 2001, p. 02.

revela-se em e através da réplica da resistência muscular interiorizada e o termo corporal resistente conhece-se interiormente na vocação de apropriação pela força da vontade. Os dois elementos, como tal, não existem fora dessa relação, dessa dualidade primitiva, sem que, no entanto, se possam confundir (MAINE de BIRAN, 2001 apud UMBELINO, 2012, p. 35 – Grifos do autor).

E dado assim o esforço, podemos compreender o sujeito pela sua constituição numa relação com o outro: sem o outro, tudo é passivo e absoluto; e com ele, tudo se reporta a uma pessoa que age, julga seus atos, distingue, se constrói nos modos forçados de uma sensibilidade passiva do que produz voluntariamente²² (MAINE de BIRAN, 1952, p. 138; UMBELINO, 2012, p. 35). Esse conceito de esforço (MAINE de BIRAN, 1999, p. 12)²³, é entendido como “modo real e não um puro conceito abstrato²⁴” (UMBELINO, 2012, p. 35). Então, esse reconhecimento “[...] *da individualidade por ela própria como princípio de uma força viva ligada a um corpo interiormente apropriado*²⁵” (UMBELINO, 2012, p. 35 – Grifos do autor).

Desse modo, o momento da ontogenética do “eu” enquanto identidade pessoal do si-mesmo partido, forja-se sobre a noção de um corpo enquanto presença, sem representação exterior, mas sendo um ente evidente na sua consistência interior correspondente à força de uma vontade de existência (essa vontade não é a mesma pensada por Nietzsche) (MAINE de BIRAN, 1952, p. 361-362; UMBELINO, 2012, p. 36). Neste sentido,

cada pensamento, cada recordação, cada gesto de imaginação, cada raciocínio, cada aceno da individualidade pessoal, cada reconhecimento consciente de si e dos seus actos, se tece constitutivamente de um corpo concreto, mas apenas interiormente "conhecido" em acto. O modo de presença deste corpo é o de urna *continuatio resistentes* sem figura, ou plano de consistência sempre oferecido à força da vontade. Tal continuação de resistência corresponde, antes de mais, à *resistência muscular*, mas o corpo assim desvendado não constitui um corpo orgânico *strictu senso*. O seu modo de aparecer configura, outrossim, uma "unidade de resistência" que pode ser dita, ao mesmo tempo, constringedora e dócil ou *penetrável*: constringedora, uma vez que a força individual da vontade carece de um plano de aplicação sem o qual não se distinguiria de uma *diáfana alma do mundo*; dócil, uma vez que semelhante resistência nunca é absoluta, à maneira das resistências dos objectos exteriores, mas sempre adequada,

²² MAINE de BIRAN. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Paris, Press Universitaires de France, 1952, p. 138.

²³ Essa discussão sobre o conceito de esforço defendido por Maine de Biran pode ser acompanhada com maiores detalhes na versão premiada de *Mémoire sur la décomposition*, p. 12.

²⁴ Pelos dados históricos do filósofo, Umbelino faz o seguinte levantamento (2012, p. 35-36) sobre Maine de Biran em sua *Correspondance 1805-1824* (Lettre à Durivau, 13 de Setembro de 1811), in *CEuvres* de Maine de Biran, t. XIII-3, Paris, ed. Vrin, p. 621: "Je crois prouver que dans l'origine de la vie, lorsque la sensibilité est encore seule en exercice, il y a des affections ou des intuitions simples sans moi ou sans personnalité individuelle: ce moi a donc une origine; je la cherche hors des premières sensations et je la trouve dans un premier effort voulu" (Grifos do autor).

²⁵ Cf. Maine de Biran, *Correspondance 1766-1804*, in *OEuvres* de Maine de Biran, t. XIII-2, Paris, ed. Vrin, p. 391, *passim*. Contudo, estamos utilizando a obra numa versão mais atualizada: MAINE de BIRAN, *Correspondance philosophique*, 1766-1804, in ID, *Oeuvres* de Maine de Biran (dir. F. Azouvi), t. XIII-2, Vrin, Paris, 1999.

dis-ponwel e *dis-posta* à força da vontade. A este corpo se poderá chamar, com rigor, corpo *próprio*, já que o seu modo de aparecer corresponde, então, à própria relação de *apropriação* que funda a certeza de si - relação que, portanto, comprovará estarem ligados "o exercício real do pensamento e o sentimento de existência individual [...], o sentimento do *eu* e a sua existência real (MAINE de BIRAN, 1988 apud UMBELINO, 2012, p. 36 – Grifos do autor).

Essa articulação que Biran faz em sua filosofia é tão interessante para o florescimento fenomenológico, que em outra obra Ricoeur (1967, p. 371-372) menciona a relevância do filósofo na problemática do corpo enquanto região representativa. Para Umbelino (2012, p. 37),

a certeza não representativa do corpo é uma certeza íntima: não no sentido em que se torna acessível a qualquer eguidade inclusa, redutível a qualquer espírito-piloto, concebível como qualquer subjetividade transcendental, ou destacável em qualquer conjugação orgânica, mas no sentido em que a certeza aperceptiva ou consciência de si é um acto que não se explica, mas se exerce.

Assim, aparece para nós uma evidência para todas as doutrinas que se vinculam com a ideia de um paradigma da representação. Destarte, “o eu não pode existir por ele próprio sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência do corpo” (UMBELINO, 2012, p. 37). Contudo, poderíamos ser capazes de ter a apercepção sem antes fazer a experiência de conhecer o corpo como objeto de representação? Isto é, no exercício reflexivo de auto-conhecimento de si-mesmo, não há de maneira efetiva “nenhuma necessidade de supor o intermediário de um conhecimento representativo ou objectivo se quisermos que a acção seja feliz” (UMBELINO, 2012, p. 37).

Tal como não é necessário ao ouvido, para ouvir uma melodia, perceber simultaneamente os sons e as vibrações do ar que o modificam ou as disposições orgânicas do aparelho auditivo, tal como o olfacto não precisa de perceber os corpúsculos que uma rosa emana para aspirar o seu perfume, assim também o sentido do esforço não necessita de representar os meios e as condições objectivas orgânicas do seu exercício, ou da execução dos movimentos voluntários; dito de outro modo, para que a sua acção se exerça - ou seja, para que a certeza de si se constitua e acompanhe todos os novos modos activos -, o esforço não reclama a presença de qualquer conhecimento objectivo do corpo orgânico para se exercer. É certo que pela anatomia sabemos que os "membros que a vontade põe em jogo são compostos de nervos e de músculos", e pela fisiologia induzimos todo um conjunto de ligações entre os movimentos desses membros e o cérebro através dos nervos; não obstante, não é menos certo que "a vontade ou o poder motor, apercebido ou conhecido pelo *sentido íntimo* que não difere do sentimento do *eu*, não poderia ser *localizado* ou representado objectivamente em qualquer parte determinada do corpo" - sem que isso signifique, no entanto, que a presença

do corpo deixe de ser evidente e imediatamente apercebida²⁶ (MAINE de BIRAN, 1993 apud UMBELINO, 2012, p. 37-38 – Grifos do autor).

O ponto decisivo é nessa filosofia do corpo enquanto esforço, disponível e disposto uma força como a vontade; ou seja, essa resistência em sentido de força não está localizada num órgão ou qualquer lugar nervoso como o cérebro. Com isso, não estamos falando do corpo num sentido de instrumento da motilidade. Com mais rigor ainda acerca disso, podemos dizer que esse corpo é a própria possibilidade de um movimento voluntário sendo o corpo uma extensão interior: corpo enquanto um espaço interior.

Por essa via, “o corpo assim esboçado a partir do seu *interior* destrói o preconceito dualista que reporta o "interior" à "alma", ao "espírito", ao "moral" e arrasta o corpo, despojado da possibilidade de ter (ou ser) esse "interior"” (MAINE de BIRAN, 1999, p. 139-140). Esse corpo enquanto esforço, é “[...] concreto na sua interioridade, evidente na continuidade da sua consistência, próprio no exercício de cada faculdade activa fere de dúvida tais fantasias teóricas” (UMBELINO, 2012, p. 38). Com isso, Umbelino (2012, p. 38-39) pensa que a filosofia de Maine de Biran coloca a discussão do corpo em um outro patamar: da subjetividade interior, pois,

no momento histórico em que se prepara a transposição para a novel ciência do homem da inspiração das ciências da natureza -, a afirmação do carácter irrepresentável do corpo próprio do esforço é concomitante da afirmação da *ilegibilidade* do pensamento. A todas as doutrinas apressadas que procuram no exterior do *eu*, o que lhe é próprio, oporá, portanto, Maine de Biran a evidência de um facto primitivo que, estruturalmente relacional, inclui uma heterogeneidade irreduzível, no centro da qual se constituem - e se podem apreender - as nossas faculdades activas, a consciência, o *eu*. Ser *si mesmo* é, finalmente, questão de uma actividade corporalmente enraizada; ou seja, actividade perseverante onde a subjectividade não compromete a concretude da corporeidade, mas se prepara e desenrola *através* dela, e a *presença* do corpo na sua solidez não perturba o modo de ser da *consciência*, mas sustenta-a como elemento constitutivo.

1.3.1 O corpo em sua representação

Esse corpo que apresentamos pela perspectiva fenomenológica da filosofia de Biran, é esse corpo no sentido de próprio, sendo conhecido pelo esforço enquanto evidência imediata

²⁶ Cf: Maine de Biran, *Commentaires et marginalia. Dix-huitième siècle*, in *OEuvres* de Maine de Biran, t. XI-2, Paris, ed. Vrin, p. 17 (apud UMBELINO, 2012, p. 37-38).

pelo fato da consciência. Esse conhecimento não é assim guardado por um mistério. O problema está em sua representação, em particular, numa ideia de falso problema: "o de se julgar dever negar a consciência, se se toma como dado o conhecimento objectivo do corpo, passando em silêncio a presença imediata do corpo à consciência, isto é, se se toma como *primeira* a representação objectiva do corpo [...]" (UMBELINO, 2012, p. 39 – Grifos do autor) que, na verdade, não passa de um fenômeno secundário e já composto. Toda essa dificuldade está em “considerar em que medida é possível conhecer representativamente o corpo que somos” (UMBELINO, 2012, p. 39).

No limite, tal conhecimento representativo deverá seguir o modelo da *física*, que reclama o ponto de vista exterior da localização num espaço impessoal e uniforme, e é conduzido pelo exemplo do tocar e da visão na consideração dos objectos. Ora, um objecto é, antes de mais, uma unidade de resistência "impenetrável", fixa, heterogênea e que se opõe ao eu. Com toda a evidência, portanto, há que concluir que "todas essas qualidades, tidas pelos físicos como propriedades primordiais ou atributos essenciais dos corpos, não entram igualmente na essência real do corpo, que consiste inteiramente na resistência ao nosso esforço (UMBELINO, 2012, p. 39-40).

De fato, desde logo, Umbelino (2012, p. 40) afirma que é necessário pensarmos numa dissemelhança entre resistência absoluta e resistência dócil, sem deixar de ser consistente a partir da aplicação do esforço. Assim, a resistência absoluta é a essência do corpo exterior; já a resistência dócil se torna a proporcional à “força-eu” do sentimento de *sui generis* de causalidade subjetiva, sendo essa, a essência do corpo próprio.

E à representação espacial do corpo objectivo contrapõe-se, como também já vimos, a evidência do espaço interior do corpo próprio que, acompanhando a própria relação de esforço, se desvenda como tecido consistente da própria consciência de si e de todos os seus modos activos; dito de outro modo, à resistência da extensão exterior do corpo objectivo, contrapõe-se a resistência interiorizada do corpo próprio, extensão ou espaço interior que acompanha todos os modos da individualidade consciente (UMBELINO, 2012, p. 40).

Neste sentido, conhecemos o corpo pela sua maneira dos objetos exteriores; contudo, o corpo do esforço não é exterior, mas interior em sua essência. Ora, o corpo próprio e o corpo exterior “são dados em pontos de vista irreduzíveis um ao outro” e, nesta medida, podem ser ditos *dois corpos* essencialmente distintos no seu modo de presença” (UMBELINO, 2012, p. 40). Aqui, podemos perceber uma distinção que vai surgir em Husserl sobre a distinção de *körper* e *leib*, mas que Biran antecipa. Desse modo, Biran “considera que o corpo da identidade

aperceptiva e o corpo representável” à maneira dos objectos exteriores” não têm o mesmo significado, não dizem respeito ao mesmo modo de presença do corpo, não se encontram no mesmo plano de análise” (UMBELINO, 2012, p. 40).

Vale salientarmos que não existe em Biran uma tentativa de negação do conhecimento representativo, ou reduzir o conhecimento do corpo como âmbito único do esforço aperceptivo; a ideia é tão somente mostrar o real lugar do corpo em sua filosofia e as diferenças entre as duas concepções de corpo. Segundo Umbelino (2012, p. 41), a ignorância diante dessas diferenças são fonte de sérios erros e equívocos segundo a própria defesa de Biran; para o comentador, “[...] ao não se distinguir o corpo do sentimento imediato de si e o corpo passível de representação objectiva, está-se apenas a um passo de acreditar ser possível encontrar no "corpo figurado a verdade última do corpo [...]”. Se encontramos a verdade última do corpo, a consequência é a verdade derradeira do pensamento.

No processo filosófico, toda teoria, seja filosófica, psicológica ou fisiológica, tem como pretensão submeter o pensamento ao imperativo da representação; assim, para Biran, esse processo sonega a sua realidade individual. Daí resulta que, temos essa sonegação como um esquecimento do sentido íntimo, ou seja, sendo colocado no horizonte subjetivo do pensamento e, por conseguinte, encontramos esse esquecimento no registro da presença irrepresentável do corpo próprio.

1.3.2 O corpo afetivo

Ao avançarmos na trincheira da relação do esforço do corpo, Maine de Biran sustenta sua tese de que não pensamos sem corpo. Isto é, o corpo apropriado dessa relação de esforço, é um elemento constitutivo do pensamento, da consciência. Desse modo, o corpo se liga no pensar: pensar como corpo. O problema, porém, é que “*pensar como corpo implica não ser capaz de pensar sempre*”²⁷ (UMBELINO, 2012, p. 42 – Grifos do autor).

²⁷ “No seu *Journal intime*, o filósofo de Bergerac espanta-se, de facto, a cada página, com a instabilidade do pensamento, com a sua inconstância, surpreende-se com a precariedade das condições propícias ao pensamento, com a dificuldade quotidiana de se "concentrar". Pensar afigura-se-lhe uma actividade contingente, difícil, atravessada de eclipses e intermitências que parecem acompanhar as mais prosaicas circunstâncias diárias: uma digestão pesada, mudanças súbitas do clima, distrações mundanas. Por igual sente, então, o mais penoso "vazio de pensamentos e meditações", a mais frustrante "incapacidade de pensar", o mais pesado jugo da "tolice", da "nulidade", do "nada", do "vazio"). Disto mesmo encontramos um testemunho, na primeira pessoa, em quase cada uma das páginas do *Journal*: "Grateloup, 3 de Setembro: [...] A mudança de temperatura afectou-me. Apanhei uma constipação que abate singularmente as minhas faculdades e me tira todo o equilíbrio, toda a firmeza de pensamento". "Estou mais agitado e perturbado que de costume, não há qualquer firmeza no meu ser. Não penso em nada, não estou em nada; há uma mobilidade, uma impaciência, uma precipitação singular que me domina e me atormenta" (Cf: Maine de Biran, *Journal*, (3 vols.), Paris, Éditions de la Bacconnière, 1954//1955/1957, t. II, p. 154. Apud UMBELINO, 2012, p. 42-43 – Grifos do autor).

Essa evidência do pensar como corpo e da sua implicação em não ser capaz de pensar sempre, revela uma escandalosa evidência:

pensar como corpo parece ter como contrapartida não pensar sempre, não receber o pensamento já feito de uma vez por todas, mas estar condenando a sofrer as suas oscilações, as suas falências quotidianas, a sua noite. Querer concentrar-se e ser arrebatado por imagens e devaneios sonhadores que nos transportam para longe; querer meditar e ser tomado pelos incômodos de uma digestão mal feita; querer concentrar-se e ser tomado de inexplicável inquietação nervosa; querer perseverar no seu centro e perder-se como que hipnotizado por si próprio (UMBELINO, 2012, p. 43).

Ora, o ponto importante nesse problema do corpo é: no esforço, nem a noção de vontade é infalível, assim como o corpo integral apropriável. Ou seja: em suma, o corpo próprio não pode ser todo o corpo que eu sou. Dessa maneira, podemos perceber a falência cotidiana do pensamento, onde se pode pensar nisso como um corpo que resiste a ser apropriado. Sendo assim, podemos considerar um terceiro momento do aparecer do corpo: um corpo que sou sem se apropriar, isto é, um corpo que por vezes me é sem mim, um corpo no sentido de organismo rebelde à influência da vontade: sofrendo as contingências de um existir marcado pela “organização vital” ou como dizia Biran – pelo jogo das afecções que a atravessa (UMBELINO, 2012, p. 43).

Desse modo, sendo corpo próprio, esse corpo permanece sendo corpo afetivo: um verdadeiro inconsciente somático. Assim, esse corpo próprio entendido como corpo afetivo, resiste a entrar na resistência no esforço, sendo furtivo e, desse modo, está presente em cada desregramento do pensamento (em cada perda de concentração, considerada uma perda de nós próprios). Isso, sendo algo que vem da profunda resistência da vida afetiva, permanece em seus arranjos, inacessível à consciência (UMBELINO, 2012, p. 43-44). E, contudo, “as suas constantes reverberações - as de um corpo rebelde à vontade - podem, sustenta Biran, contaminar *constante e continuamente* a “direcção das nossas ideias e dos nossos pecados”” (UMBELINO, 2012, p. 44 – Grifos do autor).

Segundo Biran, não é possível deixar de ser, e de padecer, um corpo que de maneira cega, lança um véu contínuo de fluxo perpétuo. Isto é, um corpo material sem forma de espaço, tempo ou causalidade subjetiva, que se furta a reflexão pela intimidade consigo mesmo. Esse corpo fluído, guarda todas as suas combinações afetivas que, então, se sucedem, “[...] combinam e misturam, produzindo as mais súbitas alternâncias das disposições corporais, as mais inexplicáveis mutações de humor, as mais bizarras predilecções, as mais inesperadas atracções”

(UMBELINO, 2012, p. 44). Destarte, esse corpo pensado por Biran, marca o ritmo das variações do tom do sentimento de experiência subjetiva sem ser reduzido a um corpo manipulável. O corpo pensa! Eis uma escandalosa evidência colocada pela filosofia biraniana:

pensar como corpo tem como contrapartida não pensar sempre, não receber o pensamento já feito de uma vez por todas, mas estar condenado a sofrer as suas oscilações, ou, mais do que isso, as suas insolvências e, no limite, a sua noite. Pensar é um acto vacilante e precário que "nada tem de ideal ou abstracto, nada tem de substancial ou inato, ele toca a vida e o corpo"; pode, por isso, o pensamento interromper-se, dissolver-se, ser ocupado pelo seu reverso alienante. Ninguém negará, certamente, que não estando o corpo tranquilo, ele deixe de comunicar a sua perturbação ao plano da consciência. Como não concluir, então, que, no limite, tal corpo desregulado possa chegar a impedir "operações intelectuais" e colocar no lugar do *consciens*, o *alienus*? (UMBELINO, 2012, p. 44-45 – Grifos do autor).

Corpo próprio da posse de si, ou seja, somos um corpo em que é possível um desapossar de nós mesmos, que nos pode ser perdido. Com essa tese, Biran suplementa mais fundo a ideia de que não existe pensamento sem corpo. O mais interessante disso, é analisarmos a maneira pela qual o si-mesmo ricoeuriano num sentido de partido, se configura na relação subjetiva com o outro e com o mundo, se desviando da filosofia onde a única posição de conhecimento é a razão ou sua destituição. Ora, “da experiência de um pensamento corporalizado - ou seja, propriamente humano - fará, então, forçosamente parte a certeza de *poder não pensar*” (UMBELINO, 2012, p. 45 – Grifos do autor).

Um dos maiores expoentes dessa maneira de ver o indivíduo humano, (entendido como corpo em seu poder de pensar e padecer) é seu reconhecimento pela própria precariedade, sua aceitação consciente de estar sendo no mundo alguém em situação de queda iminente. Isto é, o pano de fundo disso está na experiência de não se possuir como totalidade, de ser depois de não ter sido, entre a oscilação de cadência de uma trama diária (narratividade como diria Ricoeur) configurada numa história do corpo apropriado e um corpo fluído (UMBELINO, 2012, p. 45-46).

É nessa perspectiva de pensarmos a maneira pela qual o corpo foi apresentado pela filosofia de Biran, que entendemos a necessidade dessa distância do si-mesmo com relação a filosofia do *cogito*, enquanto primeira pessoa gramatical. Por essa diferença entre os modos de entender esse sujeito, Ricoeur pensa no *cogito* integral (o que, para nossa tese, pode ser compreendido como *cogito* partido que, depois, desbalçamos na problemática da ontologia partida);

dessa forma, nosso percurso passa de uma filosofia do corpo, pelo esforço em Biran, à compreensão da dimensão do si-mesmo na sua experiência carnal no mundo, enquanto um sujeito integral.

2. A noção de um *cogito* integral

A experiência integral do *cogito* entendido em sua integralidade, foi esboçada por Ricoeur em 1951. Um fato interessante nesse percurso é que pela publicação de *la volonté - Le volontaire et l'involontaire*, a fenomenologia é lançada ao problema da vontade, dando início a uma investigação sobre essa integralidade do sujeito. O que fica aqui, é a maneira pela qual Ricoeur usa o método fenomenológico para descrever o concreto, vale dizer, a vontade é descrita concretamente enquanto vontade decaída (WAELEHENS, 1951, p. 415). Nascimento (2014, p. 40) nos lembra que, em sua obra *Réflexion faite*, Ricoeur propõe que

a relação entre a vontade decaída e o mistério da transcendência seria o objeto de uma *poétique de la volonté*, mas que não foi levada à cabo, pois ela já fugiria do solo da filosofia, seja ela amparada na fenomenologia ou na hermenêutica. A poética estaria no campo de uma teologia ou filosofia da religião e Ricoeur sempre pretendeu uma filosofia sem absoluto, embora muitas vezes, claramente, tenha nutrido suas pesquisas no extrato cultural do judaísmo-cristão (Grifos do autor).

É importante entender que, ao pensar a fenomenologia de Husserl, Ricoeur sublinha principalmente a redução eidética, a busca as essências. Deste modo, toda a busca fenomenológica está direcionada ao sentido do *logos*. Mas isso seria suficiente para pensar o problema da vontade? Ora, a principal tarefa da reflexão sobre o voluntário e o involuntário é pensar o acesso ao *cogito* integral a partir do conceito de afetividade. Existe nesse *cogito* integral aquilo sobre o que já falamos, mas voltamos ainda a falar, a saber, a recusa ao *cogito* em sentido cartesiano, pois essa experiência de integralidade acolhe a espontaneidade nutriz e a inspiração que vai contra o círculo vicioso criado pela filosofia cartesiana.

Daí a pergunta: o que seria a “espontaneidade nutriz”? O que seria a “inspiração”? O que temos é a recusa do modelo cartesiano de *cogito* e, sendo assim, a espontaneidade nutriz diz respeito à relação do corpo próprio entendido como um “*je veux*”, próprio ao *cogito*, uma vez que, segundo Ricoeur, o corpo serve de motivo para o querer. Contudo, Paul Ricoeur afirma em *L'itinérance du sens* (2001) que não se trata de pensar uma filosofia preocupada principalmente com a primeira verdade, tampouco como tendo a pretensão de ser pioneira em termos de

compreensão do sentido do humano. Afirmamos, assim, com Nascimento (2014), Greisch (1995), Vallée (2010) e Pellauer (2007), que a filosofia de um *cogito* integral mostra apenas que Ricoeur se distancia das posições imediatas defendidas por Descartes. Para Nascimento, Greisch (1995) faz a seguinte interpretação acerca dessa questão em Ricoeur, afirmando “que a “espontaneidade nutriz” significa dizer que a filosofia não só não é a primeira, como chega muito tarde ao que tange a introduzir-nos no reino do sentido” (2014, p. 41). Um outro testemunho a esse respeito pode ser constatado em Pellauer (2007, p. 5), onde encontramos o seguinte:

Um dos principais pressupostos do pensamento de Ricoeur é que, embora a filosofia tenha sua autonomia, ela é sempre dependente de algo que a precede, que nunca absorve totalmente ou esgota. A filosofia tem sua autonomia na forma de escolher seu ponto de partida, a questão a partir da qual começa. Mas essa questão já está situada e motivada por algo problemático fora – e antes de – toda a filosofia: a vida não filosófica ou talvez, o ser ou a realidade. A filosofia surge, portanto, em resposta a essa realidade não filosófica que a precede, buscando torná-la inteligível de maneiras adequadas ao que está em questão em relação à nossa experiência. Essa ideia de autonomia sem independência para a filosofia percorre todo o trabalho de Ricoeur, estabelecendo limites para o que a filosofia pode alcançar sem nunca denegrir ou negar suas conquistas²⁸.

É essa busca de sentido, entendida a partir do inacabamento do si-mesmo, que procuramos trazer de novo à tona, a partir dos conceitos de “espontaneidade nutriz” e “inspiração”. Essa problemática é levantada por Ricoeur de maneira inicial, em seu artigo *Philosophie et prophétisme*, publicado pela primeira vez em 1952, na *Revue Esprit* sob o título *Aux frontières de la philosophie*. O que nos parece relevante nesse trabalho está no seguinte paradoxo, apontado por Greisch (1995, p. 33) e Nascimento (2014, p. 41-42): se a filosofia toma a si mesma como ponto de partida, deve estar alicerçada em alguns pressupostos. Ocorre que esses pressupostos devem ser colocados à prova. Trata-se de uma reflexão crítica e reflexiva sobre seu próprio ponto de partida. Assim, a autonomia da filosofia depende justamente de suas fontes, que, mesmo não sendo filosóficas, podem reconduzir a filosofia para seu próprio centro (RICOEUR, 1994, p. 152). Nas palavras de Ricoeur:

²⁸ “A major assumption of Ricoeur’s thought is that while philosophy has its autonomy, it is always dependent on something that precedes it, which it never fully absorbs or exhausts. Philosophy does have its autonomy in that it chooses its starting point, the question from which it begins. But this question already is situated and motivated by something problematic outside of – and prior to – all philosophy: the non-philosophical or perhaps life, being, or reality. Philosophy arises therefore in response to this nonphilosophical reality that precedes it, seeking to make it intelligible in ways that are adequate to what is at issue concerning our experience of it. This idea of an autonomy without independence for philosophy runs throughout Ricoeur’s work, setting limits to what philosophy can achieve without ever denigrating or denying its achievements” (PELLAUER, 2007, p. 5).

[...] a partir de algumas das fontes não filosóficas da filosofia, paradoxalmente talvez se possa ter acesso às condições existenciais da autonomia filosófica; pois, para começar a partir de si mesma, a filosofia talvez tenha de possuir pressupostos que ela mesma *questiona* e absorve criticamente em seu próprio ponto de partida. Quem previamente não tem fontes não terá posteriormente *autonomia*. Portanto, não é sem interesse acessar o centro da filosofia por suas margens aparentes, pela não-filosofia que ela reencontra²⁹ (RICOEUR, 1994, p. 152 – Itálico do autor).

Daí a pergunta: a fonte principal que dissolve esse paradoxo estaria na relação entre o voluntário e a transcendência? Ou seria o caso de uma nova fratura, exatamente quando se pensa o problema da deliberação da própria vontade? Pode-se dizer que essa autonomia da filosofia ainda continua carente de uma resolução quando está em jogo a possibilidade de se chegar a sua fonte. Por quê? Porque, em *Finitude et culpabilité*, Ricoeur pensará a relação entre o finito e o infinito e a falibilidade do ser humano recorrendo ao pano de fundo cultural de uma antiga e poderosa tradição: a tradição judaico-cristã.

Em uma entrevista que Ricoeur teve em sua passagem pela Alemanha, num ciclo de conferências sobre “*Ipséité et altérité*” (1986/87), Carlos Oliveira³⁰, seu entrevistador dessa ocasião, lhe faz a seguinte pergunta. Qual o lugar do cristianismo em sua filosofia? Ele respondera de maneira a dar uma tripla explicação, contudo, nos interessa tão somente a segunda relação desse tríplice argumentação sobre o assunto levantado pelo entrevistador. Essa segunda relação, é pensada na relação homem e sagrado, isto é, a dependência ao divido que o homem em sentido humano tem com tal ligação metafísica. Com isso, Ricoeur observa um limite nessa explicação dando início a sua arguição no que confere essa pergunta;

eu não sou o fundamento da minha própria existência, eu sou dado a mim mesmo. Eu sou responsável, mas é a partir de uma doação fundamental de existência. Nesse sentido, a crítica de humanismo por Heidegger, ou aquela da pretensão do sujeito por Foucault, jamais me incomodaram porque ela vai exatamente no sentido de minha

²⁹ “[...] quelques-unes des sources non philosophiques de la philosophie, peut-être accède-t-on paradoxalement aux conditions existentielles de l’autonomie philosophique: car, pour commencer de soi, la philosophie doit peut-être avoir des présupposés qu’elle remet en question et résorbe critiqueusement dans son propre point de départ. Qui n’a pas d’abord des sources n’a pas ensuite d’autonomie. Dès lors, il n’est pas sans intérêt d’accéder au centre de la philosophie par ses marges apparentes, par la non-philosophie qu’elle ressaisit” (RICOEUR, 1994, p. 152 – Grifos do autor).

³⁰ Essa entrevista se encontra na obra *Temps et récit* de Paul Ricoeur en débat (BOUCHINDHOMME & ROCHLITZ, 1990, p. 17-36).

convicção, a saber que o sujeito não é o centro de toda a coisa, que ele não é o mestre do sentido – ele é um aluno, um discípulo do sentido³¹ (RICOEUR, 1990b, p. 35).

Para Nascimento (2014, p. 43), “[...] há um limite à posição oriunda da modernidade que coloca o sujeito como o *centro*” (grifos do autor). Isso se justifica pela entrevista a partir de uma amostra que pontua o tema da subjetividade sendo central em toda a filosofia ricoeuriana³² (VALLÉE, 2010). Algo que contribui ainda mais para se compreender a distância entre o si-mesmo (*cogito* partido) e o *cogito* cartesiano é a força desta ideia: o cogito não é centro. Não se trata da querela entre filosofia e ciência empírica, mas ao constrangimento pelo fato de que a própria filosofia não estar sendo purificada em sua fonte. Além disso, temos a questão de que o não-filosófico está nesse domínio de pensamento e, ainda, não é no cogito que encontramos o sentido fenomenológico de sua própria pré-compreensão.

Ora, não seria nesse percurso que se faz necessário o destaque a hermenêutica do si como caminho sólido para pensarmos o desvio do si-mesmo pelas filosofias do sujeito exaltado e humilhado? Pois existe na hermenêutica ricoueriana a riqueza explorada por uma fenomenologia do sujeito tomado a partir de seu pertencimento ao mundo num sentido pré-teórico: sentido da interação do si-mesmo com a cultura, linguagem, símbolos, com o outro si-mesmo. Desse modo, a integralidade do *cogito* em um sentido de partido é refletido pela sua pré-compreensão, sendo um modo de ser no mundo como valor ontológico (MICHEL, 2006; BÉGOUT, 2006, p. 200-201).

Todavia, esse espaço é amplo. O ato de dar sentido exercido pelo *cogito* integral no mundo vai desembocar no problema da relação do homem com seu semelhante, assim como o do homem e sua relação com o sagrado, com as instituições e demais normas sociais, culturas e sua própria configuração narrativa de uma identidade pessoal e coletiva. A “espontaneidade nutriz”, se mostra, assim, como a crença em uma precedência oriunda de uma narrativa do sagrado, que serve de cerne para o homem (si-mesmo)³³ (RICOEUR, 1995, p. 14). Com isso, a reflexão sobre o *cogito* e sua integralidade no mundo está sendo pensada de maneira ontológica,

³¹ Se lê em Ricoeur 1990b, p. 35: “Je ne suis pas le fondement de ma propre existence, je suis reçu à moi-même. Je suis responsable, mais c’est à partir d’une donation fondamentale d’existence. En ce sens la critique de l’humanisme par Heidegger, ou celle de la prétension du sujet par Foucault, ne m’a jamais gêné parce qu’elle va exactement dans le sens de ma conviction, à savoir que le sujet n’est pas le centre de toute chose, qu’il n’est pas le maître du sens – il est un élève, un disciple du sens”.

³² Para Marc-Antoine Vallée, a subjetividade é uma das grandes questões na filosofia de Paul Ricoeur, isto é, “a” questão de Ricoeur. Consultar: VALLÉE, Marc-Antoine. *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricoeur* (2010).

³³ Ver: Johann Michel. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*. Paris: Cerf, 2006, p. 70.

pois o si-mesmo entendido como *cogito* partido não é mestre de sentido, mas se constituiu nessa narrativa humana construída pela cultura onde nascemos num meio já pré-teórico (MICHEL, 2006, p. 70).

Esse tema da religião que, por diversas vezes, chegou à sua filosofia e que recebeu críticas negativas, mostra o quanto Ricoeur manteve, em seu trabalho, a postura de quem entende que a sua formação cristã não comprometia sua pesquisa filosófica. Não se trata de ser um filósofo cristão, mas de estar sendo um cristão filósofo. O ponto de partida é este: o sujeito, antes de ser filósofo, já é alguém cujo sentido está pré-compreendido em algum nível de sua humanidade (NASCIMENTO, 2014, p. 43-45). Nossa tese não tem por problema explorar mais a fundo os temas e as questões bíblicas do autor. Deixaremos isso para aqueles que queiram seguir por este caminho. Nossa proposta é apenas compreender que a referência bíblica deve ser entendida como um “pré-compreensivo” que fundamenta uma das bases do homem ricœuriano em seu projeto de um *cogito* integral.

Na continuidade de nossa pesquisa, vamos tomar o caminho de pensar o problema do si-mesmo partido pela continuação desse problema acerca da distância que o sujeito ricœuriano toma com relação ao *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzschiano.

2.1 *Cogito* Exaltado

A significação filosófica forte do *cogito* depende de sua pretensão de fundação primeira e fundamento último, e essa será também a causa da oscilação entre sua defesa e sua recusa. Quando pensamos nessa pretensão de um sujeito exaltado pela racionalidade, não podemos deixar de mencionar o projeto de Descartes (século XVII), ao conduzir sua “ambição fundacional” a partir de uma necessidade de “encontrar uma base para a verdade que fosse imune a qualquer questionamento cético” (POPKIN, 1996, p. 2-3).

Se for verdadeira tal ambição filosófica, como pensa Ricoeur, essa sede de ser fundamento não opera apenas no seio da filosofia cartesiana, pois de Descartes a Kant, depois de Kant a Fichte, enfim, a Husserl das suas *Meditações cartesianas*, a pretensão de um sujeito auto suficiente em epistemologia atesta à crise do *cogito* contemporânea, pois na história da filosofia ocidental *esse mesmo cogito* atacado agora enquanto pretensão de fundamento extremo, já foi exaltado pela tradição cultural (RICOEUR, 1991, p. XVI). Assim, “o *Cogito* não terá nenhum significado filosófico forte se, ao se pôr, não houver uma ambição de

fundamentação derradeira, última” (RICOEUR, 1991, p. XVI – itálico do autor). Ora, o empreendimento cartesiano de um *cogito* será levado até seu limite, submetendo a dúvida para qualquer conhecimento que, até então, lhe apareça como verdadeiro, destruindo assim; qualquer ataque cético contra seu sistema (POPKIN, 1996, p. 3).

Salientamos que antes de Descartes a noção de conhecimento sofria de uma falta de credibilidade, tanto pela necessidade de uma ciência empírica racional como pelas críticas céticas existentes (POPKIN, 1995). Pela descoberta do *cogito*, Descartes não apenas possibilita a discussão do sujeito como uma verdade acima de outras certezas, assim; tendo descoberto e livrado do ceticismo a dúvida acerca da verdade do corpo, da alma e de mundo exterior (PAGAMINI, 2003). Desse modo:

antes de Descartes, a questão da demonstração da existência do mundo exterior não se põe verdadeiramente. Com efeito, pretendendo inverter a ordem das certezas e fazer, pelo viés da descoberta do *cogito*, com que a certeza da existência da alma seja mais imediata do que a do corpo, é Descartes quem pôs o problema da demonstração da existência do mundo exterior. Essa não era, por certo, sua intenção principal: ele tinha tanta certeza da existência do corpo quanto da alma, sendo a certeza do *cogito* apenas metodologicamente primeira na ordem dos conhecimentos. Pois, para Descartes, a existência necessária de um Deus bom garante de maneira definitiva que as sensações que percebemos remetem verdadeiramente a algo de existente fora de nós, mesmo que não nos permitam conhecer sua natureza – a extensão, como substância, seria compreensível apenas pelo entendimento (CHARLES, 2007, p. 14).

Quanto à verdade sobre Deus, Descartes usa esta certeza como uma garantia definitiva da diluição das dúvidas céticas e de qualquer possibilidade de rejeição a sua descoberta. Assim, se Deus existe fora da alma e sua verdade é compartilhada por todos, pelo *cogito*, então, a verdade do mesmo é sustentada por essa verdade metafísica (DESCARTES, AT IX-1, p. 17-18; GP, p. 88). Todavia, por mais engenhosa que seja essa forma de Descartes propor a solução para sua teoria, ainda é insuficiente; sobre isso, podemos acompanhar a argumentação de Charles (2007, p. 14-15) que diz haver na própria concepção desse Deus bondoso boas razões para nos enganar: seja para nosso próprio bem ou para nos punir. Em suma, sem fé na existência desse Deus a própria existência do mundo se torna problemática. Da mesma maneira, o *cogito* é jogado para fora de sua verdade de eu penso (DESCARTES, AT IX-1, p. 17-18; GP, p. 88).

A ambição cartesiana de uma filosofia absoluta, fundadora, não pode separar-se da ideia de uma “dúvida hiperbólica” que ganha uma radicalidade que não é compensada por nenhuma medida, e com isso, o caráter “Metafísico” desse procedimento marca a desproporção entre a

dúvida interna e o espaço de certeza. Assim, “a ambição fundamental ligada ao *Cogito* cartesiano é reconhecível desde o começo no caráter *hiperbólico* da dúvida que abre o espaço de investigação das *Meditações*” (RICOEUR, 1991, p. XVI – itálico do autor).

A ideia é começar tudo de novo, desde os fundamentos à desconstrução, segue-se uma reconstrução a 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 duvida é radicalmente desancorado, desenraizado, desde que o corpo próprio cai sob o processo de “desencarnação” do qual restará somente o “eu penso!” (RICOEUR, 1991, p. XVI-XVIII).

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 que 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 da 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, pelos quais, possa postular algo de novo, ou seja, uma verdade sem o arranjo de um gênio maligno (RICOEUR, 1991, p. XVII-XVIII).

Ora, “se o *Cogito* pode proceder dessa condição extrema de dúvida, é porque alguém conduz a dúvida” (RICOEUR, 1991, p. XVII – itálico do autor). Pois, na própria agonia de sonho e vigília, que Descartes pensa viver, ademais, a problemática da dúvida, da certeza do “eu” e de sua própria resistência ao ceticismo, coloca Descartes em uma distinção séria sobre o sonhar e o vigiar. Como compreender as coisas reais que surgem no sonho? Como entender a realidade a partir de um sonho/vigília e sua realidade concreta? Ou toda realidade, não passaria de uma ilusão produzida pelo enganador? É justamente, nessa distinção, entre o mundo real das coisas e das verdades ou um sonho onde nada seja efetivo, que Descartes busca livrar sua filosofia e as ciências de um idealismo absoluto solipsista (DESCARTES, AT IX-1, p. 14-15; GP 86.).

Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito? [...] Pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono (AT IX-1, p. 14-15; GP 86).

Ora, tanto o sonho como a vigília, colocam-nos em mundos onde a realidade é questionada, pois, ao acordar do sonho ou ao despertar da vigília, a pergunta é pelo mundo que nos foi apresentado de forma tão concreta, mas que na verdade, não passa de uma ilusão.

Se o meditador de fato não possui critérios para discernir o sono da vigília, e se a definição de sonho parece implicar que aquilo que é supostamente percebido não passa de uma ilusão, então pode ser o caso que a percepção do estado atual do corpo próprio seja um sonho e, portanto, corresponda a uma ilusão. Assim sendo, o argumento do sonho apresenta-se como uma razão suficiente para fazer o meditador duvidar sistematicamente de todas as suas percepções sensíveis, mesmo em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes (GAVA, 2012, p. 7).

Tanto o sonho quanto a vigília funcionam no interior do sujeito quando este está mergulhado numa certa realidade. As verdades que ali estão, o contexto narrativo e sua vivência são tão reais como o ato de seu despertar para o mundo fora do sonho/vigília.

Desse modo, com a clássica oposição entre sonho e a vigília Descartes formula um argumento original no qual mostra que é necessário termos a existência do mundo exterior para que se possa ter mínimas condições de classificar o que é sonho e o que é vigília. Assim, “[...] se as coisas reais só existissem na nossa imaginação, como as coisas possíveis, então não se poderia oferecer nenhuma razão da diferença existente entre o possível e o necessário, o sonho e a realidade (CHARLES, 2007, p. 30).

Já numa leitura do próprio argumento de Descartes, poderia ser então, de novamente o *cogito* ser manipulado por esse enganador, embusteiro trapaceiro, que faz o sonho e a vigília parecerem realidades vividas. Ora, tanto no sonho como na vigília, não temos uma certa conexão de desejos e perspectivas que se misturam entre o real e o ideal não concreto, mas que almeja ser real? Ou, então, algumas ideias que surgem sem qualquer ligação, mas estão ali, de certa maneira fazem parte da pessoa. Todo esse jogo dialético, de real e irreal, sonho e vigília, verdade e mentira, não justificariam uma própria dúvida sobre a existência do homem? Ora, Descartes livra o *cogito* da ideia de um trapaceiro pela certeza de um Deus bondoso. Assim, temos, como premissa a existência do “eu penso” como verdade (AT IX-1, p. 17-18; GP, p. 88). Para entendermos melhor, vamos seguir a argumentação do filósofo:

suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e, se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo (DESCARTES, AT IX-1, p. 17-18; GP, p. 88).

Na trajetória da *Primeira Meditação*, Descartes encontra razões para duvidar de suas crenças, assim pensa sua dúvida hiperbólica colocando em xeque seus conhecimentos baseados numa ilusão sensória, no sonho, na possibilidade de um Gênio maligno, assim como na ideia de um Deus sendo seu próprio enganador (BECK, 1953, p. 212; MARKIE, 1992, p. 140; GAVA, 2012, p. 8-9). Com o fim de sua dúvida por estar sendo enganado pelo Gênio maligno, coloca Descartes em uma nova descoberta, pois de sua suspeita pelos argumentos céticos da *Primeira Meditação* a *Segunda Meditação* em sua formulação de dúvidas e suspensão de verdades, Descartes descobre sua existência que será imune até mesmo ao ceticismo mais radical (WILSON, 1999, p. 1; FRANKFURT, 1966, p. 329; GAVA, 2012, p. 9-10).

Podemos pensar na descoberta de Descartes pela seguinte frase: “*Cogito ergo sum*”. A ideia disso segue a verdade que se descobre quando o meditador pensa ser alguma coisa. Portanto, “não há dúvida de que sou porque ele me engana; e por mais que ele me engane, nunca poderá fazer que eu seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (1991, p. XVIII). Ora, “o verbo “ser” é tomado de modo absoluto e não como cópula: “sou, existo”” (RICOEUR, 1991, p. XVIII).

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (AT IX-1, p. 19; GP, p. 92).

Essa reflexão nos conduz à verdade do *cogito*, pois se primeiramente havia uma atenção nos objetos externos e no pensamento, depois na consciência, agora, podemos ver Descartes voltando sua descoberta para a morada do sujeito: “sou algo que pensa” (AT IX-1, p. 19; GP, p. 91; BECK, 1953, p. 214).

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa (AT IX-1, p. 19; GP, p. 91).

Para Gava (2012, p. 11), o Gênio maligno possibilitou que o filósofo construísse sua base filosófica sólida para sua maior descoberta: ser um sujeito que pensa.

[...] Descartes retoma a hipótese do Gênio Maligno, e então faz mais dois enunciados: (i) “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana”, e (ii) “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”. Para ser enganada, uma pessoa deve acreditar ou pensar algo erroneamente. Em “(i)” está sendo afirmado que se o meditador acredita ou pensa algo erroneamente, então ele existe. No caso especial da crença de que existe, o meditador seria enganado somente se ele acreditasse em “Eu existo” enquanto isso fosse falso – ou seja, enquanto ele é inexistente. Em “(ii)”, contudo, está sendo afirmado que a ocorrência desta situação é logicamente impossível. Nem mesmo um Gênio Maligno poderia fazer com que o meditador acreditasse erroneamente que ele existe, pois ele não pode estar enganado sem existir.

Com relação ao sentido da dúvida, temos a pergunta pelo “quem”, ligada ao questionamento de quem indaga, ou pela questão “quem duvida?”. Essa pergunta toma um novo 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, 1991, p. XVIII-XIX; SILVA, 2017, p. 20).

A resposta pelo “eu sou, eu existo”, 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, uma inteligência ou um entendimento, quem sabe sou vocábulos, cuja sua significação me era desconhecida pela minha própria ignorância (RICOEUR, 1991, XIX). Assim, com a pergunta “o quê?”, “fomos arrastados para uma pesquisa predicativa, referente àquilo que “pertence a esse conhecimento que tenho de mim mesmo”” (RICOEUR, 1991, p. XIX). Nesse ponto, “o “eu” perde definitivamente toda e qualquer determinação singular ao se tornar pensamento, ou seja, entendimento” (RICOEUR, 1991, p. XIX; SILVA, 2017, p. 20-21).

Então, nas palavras de Landim (1994, p. 9-10), o que é esse ser que pensa? Como o meditador vai agora descobrir mais coisas a respeito desse ente chamado de *cogito*? Isto é, esse ser que pensa, que existe, quem é? quem é esse sujeito indubitavelmente verdadeiro que passou por toda a crise da verdade cartesiana e pela crítica cética? Segundo Descartes (AT IX-1, p. 19-20; GP, p. 92).

[...] não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e evidente do que todos que tive até agora.

Diante do avanço de suas investigações *a priori*, Descartes chega à seguinte conclusão:

nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: sob este aspecto preciso, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa, isto é, uma mente ou uma alma ou um intelecto ou uma razão [...]. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94).

Nesse processo de descoberta, Descartes extrai suas consequências, chegando à verdade de uma coisa que pensa. “[...] uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT IX-1, p. 22; GP 95). Contudo, o *cogito* não permanece na ordem de primeira verdade. Desse modo, 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, 1991, p. XIX-XXI).

O *cogito* enquanto verdade no pensamento de Descartes é colocado em uma posição de inferioridade, pois, o *cogito* permanece refém da construção de um Deus para que exista. Ou seja, para que seja possível um ser que pensa, Descartes precisou colocar o *cogito* na segunda esfera de importância sendo este dependente de um ser superior: Deus (1991, p. XX).

Ora, essa descoberta

[...] inverte a ordem da descoberta, ou *ordo cognoscendi*, que por si só, caso o *Cogito* fosse verdade primeira em todos os aspectos, deveria o eu a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos; e ela a inverte e, benefício de

outra ordem, a da “verdade da coisa”, ou *ordo essendi*: ordem sintética segundo a qual Deus, simples elo na primeira ordem, torna-se a primeira argola (RICOEUR, 1991, p. XX-XXI- itálico do autor).

As conseqüências dessa mudança de causa são reveladoras e delicadas, tendo em vista a perspectiva cartesiana, pois de uma verdade epistemológica o *cogito* passa à verdade segunda na escala de valores com a revelação desse ser superior. A ideia de infinito ou perfeição incomensurável é colocada ao *cogito* para mostrar-lhe sua finitude e imperfeição diante de uma verdade divina e então, assegura a fundação cartesiana de uma verdade epistemológica sobre o sujeito. Assim, a verdade por detrás do conhecimento do *cogito* só pode ser sustentada por uma verdade metafísica. Dessa destituição do *cogito* como primeira verdade, nos perguntamos pelo que restaria para o *cogito* com essa mudança na ordem de verdades? O que 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 a presença de sua própria ideia de infinito e de verdade.

O *cogito* desliza agora para o segundo plano das verdades, pois Deus existe enquanto causa primeira; mesmo que a ideia de uma substância esteja no “eu penso”, pela própria verdade do “eu” ser uma substância, como esse sujeito teria a capacidade de pensar em uma certa causa infinita e perfeita se essa ideia já não estivesse nele? E se essa ideia de infinito e perfeição existe no “eu”, certamente foi colocada por uma substância superior, uma causa primeira. Pela lógica construída a partir das *Meditações* de Descartes, entendemos que a noção de Deus, enquanto um ser superior e verdadeiro em todas as sabedorias, já se apresentam para o *cogito* como primeira verdade e garantia de sua existência. 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”, se apresenta como um percurso eterno de buscar sua certeza de existência em uma ideia de infinito, de onde, tem na imagem desse Deus, uma possibilidade de conservar a certeza desse eu enquanto um existente *cogito*.

Esta 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 no *cogito* uma marca de sua obra; essa marca impressa no “eu” é a vinculação entre as duas causas: a primeira infinita e perfeita e a segunda finita e imperfeita. Tal ideia de uma causa primeira 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. Nesse ponto das certezas do *cogito*, não é mais plausível pensá-lo longe da ideia de um ser infinito. E claro, uma vez tendo sido afastada a ideia de um embusteiro mentiroso, resta ao “eu” a verdade de sua existência e de um Deus verdadeiro, não mentiroso, que realmente ocupou o lugar da dúvida hiperbólica.

Tendo o *cogito* caído de sua primeira verdade, qual seria o resultado disso para a ordem da certeza no pensamento cartesiano? 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 Deus realmente existente que ocupou o lugar antes usado por esse possível enganador. A questão que ainda podemos 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 ainda pela constante certeza de permanência de estar atrelada a uma entidade infinita, postulada como ontologia primeira e infinita?

Para Ricoeur, o legado do “eu penso” deixado por Descartes ainda perdura e faz parte da própria história da filosofia, uma vez que nos encontramos em um grave problema acerca da possibilidade do *cogito* ou tenhamos o “eu penso” como um fundamento, embora seja uma verdade estéril à qual não se tenha possibilidade de uma formulação de conhecimento, ou então, que esse *cogito* seja uma ideia de perfeição do próprio “eu penso”, 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 (RICOEUR, 1991, p. XXI-XXIV).

A alternativa pós *cogito*, mesmo sendo uma verdade em segundo grau, foi levada a cabo como um dilema constante na filosofia pela posteridade de Descartes, tendo em diferentes campos de investigação autores cuja referência está pautada numa abordagem do sujeito cartesiano, mas, que por questão de foco em nossa tese não estaremos trabalhando tais autores nessa pesquisa.

Com a referência ao problema apresentado no *cogito*, ele não se encontra mais como verdade primeira que seria seguida por uma segunda, terceira, quarta verdade, mas sim, como ver que se torna fundamento a partir de uma substância infinita e perfeita. A ideia do *cogito*, por essa ótica, é 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. A pretensão do “eu penso” de ser o fundamento, é reincorporado em diferentes filosofias e ciências ao usarmos a primeira pessoa gramatical como detentora do conhecimento. Quando se usa a primeira pessoa na gramática (eu), perde-se a preocupação e o si mesmo de quem se fala, de quem se narra. Portanto, perdemos a pergunta por “*quem sou eu?*” (RICOEUR, 1991, p. XXII-XXIII). O “eu penso” deve despojar-se de toda e qualquer ressonância de pretensão a um conhecimento absoluto.

Sendo o *cogito* um polo de verdade inquestionável do sujeito, a problemática do si deverá então, analisar seu outro vetor acerca do sujeito da primeira pessoa para que possamos, com Ricoeur, observar a gravidade não apenas para a filosofia, mas para qualquer ciência ou conhecimento que venha a se manter numa postura de exaltação ou humilhação do *cogito*. O *cogito* humilhado ou o anti-*cogito*: esse quem sabe pode ser um nome emblemático, mas que mostra e conduz toda uma tradição ocidental de pensamento, que por vezes, se utilizou do *cogito* ou do anti-*cogito* para criar e elaborar sistemas de pensamento capazes de autorizar a defesa ou recusa do “eu”.

2.2. O anti-*cogito*

A destituição ou humilhação do *cogito* pode ser pensada, segundo Ricoeur (1990;1991, p. XXIV-XXV), pela ideia de um “eu” ficcional, que é um título emblemático de toda uma tradição filosófica, talvez menos durável que aquela do “eu penso”, mas, cuja virulência culmina com o pensamento de Nietzsche ao atacar a ideia de um *cogito*, mostrando que a mesma razão pela qual o *cogito* se tornou epistemologicamente absoluto é a que faz dele uma ilusão.

Para compreendermos a crítica nietzschiana dirigida ao “sujeito” cartesiano, é preciso esclarecermos um conceito cunhado por Nietzsche, a saber, a “*vontade de poder*” ou “*vontade de potência*”. Essa expressão surge na obra: *Assim falava Zaratustra* e se vincula a uma ligação íntima de uma comunidade de homens, onde havia certas regras, valores, isto é, uma moral, por assim dizer (NIETZSCHE, s/d, a). Dessa maneira, Bogéa (2010, p. 135) entende que vontade enquanto potência revela para o filósofo um espírito cultural de toda uma época. Esse espírito cultural se mostra como o primeiro momento do tomo I de *Vontade de Potência*.

Numa segunda discussão da mesma obra, capítulo intitulado como “da superação de si”, Nietzsche postula duas frentes ou dois momentos de um ataque aos intelectuais de sua época. Tais intelectuais, para o autor, são entendidos como os sábios insígnis. Essa mesma crítica se vincula a uma outra discussão, a saber, a de que a vida é um conceito do qual ainda não foi extraído o verdadeiro significado (NIETZSCHE, s/d, a). Então, vida para a filosofia nietzschiana não pode ser vista como apenas uma questão biológica ou um conceito filosófico, pois vida tem como sentido o buscar expandir-se, o tornar-se vitoriosa pelo esforço de ser cada vez mais um homem potente (MACHADO, 2001, p. 101). É daí que entendemos que, aos poucos, a obra de Zarathustra passa de um pensamento antropológico para uma filosofia da superação, isto é, um sistema epistemológico que mostra o processo da vida impulsionando o homem a se superar e resistir e assim, manter-se enquanto uma infinita vontade de sempre se superar mais (NIETZSCHE, s/d, a).

Pode-se ver pela reflexão de Nietzsche que, no mundo enquanto um campo de vontade de forças, não se faz necessário ter uma distinção entre coisas vivas e mortas, pois, tudo é um grande campo de batalha, onde homens lutam uns contra os outros, e o mesmo vale para os animais, plantas e demais seres vivos. Mas, por que essa luta e como ela se justifica? Segundo Nietzsche, tudo engloba uma força tentando tornar-se mais forte, isto é, a própria vida é vista como uma vontade querendo ser cada vez mais vontade de potência (NIETZSCHE, s/d, a, p. 264-265). Para Marton (1990), a questão de Nietzsche é apenas evidenciar que vontade enquanto potência não fique apenas numa luta de forças na esfera orgânica do mundo, mas que, passe a ser possível em qualquer forma de vida no mundo³⁴ (p. 50-51).

Inserida nessa mesma ideia defendida por Marton (1990), temos a defesa da mesma pela questão de Bogéa (2010) que diz haver uma necessidade no pensamento de Nietzsche de mostrar que a construção do sujeito, feita pela tradição ocidental, não passa de uma ilusão, isto é, na verdade o que existe é uma guerra entre seres vivos e não-vivos, cuja a única importância é a vontade de cada ser em tornar-se cada vez mais potente (p. 136).

Temos forças desejando poder, numa constante luta para se tornar uma potência ainda mais forte. É assim que Nietzsche busca mostrar que, em sua maneira de pensar, a potência

³⁴ Num sentido de força enquanto poder pela noção de potência, “[...] 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” (SILVA, 2017, p. 183).

surge como uma essência da força. Podemos, por assim dizer, falar que toda força é apenas uma extensão de vontade de potência (s/d, a, p. 264-266). Essa força, enquanto uma vontade de ser potência, é única e inevitável. Cabe a todo e qualquer ser no mundo, segundo o filósofo, supera qualquer outra forma de poder existente, seja ele no campo da psicologia, da espiritualidade, da física ou até mesmo da filosofia (BOGÉA, 2010), cujas forças, buscam sempre um avanço, seja pela luta constante entre seus inimigos ou mesmo entre si mesmas. O importante é que seja cada vez mais uma força que avance seus limites e seus domínios, tendo assim, mais poder de si mesma e dos outros. Na visão de Nietzsche, toda força sempre busca aspirar a se tornar senhora de seu senhor, ou seja, o desejo é de dominação sem qualquer obstáculo que possa mostrar ser uma dificuldade ou mesmo um ponto de fraqueza para sua expansão (NIETZSCHE, s/d, a, p. 262-263).

Existe, além dessa luta de forças entre si, um aspecto diferente e interessante que Nietzsche elenca. Para ele, as forças que constantemente estão travando lutas no intuito de conseguirem mais poder e mais território, quando chocadas com outras forças que aspiram às mesmas ambições de poder e juntas percebem semelhanças nas buscas, montam, então, uma certa comunidade homogênea de interesses e, assim podem expandir suas forças em conjunto até o momento de brigarem entre si mesmas pela sede de poder (NIETZSCHE, s/d, a, p. 262).

Como se percebe pelo contexto, essa luta de forças pelo domínio e pela potência é próxima do que chamamos de homens, uns lutando contra os outros. Em certo sentido, a referida luta revela as alianças que homens e países fazem para destruírem e explorarem uns aos outros em prol de sua força e de sua riqueza. Mas é preciso reconhecer que a problematização nietzschiana vai além disso, pois possibilita mostrar que essa luta não se passa apenas no campo de homens e nações, mas também no âmbito de organismos internos ao sujeito e mesmo na natureza como um todo. Ela mostra também a presença do “nada” no ser humano, pois este nem mesmo possui uma identidade (NIETZSCHE, s/d, a, p. 262).

Tendo em vista essa, por assim dizer, destituição do sujeito e de sua identidade do homem, Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros pensadores do Ocidente a mostrar que o *cogito* sofre um abalo notável. Pela hermenêutica nietzschiana, podemos dizer que esse *cogito* e essa identidade pessoal ocidentais não passam de uma ficção muito bem construída e sustentada por uma crença (NIETZSCHE, s/d, a, p. 262-265). Nessa perspectiva, a interrogação de Nietzsche ainda se mantém em pé, apontando para a luta de interesses em diversos polos, por uma vontade sempre querendo ser a maior potência nesse campo de luta sem fim.

Nesse sentido, o conflito entre forças que tentam sempre buscar uma potência ainda maior para se manterem no poder, não possui fim, e visa exclusivamente uma continuação circular dessa potência (BOGÉA, 2010, p. 137-138). Mas, perguntamos: não haveria um limite para tal conflito? Segundo o filósofo, esse limite é a divisa do mundo, pois a luta de forças acontece em todo o terreno mundano, desde o que é vivo até o que se mantém enquanto uma coisa morta, isto é, entre tudo que seja orgânico e inorgânico; nesse sentido, tudo que temos são forças buscando a sobrevivência em um mundo cruel e sem regras éticas, onde o único objetivo é sobreviver e para isso, vale tudo! (NIETZSCHE, s/d, a, p. 263).

Vontade de potência em Nietzsche se compreende como um devir no qual as forças lutam entre si infindavelmente, aspirando sobreviver e dominar umas sobre as outras. O mundo pode ser entendido, na perspectiva nietzschiana, como uma ação vinculada a um devir (NIETZSCHE, s/d, a, p. 260), onde a vontade presente nas coisas vivas e não-vivas busca constantemente mais poder (NIETZSCHE, s/d, a, p. 307). Podemos dizer que, segundo Nietzsche, o devir é a própria vontade de potência se realizando no mundo (s/d, a, p. 307).

Esse mundo não é apenas um lugar calmo que toda uma tradição filosófica entendeu como ambiente harmônico; tudo o que existe no mundo, existe enquanto capacidade e força de expandir-se enquanto poder [...] (BOGÉA, 2010, p. 137). Ora, se o mundo e tudo que há nele é basicamente um lugar de batalha por vontades que buscam cada vez mais poder, então como justificar a noção de pessoa ou de identidade pessoal numa querela como essa? Seria possível a existência do *cogito* cartesiano enquanto conhecimento e modelo de toda uma tradição ocidental filosófica? O sujeito que se descobre sendo um “eu penso” existe de fato ou não passa de uma força que pode ser engolida por outra força?

Para Nietzsche, a questão do *cogito* não passa de uma doce ilusão necessária que serviu bem, pois fez a humanidade acreditar que era capaz de pensar que de fato era alguma coisa que pensa (NIETZSCHE, s/d, a, p. 240-243). Nietzsche entende que o mundo é mantido pela luta sem fim de forças que almejam vontades, isto é, uma força está sempre em busca de ser um dominador, um poder maior ainda para que possa se manter no topo. A noção de identidade pessoal ou mesmo de *cogito* quando defendida pela vertente cartesiana e todos os pós Descartes, buscam cada um ao seu modo, uma defesa desse sujeito enquanto autossuficiente pela ciência ou pela epistemologia. Segundo Nietzsche, quando Descartes crê ter encontrado um ponto seguro para apoiar a sua filosofia das críticas céticas e, assim, construir seu sólido fundamento para a matemática e as demais ciências, nada mais foi do que uma busca inocente por uma fundação ficcional, pois nem mesmo o “eu” é passível de existência, quanto mais a ideia de que

essa ilusão com o nome de “eu” poderia vir a pensar (NIETZSCHE, s/d, a, p. 243).

Em Descartes temos, na figura do “eu”, um poder de fundação, sendo que alguém que se reconhece como um “sujeito” pensante possui uma identidade enquanto possibilidade de ser uma verdade. No entanto, Nietzsche procurou destituir esse *cogito* que afirma uma identidade pessoal ou “sujeito” pensante. Não resta ao “eu” nem mesmo um lugar seguro, pois ele pode ser questionado radicalmente por uma enorme força que lhe rouba a pretensão de verdade. Dessa forma, o assombroso mundo de Nietzsche desmorona a construção epistemológica do *cogito*, mostrando sua fragilidade perante uma ideia de que tudo o que este cogito pensa não passa de uma ilusão (NIETZSCHE, s/d, a, p. 242-243).

Deste modo, Nietzsche não apenas denuncia o *cogito* enquanto um sujeito de verdade e de certezas, mas também a ciência, afirmando que, em sua pretensão epistemológica impera o erro e uma certa ilusão de ótica no seu procedimento. Por quê? Porque “[...] a unidade subjetiva tomada como identidade (sujeito) passa a ser ‘causa’ das ‘ações’ (ZATERKA, 1996, p. 86). Então, em cada juízo realizado pelo sujeito está ocultado a crença ou fé, total no sujeito enquanto predicado, ou na sua causa e efeito e, nesse sentido, se esconde a ideia pela qual se acredita que em cada ação, há causa de um agente por trás, responsável pelo ato. Todo esse contexto se mostra frágil, pois toda a crença na causa e no efeito está fundamentada num sujeito da verdade enquanto primeiro pessoal gramatical “eu” e, sendo assim, ela não passa de uma fé ingênua de acreditar que existem sujeitos por trás de uma ação (ZATERKA, 1996, p. 86).

A própria noção de fundamento de sujeitos segue a seguinte linha de pensamento: “[...] o conceito de substância é a consequência de um modelo gramatical: a relação sujeito/objeto” (ZATERKA, 1996, p. 86). Dessa forma, a gramática das línguas “[...] está impregnada de pressupostos metafísicos – sujeito, objeto, predicado etc. – e, portanto, é um resquício de Deus” (ZATERKA, 1996, p. 86). Nesse sentido, Nietzsche aponta para a necessidade de deixarmos a linguagem tal como a conhecemos, no caso a língua ocidental europeia, a fim de a “destruirmos”. Como? Negando a moral que ela representa, sua dependência de um Deus que é revelado por essa gramática. Essa mesma linguagem está na base do sujeito ocidental tido como substância, como um sujeito *cogito* (NIETZSCHE, s/d, b; ZATERKA, 1996).

Esse esforço para pensar o sujeito a partir da linguagem e de sua bagagem cultural, principalmente de uma tradição do *cogito* e da metafísica, quer mostrar que cada ação, cada movimento ou “pensamento” são acontecimentos inevitáveis em uma determinada situação espaço-temporal, questionando desta sorte a ideia de um “sujeito racional” por trás de uma ação.

Nesse caso, não se escolhe de fato aquilo que se faz, não há um sujeito moral de imputação, tampouco um “eu” capaz de narrar suas ações em um determinado 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 (NIETZSCHE, s/d, a, p. 243).

O “sujeito” não existe no mundo enquanto um ser livre e capaz de tomar decisões que realmente sejam suas, ou ainda, não está dotado de uma identidade, nem é de fato aquele que pensa ser. O que resta então ao *cogito* num mundo onde suas certezas e seu conhecimento desapareceram como um bom sonho do qual se acordou de repente? Para o “eu”, resta apenas a aceitação de que suas ações e convicções que não passam de uma ilusão de que servem ao propósito do mundo (NIETZSCHE, s/d a, p. 243). A questão é, portanto, a seguinte: se não temos “sujeito” no procedimento de uma ação, também não teremos um *cogito* enquanto razão.

O *cogito*, enquanto uma ficção, é compreendido em Nietzsche como um frágil pensamento que, para Descartes e para toda uma tradição, possuía um valor epistemológico central. No exercício realizado por Nietzsche para desmoralizar a certeza do *cogito*, o “eu” aparece não como inerente ao *cogito*, mas como uma interpretação de maneira causal (RICOEUR, 1991, p. XXV-XXVII). O “eu penso” nada mais é do que uma ficção (ilusão). Por outro lado, Nietzsche concorda que haja pensamento e que seria redundante dizer o contrário, pois sem conhecimento até mesmo sua teoria sofreria represálias. Para Nietzsche, não é possível haver “sujeito pensante” por trás das ações e realizações, não se pode falar de identidade pessoal nem de qualquer estatuto de sujeito ou de pessoa. Tudo isto é colocado em xeque pela hipótese nietzschiana de mundo ficcional (s/d, b, p. 32).

A crítica a Descartes consiste em desacreditar que existe a possibilidade de um “eu” realizar o pensamento. É ingenuidade falar de introspecção, deixar-se conduzir por uma ideia falível de imediatas certezas como o “eu penso” (NIETZSCHE, s/d, b, p. 32). Contudo, se nem mesmo as ações são de autoria do “eu”, como podemos ter pensamentos sobre coisas que são próprias do dia a dia do sujeito pensante? Ou ainda, tudo não passaria de uma falsa ideia de que existo? Se, na perspectiva cartesiana, o pensamento, as ações e toda a constituição do sujeito são de autoria única do *cogito*, para Nietzsche, ao contrário, os pensamentos “vêm e vão, às vezes ficam mais do que gostaríamos, às vezes passam quando não queríamos que passassem” (BOGÉA, 2010, p. 138), e assim, mostram que não passam de uma ficção necessária para a sobrevivência do homem, sem revelar nenhuma verdade sobre a autenticidade do “eu” (NIETZSCHE, s/d, b, p. 33).

Uma outra maneira de Nietzsche diluir a noção do “eu penso” é esta: um pensamento não pode ser obra do *cogito*, pois esse não controla o pensar, nem mesmo consegue evitar que se tenha o pensamento X ou Y. O pensamento vem quando menos se espera, partindo do mesmo modo. Daí poder-se dizer que, segundo Nietzsche, é errôneo acreditar que o sujeito está no controle de querer ou não querer tal pensamento (NIETZSCHE, s/d, b, p. 33).

Do mesmo modo, vale lembrar que o ato de relacionar um agente a uma ação se deve a um hábito cotidiano de nossa gramática, pois pensar seria uma ação que pressupõe um “sujeito” operando em tal exercício reflexivo mental. No entanto, para Nietzsche, a gramática apenas atua como um reforço para enganar o “eu” fazendo-o acreditar que é ele o responsável pela legitimidade de sua ação. O que Nietzsche propõe com isso é a originalidade da existência do anti-*cogito*, entendendo que se trata de uma ilusão necessária ou uma crença, a saber, a de que o sujeito age no ato de linguagem, e mesmo em outras atividades (NIETZSCHE, s/d, b, p. 33).

Para Nietzsche, é importante “desconstruir” a noção de *cogito* devido justamente a sua presença marcante na filosofia ocidental moderna. Não se trata apenas de destruir a fórmula do *cogito*, mas de apresentar as razões pelas quais tal fórmula, desde seu nascimento, não logrou o êxito desejado. Ou seja, o “eu penso” é tão falível quanto a ideia de liberdade, de dignidade, e mesmo de identidade substancial, pois, no mundo, o que de fato existe são forças que buscam controlar e dominar, ou ainda, que sempre estão em busca de novas conquistas para serem mais potentes ainda (NIETZSCHE, s/d, a, p. 233-234).

Deste modo, não existe um “eu”, muito menos a ideia de epistemologia. 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 maiores do que somos (NIETZSCHE, s/d, a, p. 233). O cenário seria uma rebelião onde estamos a todo momento tentando sobreviver, lutando contra outras forças e contra nós mesmos, a fim de expandir nossa força, escravizar outras vontades de poder, estabelecer nosso império. O resultado parcial dessas batalhas é trazido à nossa consciência de uma forma fictícia (NIETZSCHE, s/d, a, p. 238).

Nesta luta, “o sistema nervoso possui um domínio muito mais extenso: o mundo da consciência é-lhe acrescentado” (BOGÉA, 2010, p. 140-141). O “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, pois há o desejo de ser algo ou um substrato. No entanto, a suposta “igualdade” e os “estados iguais” não impedem que sejamos uma ficção. Por quê? Porque a “igualdade” e os “estados iguais” são, no fundo, criações imaginativas (BOGÉA, 2010, p. 141).

Temos, assim, uma discussão de caráter antropológico, que aponta para uma superação do próprio homem, inaugurando mais um ataque à cultura ocidental: Deus está morto ou, simplesmente, morreu! (NIETZSCHE, s/d, a). Tal ataque marca não apenas a mudança do homem e do mundo de valores que o circunda, mas também a caracterização de sua filosofia como uma investigação que termina suspeitando da verdade e da realidade que o sujeito acredita possuir. Conceitos tais como o “[...] Belo, Bem, Verdadeiro [...]” (ZATERKA, 1996, p. 83) são denunciados pelo filósofo como ilusões e antropomorfismos, presentes na cultura, na moral e nas palavras: “Deveis permanecer fiéis à nossa terra!” (NIETZSCHE, s/d, a). Eis uma filosofia que deseja habitar um mundo sem metafísica, sem idolatria, sem uma moral que termina por escravizar os homens (ZATERKA, 1996, p.3-4). A Potência coloca o sujeito na estrada da peregrinação. Esse sujeito busca, a cada passo, uma mudança, almeja ser, tornar-se mais forte e resistente, dando continuidade à busca por mais poder, por mais potência (NIETZSCHE, s/d, a).

Em outra de suas obras fundamentais, intitulada *Para além de Bem e do Mal*, Nietzsche afirma que a vontade, enquanto potência, não pode ser pensada apenas como uma noção humana, pois, em cada ser vivo no mundo, e mesmo em qualquer molécula de água, existe a possibilidade de uma verdadeira guerra invisível entre um ser (ou coisa) que busca superar-se diante de outro ser, a fim de se tornar mais forte e melhor. Nas palavras do filósofo: “o mundo possui um caráter inteligente, ou seja, é definido e determinado pela sua capacidade de estar a todo momento se tornando vontade e potência” (NIETZSCHE, s/d, b, p. 54).

Em *Para além do bem e do mal* há uma enfática tese acerca do estatuto do sujeito: este não passa de ficções. Como, no entanto, justificar tal ideia de ser humano tendo por uma ontologia uma ficção? Dizer que se trata de mera ilusão seria suficiente? E, se realmente for preciso falar de ficções, como justificar esta tese? Que sentido teria para a vida humana e para a identidade pessoal falar de um ser que nem mesmo existe realmente, tal como se pensa? Da mesma forma que os ataques contra a noção de sujeito, Nietzsche formula a ideia de que é a partir da falsidade de um juízo que a linguagem trabalha como um certo estranhamento no que se refere a pessoa (NIETZSCHE, s/d, b). Os juízos são, no fundo, uma espécie de exigências fisiológicas (ZATERKA, 1996).

Ora, “[...] acreditar na lógica, nos átomos, nos números, no sujeito, na substância, na linguagem não é acreditar no mais verdadeiro, e sim no que é mais útil para a vida (ZATERKA, 1996, p. 89). E ainda, “[...] não podemos imaginar uma estrutura que pretende captar o em si das coisas baseada no fluxo permanente; a vida, a perspectiva humana necessita criar estas ficções” (ZATERKA, 1996, p. 89). Por conseguinte, “[...] com o mundo do ser, portanto da identidade, o homem cria as ‘ficções regulativas’ sempre com propósitos práticos” (ZATERKA, 1996, p. 89-90).

Eis que a filosofia de Nietzsche procura fazer ruir o teto da certeza obtida pelo *cogito*. Ela se compreende como crítica capaz de desmascarar tantas formas de moralismos equivocados, de verdades estéreis. Filosofia que procura destituir o estatuto identitário do sujeito, tanto no plano pessoal como no plano de sua identidade narrativa. Isso vale, também, para a alçada da comunidade, dos Estados e das culturas.

Segundo Zaterka, todos aqueles que buscam captar o em si das coisas, “[...] conservam determinadas formas de vida. Podemos dizer que as ficções – constructos úteis – estão a serviço de uma força fundamental: a autopreservação” (1996, p. 90) do homem. Assim, o sujeito ou animal humano que procura a verdade num mundo que não se contradiz, que não muda e que não sofre é um sujeito que deseja permanecer o mesmo, termina caindo nas ilusões sobre o mundo e sobre si mesmo (NIETZSCHE, s/d, a; b; ZATERKA, 1996, p. 90).

Diante de um mundo que não pode mais ser visto como permanência e como verdade, que é pensado a partir do sofrimento, da dor, das mudanças, das diferentes estações e, conseqüentemente, mundo que implica uma verdade mutável, uma vez que a mudança é vital para a vida humana, Nietzsche esboça sua tese acerca de um si mesmo fictício, isto é, do si mesmo em sentido cartesiano, dominado pelo modelo de ciência que se mantém desde Copérnico, até a ciência moderna, até a filosofia da primeira pessoa gramatical. Nesse sentido, estamos falando, com Nietzsche, que há outra maneira de se dizer que a filosofia se mantém em sua busca de verdade. Em vez de uma verdade metafísica, ou mesmo científica, enquanto pura certeza, é possível falar de uma filosofia atravessada, e constantemente em busca, de uma nova razão pela qual criticar suas pretensões teóricas (STACK, 1980, p. 33-57; ZATERKA, 1996).

Esse novo olhar filosófico que Nietzsche direciona à sua cultura e à história da sociedade moderna (e não apenas à história da filosofia), manifesta, no fundo, a atitude de alguém que sabe “uma coisa em si”. E esta é, precisamente, a tensão paradoxal que atravessa a filosofia

nietzschiana, pois agora é o mundo aparente, ele próprio, que surge como um mundo real e ideal, um universo que poderia ser pensado a partir de verdades sem moralidade e sem o apoio de um telhado metafísico, ou ainda, trata-se de um mundo onde a vontade potência se desenrola. Tal mundo surge como um caos! Neste caso, as ilusões do sujeito são efetividades de um mundo onde o si mesmo se encontra não no estado de verdade, mas sim no de autoaprendizado (STACK, 1980).

Se não é possível chegar ao *cogito* pelo seu fundamento epistemológico de nascimento, como pensava Descartes, e se nem mesmo lhe resta a possibilidade de “estados iguais”, que possibilitam a identificação de um sujeito com outros, então o ataque de Nietzsche à tradição do *cogito* não é apenas o ato de negar o sujeito ou o conhecimento, pelo qual ele se apresenta em primeira pessoa gramatical na figura do “eu posso”, mas trata-se da recusa de qualquer possibilidade de pensamento e reflexão apoiada não apenas no *cogito*, mas também na identidade pessoal e cultural que este mesmo *cogito* representou e pela qual ainda se ainda mantém (RICOEUR, 1991, p. XXVI-XXIX).

Nietzsche pensa o mundo como um caos. Esta vigência da guerra refere-se um conflito sem fim, trazendo, para o problema da identidade do *cogito* e de seu estatuto, um verdadeiro problema. A ilusão do *cogito* coloca como ilusão o entendimento e a preocupação pelo *Quem?* do “eu penso”. Segundo o filósofo, o homem nada mais é do que um animal que prospera somente nas guerras pelo poder e pelo seu domínio (NIETZSCHE, s/d, a, p. 238). Parte-se do pressuposto de que manter o homem na ilusão de pensar que é “alguém que pensa” foi necessário para sua própria existência, ou seja, há nos homens uma necessidade quase lógica de falsificação do conhecimento, de acreditar na ideia de que é possível ter conhecimento. Isto seria uma forma de ilusoriamente pensar sermos os donos de algo que não é nosso. A falsificação do mundo pela ideia de que se é um sujeito pensante é uma maneira útil que o próprio mundo encontra de fazer que o homem exista e possa ir paulatinamente aumentando sua força, nesse mesmo mundo (NIETZSCHE, s/d, a, p. 273). Nessa perspectiva, seria possível perguntar se o homem não passa de uma ilusão que apenas existe pela determinação do próprio mundo. Seria o caso de se dizer que as ações humanas não possuem nenhuma influência de vontade ou de liberdade, na medida em que são realizadas? A humanidade segundo Nietzsche estaria impedida de conhecer racionalmente ou de possuir razão? É certo dizer que tudo, ao final das contas, não passa de uma ilusão? (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Como responder a tais questões, uma vez que a crise do *cogito*, em vez de conduzi-lo a outro campo, apenas o nega por completo? Segundo Ricoeur, o que Nietzsche faz não deixa de

ser um exercício de dúvida hiperbólica, só que desta vez conduzido a outro extremo, muito diferente do almejado por Descartes. Nietzsche entende que sua dúvida é maior do que a de Descartes. Ele aspira a “duvidar melhor que Descartes”. Todavia, ao entender que sua reflexão é um exercício de dúvida, defende seriamente a hipótese de que o sujeito é apenas multiplicidade (RICOEUR, 1991, p. XXIX). Ao colocar o sujeito como múltiplo, Nietzsche, está falando de sujeitos em luta uns contra os outros, mostrando que sua tese se fundamenta a partir da noção de ficção identitária do si, ou seja, de que não existe possibilidade de conhecimento, muito menos estatuto de identidade (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

O si mesmo, no sentido de Paul Ricoeur, é um meio-termo entre sujeito enaltecido e sujeito fictício (humilhado): ele é pensando do ponto de vista de uma hermenêutica na qual sua atestação faz dele um *si* capaz de se manter longe da apologia do *cogito* e do anti-*cogito*. Portanto, é pela interrogação do *si* que sua identidade pessoal será salvaguardada. Como? A constante interrogação sobre si mesmo (sobre o *Quem?*), é uma atitude que o faz voltar-se para seu próprio estatuto de “ente”.

Entender o percurso e a preocupação de Nietzsche em desmoralizar e soterrar o *cogito* não deixa de ser uma maneira de realizar uma suspensão, ou seja, uma reflexão profunda sobre a filosofia e a ciência, enquanto formas de conhecimento racional. Seriam elas bases sólidas para se recolocar os problemas éticos e os desafios de nosso mundo? Ricoeur defende que, em certa medida, a crítica de Nietzsche é realmente um processo filosófico importante, uma vez que faz o sujeito pensar sobre sua real condição de existência. No entanto, não pode concordar e nem aceitar uma hipótese que coloque o homem no mesmo destino de uma ficção sem qualquer lugar razoável na ordem das razões e das certezas (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX). Vejamos como isso se dá.

A tradição do *cogito* se manteve bastante forte e buscou estabelecer uma raiz no pensamento filosófico, visando especialmente uma universalidade no sentido de conhecimento de base sólida, como propunha Descartes com o “eu penso”. Na perspectiva de Nietzsche, ao contrário, o confronto entre sujeito enaltecido e sujeito subjugado mostra que é graças ao apoio na linguagem que a ciência filosófica se realiza supostamente como base segura. Em *O curso de retórica* (inverno de 1872-1873), Nietzsche propõe que os tropos (metáfora, sinédoque, metonímia) não constituem um discurso de direito literal, pois são inerentes ao funcionamento da linguagem no sentido mais primitivo. A importância dessa distinção está em ver que toda a instituição linguística nada mais é do que um dicionário fictício. A metáfora parece ser privilegiada entre os diferentes modelos de tropos, mas é a metonímia que mais se diferencia,

pois mesmo na mudança de uma palavra por outra não há perda de seu sentido, ou seja, o sentido não é por assim dizer eclipsado. Nietzsche acredita que seja o mesmo efeito para o “eu” cartesiano, pois se trata do mesmo mecanismo sofista que dissimula a verdade do *cogito* (cf: NIETZSCHE, 1969).

Segundo Nietzsche, a dissimulação presente na linguagem é bem clara: toda e qualquer linguagem trabalha com a figuração e não com a verdade, ou seja, lida com uma vida que não existe enquanto real (RICOEUR, 1990, p. 23). Nesse sentido, em *Verdade e mentira no sentido extramoral* (verão de 1873), a vontade enquanto potência é o que permite “desconstruir” a noção de um *cogito* fundador. O conhecimento e o próprio estatuto da identidade não passam de uma ilusão, uma falsa ideia do que sejam o mundo, as coisas e o homem, vale dizer, não passa de uma *Vorstellung* (representação) (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Em que sentido é possível afirmar que a certeza sobre o “eu penso”, “eu existo” (Descartes) constitui uma ideia representativa para a filosofia de Nietzsche? Ora, nós nos empenhamos em mostrar a defesa nietzschiana de um sujeito caracterizado pela ilusão e pela vontade de potência. Ocorre que, em Descartes tanto quanto em Nietzsche, há duas maneiras de ver o *cogito*, cada qual tendo ainda como fio condutor uma ideia de sujeito moderno. Enquanto Descartes se perguntava pela existência das coisas e de si mesmo numa indistinção de sonho e vigília, Nietzsche procede pela mesma inquietação que se apresenta como mais hiperbólica ainda, pois o mundo para ele está entre o que é verdade e o que é mentira (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Quando Descartes assegura a noção de sujeito pela causa primeira e perfeita, entende-se que a questão do conhecimento, assim como da verdade das coisas, é protegida pela descoberta desse sujeito que pensa e que, logo, existe. No entanto, Nietzsche faz ver que, em Descartes, há um enigmático mundo onde a verdade de si mesmo e das coisas, assim como da matemática e das línguas, não passam de ficção. Se é assim, Nietzsche se reconhece como sendo mais maligno que o próprio embusteiro que Descartes acreditava existir (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Nietzsche realiza uma espécie de redução tropológica, a fim de desmontar qualquer forma de verdade oriunda do *cogito* e da tradição que ele representa. Não podemos ser ingênuos a ponto de dizer que Nietzsche se prende exclusivamente a uma crítica a Descartes e a sua fórmula do “eu penso, logo existo”, pois a problemática do anti-*cogito* é apenas um aspecto do discurso desenvolvido em alguns fragmentos como o *Nachlass* de 1882 e 1884 e em alguns

outros textos completos (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

A despeito dos aforismos apontando para a destruição do *cogito* enquanto resposta absoluta, podemos ver também uma espécie de constelação que existe no mundo interior, mostrando a fragilidade da verdade do “eu”: tudo para Nietzsche, do início ao fim, esquematizado e interpretado na constituição do sujeito, não passa de um processo real da percepção interna, isto é, de um encadeamento causal necessário, entre pensamentos e emoções, paixões e cobiças, como o mesmo entre a relação de sujeito e objeto. Esse esquema conceitual, que se apresenta à primeira vista como algo inteligível e coerente, termina se mostrando como pura ficção (NIETZSCHE, s/d, a, p. 270-273; RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Para Ricoeur (RICOEUR, 1991), esse ataque de Nietzsche não representa apenas a queda do *cogito*, mas também a eliminação de todo o positivismo e sua pretensão de ciência segura. Onde se diz que existem fatos, o filósofo afirma que não existem enquanto fatos, mas como interpretações de fatos. Pois os fatos não existem com coerência. Tudo não passa de uma ideia imaginativa específica e necessária para se fazer pensar que o homem existe enquanto ser autêntico (NIETZSCHE, s/d, a, p. 273).

No mundo, nunca se encontram fatos, tal como a criatura ingênua que é o homem pensa existir. A ideia de causalidade escapa à compreensão do sujeito. Este acredita que existe uma conexão entre prazer e causa, entre pensamento e ação, e esta talvez seja a maior e mais grosseira inocência humana. O pensamento não passa de uma ficção completamente arbitrária, um arranjo artificial de uso específico aos fins da compreensibilidade. Nesse jogo de forças, o espírito acredita estar no comando. Espírito como concepção vaga, que se ilude ao acreditar que existe alguma coisa que pensa. Pode-se dizer que algo notável acontece, pois essa “coisa que pensa pensar”, acredita realmente que é algo além de uma causa necessária nesse campo de forças. Mas, assim propõe Nietzsche, nada existe além de força e vontade, sendo esse o jogo do mundo verdadeiro e real, onde não existe sujeito e nem mesmo um “eu”, ou ainda, não existe substrato e nem substância. Questiona-se, portanto, a capacidade de haver um ator por trás da ação (NIETZSCHE, 1977, p. 248). Podemos então dizer que, para Nietzsche, não há como se justificar a possibilidade do pensamento ou o estatuto de um “eu”, mesmo que esse seja histórico e esteja enraizado num mundo cultural e interpretativo. Para ele, o pensamento, assim como o problema identitário do si mesmo, não passam de uma ficção que acredita ser ator de atos de pensamento (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

A pergunta que propomos, agora, é esta: uma vez que é possível duvidar do próprio

cogito e de sua pretensão de certeza, teríamos de fechar totalmente as portas para se considerar a manutenção da pessoa a partir da questão sobre o *quem?* de uma ação? Ora, Ricoeur não busca exaltar o sujeito das *Meditações* e nem mesmo destituí-lo até sua subordinação pela ideia de um anti-*cogito*. Que Nietzsche entenda o sujeito enquanto multiplicidade e relação de forças e vontade de potência, isso podemos ter percebido com o andar dessa narrativa. No entanto, a filosofia pela qual a hermenêutica narrativa se refere ao si mesmo não deseja exaltar ou elogiar nenhum desses modelos de *cogito* (exaltado/humilhado), apenas procura salvar a questão da pessoa, tomada em sua dignidade ética e em sua vinculação com o mundo e seus valores, normas e culturas (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

Nesse sentido, caminhar para uma hermenêutica do si, nada mais evidencia do que uma separação em relação à tradição cartesiana de um sujeito pensado pela primeira pessoa gramatical “eu” e, por conseguinte, para um distanciamento em relação a este “eu”. Também se separa da tradição que o toma como força fictícia, e que faz dele uma realidade que existe em meio à exploração e à destituição dos outros, tendo como único objetivo sua sobrevivência. Tanto uma como a outra são filosofias que exageraram ao máximo a hipótese de uma dúvida hiperbólica no interior de suas análises, a ponto de uma pecar pelo exagero demasiado de sua ideia epistêmica, e a outra, pela redução sem limites e destituição de todas as categorias e qualidades do sujeito em si mesmo (RICOEUR, 1991, p. XXIV-XXX).

2.3 Rumo à hermenêutica do si-mesmo

A abordagem do sujeito com a qual nos deparamos até aqui oscilou entre exaltação e humilhação. No segundo caso, pode-se dizer que o “eu” é *átopos*, ou seja, sem um lugar assegurado no discurso. Por isso, nos perguntamos em que medida se pode dizer que a hermenêutica do *soi-même* (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, que consideramos a novidade do pensamento de Ricoeur, temos três níveis de caracterização: a) desvio da reflexão pela análise; b) dialética entre *ipseidade* e mesmidade; c) *ipseidade* e alteridade. Essas três características formam o fio condutor de nossa hermenêutica do si mesmo, pois, ao contrário das filosofias do sujeito

(exaltado e subjugado), que têm sua certeza por uma reivindicação de imediatos 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 o si (*soi*).

Esboçamos quatro subconjuntos 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, 1991, p. XXX-XXXI).

Com uma ênfase peculiar, tem-se o início 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 *Tempo e Narrativa III* (1985) cujo 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-mesmo, 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, na qual a questão da identidade narrativa se encontra, pois, pelo conceito de ação a narrativa encontra a *mímese*, recobrando assim, um amplo sentido de práxis que se tinha na filosofia aristotélica (RICOEUR, 1991, p. XXX-XXXI). 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*. Então, dizer si, não é dizer “eu”, pois, ao passo que o “eu” se opõe, por isso o si-mesmo é visado pela questão reflexiva e dialética com o outrem e com seus polos *idem* e *ipse*. Para toda uma tradição oriunda do “eu”, esse “eu penso” se coloca como verdade, ao contrário do “eu”, si mesmo é implicado reflexivamente cuja análise precede seu retorno para ele mesmo.

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). Esta dialética coroa as duas primeiras, pois em nenhum momento o outro é separado do regime do mesmo. 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” (RICOEUR, 1991, p. XXXI).

Numa 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 ricoeuriana se desvela, recusa a simplicidade de uma verdade tão somente pelo conhecimento, como orientou a filosofia cartesiana. Com isso, 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. Tendo essa preocupação acerca dos dois aspectos da atestação, examinaremos a reflexividade do si dentro de sua hermenêutica (RICOEUR, 1991, p. XXXII-XXXIII).

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? Todas essas maneiras de se perguntar pelo *quem?* são diferentes, porém, estão intimamente ligadas pela reflexividade do si. Dessa maneira, são modalidades do si se apresentar e se reconhecer como agente de tais ações/atos no mundo. O sujeito, como vimos em Descartes, Nietzsche e demais filósofos não pode mais ser pensado como “eu” ou *cogito*, nem anti-*cogito* (ficção ou ilusão), mas, como si-mesmo (*Si*). Pois, ser si e não “eu”, é recusar uma verdade imediata e ser indiretamente uma reflexividade articulada pelos diferentes desvios do mundo, dos signos e da cultura, da alteridade (RICOEUR, 1991, p. XXXIII-XXXIV).

A pergunta pelo *quem?* em seus desvios nos coloca no campo da historicidade do questionamento. A polissemia da pergunta do *quem?* apresenta-se como um método de conhecimento de si-mesmo. Em certo sentido, temos no decorrer dos Estudos ricoeurianos uma unidade do agir humano e, ao longo do texto, a noção de ação adquire autonomia com relação a sua concretude no problema que confere identidade a 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 si-mesmo e como este pode ser pensado como um *cogito brisé* (RICOEUR, 1991, p. XXXII-XXXIV).

Falar em um sentido do agir humano não consistiria tão somente em uma designação de

um sujeito falante? Ou então, no poder desse sujeito ser o autor de uma determinada ação? Ou na imputação moral de tal ação? Segundo Ricoeur, cada uma dessas respostas 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, 1991, p. XXXIV; 1983; 1985).

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 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. É justamente sobre o problema fragmentário do si mesmo e de suas diferentes maneiras de se apresentar na hermenêutica ricoeuriana, que o filósofo elabora no seu “Décimo Estudo” uma arguição sobre o caráter ontológico do si, isto é, uma orientação acerca da unidade analógica do agir humano e sobre a questão do ente do si mesmo. Entretanto, Ricoeur não deixa claro se sua teoria seria a defesa de uma ontologia ou apenas uma hermenêutica. Por essa questão em aberto, daremos o passo de mostrarmos com o andamento do texto esse sujeito atravessado pela alteridade, onde sua ontologia se torna autoconsciente num processo dialético da *ipseidade* (RICOEUR, 1991, p. XXXIV-XXXV).

Deste modo, 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 nos perguntamos 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. Ora, por tratarmos do agir humano que, na visão de Ricoeur é um “[...] *modo de ser* fundamental, a hermenêutica pode valer-se legitimamente de recursos das ontologias do passado que seriam, de algum modo despertados, liberados, regenerados em contato com ela” (1991, p. XXXVI).

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, reajustadas aqui pelas análises feitas por Ricoeur, no que concerne à sua hermenêutica do si-mesmo e a outrem. Trata-se de 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. Vale ressaltarmos que essa ontologia do ser enquanto potência está vinculada a uma tradição do ser pela figura cartesiana da *cogito*, enquanto a ontologia do si mesmo se realiza a partir do mundo da cultura enquanto uma alteridade (RICOEUR, 1991, p. XXXVI).

A polissemia do outro, pensada graças a uma ontologia do agir humano capaz de levar em conta a diversidade de sentido, permite a Ricoeur (1991) pôr em questão a ambição de fundamento das filosofias do *cogito*. No entanto, a questão para nós será pensar ainda sobre a originalidade do ente do si mesmo, pois uma vez que este não é nem exaltado e nem humilhado, é preciso perguntar de *qual ontologia se ocupa a hermenêutica ricoeuriana*. A resposta, a esse respeito, é esta: “A polissemia da alteridade [...] imprimirá a toda ontologia do agir o selo da diversidade de sentido que desbarata a ambição de fundamento última [...]” (1991, p. XXXVI).

Em um último traço sobre a hermenêutica do si, esboçamos o terreno 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-se à verdade vinculada a uma pretensão de fundamento já presente na fórmula do *cogito*. A noção de atestação se caracteriza pelo modo alético ou veritativo, adequado 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-mesmo e o outro. Em suma, temos na noção de atestação a hermenêutica do si integrada em seus três níveis, alguns exemplificados mais acima. Com a atestação, temos, segundo Ricoeur, uma certeza expressa como fé pela qual a hermenêutica do si mesmo se fundamenta, não em relação a sua exaltação como pensava Descartes, nem mesmo em uma profunda destituição do “eu” (*átomos*), realizada por Nietzsche e seus sucessores. Tomada nesses termos, nossa hermenêutica ainda se posiciona como *átomos*, ou seja, como uma oposição à cultura do *cogito* (RICOEUR, 1991, p. XXXVI-XXXVII).

A atestação, no entanto, 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 episteme (ciência) tomada num sentido de fundamentação, que temos a oposição à atestação. Notamos que é na oposição que a episteme exige menos do que a certeza do *cogito*. Assim, a atestação, no modo como Ricoeur a toma, apresenta-se como uma crença (não no sentido de Hume), não no sentido de opinião, pois, enquanto a crença *dóxica* ela se

justifica pela gramática do “creio que”. Por via de consequência, a atestação se apresenta pela gramática do “creio em”, aproximando-se 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, 1991, p. XXXVI-XXXVII).

Com relação a primeira abordagem da atestação, isto é, como um testemunho (crédito), podemos perguntar-nos em que medida ela se afasta da certeza do *cogito*. Para Ricoeur, a atestação está na mesma vertente da filosofia cartesiana, no que se refere ao Deus enganador, mas a diferença é que ela não reivindica para si o caráter de garantia da verdade como um saber teórico fundacional. Ou seja, a atestação carece de uma garantia e de uma hipercerteza. Ela nem mesmo reivindica isso apoiando-se no *cogito*.

Por que a atestação é tão importante para a hermenêutica do si? Porque ela não tem a pretensão de ser fundamento último. A pergunta *quem?* pressupõe pensar uma certa “fragmentação” e uma certa contingência no próprio questionamento. Isso se deve à historicidade dos sistemas filosóficos ocidentais, bem como à gramática de línguas naturais, que conferem à atestação uma fragilidade específica. Esta vulnerabilidade já tem início pela não aceitação da verdade do “eu sou”. Fragilidade que se expressa na ameaça da suspeita, entendendo-se por suspeita o contrário da atestação. Ou seja, a familiaridade entre atestação e testemunho se dá na seguinte situação: não há “verdadeiro” testemunho sem um “falso” testemunho. Para um falso testemunho, se tem um testemunho verossímil, e o recurso usado contra a suspeita deve ser uma atestação mais confiável (RICOEUR, 1991, p. XXXVII).

Todavia, temos agora uma contraposição à desvalorização do cogito realizada por Nietzsche, pois, 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?* No poder de reconhecer-se numa trama narrativa. Na capacidade de exercer alguma ação, bem como na de ser o sujeito moral de imputação, o si mesmo diz quem ele é pela narrativa de uma vida. Por isso, a atestação será uma segurança pela qual se enfrenta a suspeita. Apesar de sempre ser recebida de outrem, a atestação ainda se mantém como atestação de si. Portanto, a hermenêutica do si tem na atestação a garantia, a confiança ou o crédito de que a pergunta interrogativa pelo *quem?* não se deixa substituir pela pergunta *o quê?* ou pela pergunta *por quê?* No abismo da aporia entre a pergunta *quê?* *por quê?* e *quem?* temos na pergunta *quem?* a chave para o refúgio inexpugnável da atestação (RICOEUR, 1991, p. XXXVII-XXXIX).

Destarte, a 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 seja enquanto interpretado pela humilhação de uma ficção do nada. Destarte, “a atestação agora está na frente oposta ao *Cogito* humilhado -, o crédito é também (e, deveríamos dizer, contudo) uma espécie de *confiança*, como acaba de sugerir a expressão “atestação fiável”” (RICOEUR, 1991, p. XXXVIII – itálico do autor). Assim, falamos que “*crédito é também confiança*” (RICOEUR, 1991, p. XXXVIII – itálico do autor). Ora,

atestação é fundamentalmente atestação de si. Essa confiança será ora confiança no poder de dizer, ora no poder de fazer, ora no poder de se reconhecer como personagem de uma narrativa, ora no poder de responder à acusação com o acusativo: eis-me!, segundo expressão do gosto de Lévinas [...] (RICOEUR, 1991, p. XXXVIII).

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 inviolável da atestação do si.

Em outras palavras, a atestação se dá como uma fé na alteridade. Ela será responsável em manter a problemática do si e sua identidade pessoal longe das tentações jubilares do *cogito*. Com isso, entra-se num novo problema acerca do si, não mais pela discussão acerca das filosofias do sujeito ou do conceito de atestação do si como credibilidade conferida por outrem, mas sim a partir da dimensão temporal, sempre em jogo. De uma outra maneira, a atestação será atestação de uma consciência moral, ou seja, será uma “*segurança de ser agente e padecente*” (RICOEUR, 1991, p. XXXVIII – itálico do autor). É dessa segurança, que o si-mesmo não sucumbe às suspeitas de uma filosofia do anti-sujeito, como em Nietzsche; pois, do mesmo modo que o si-mesmo busca um afastamento do *cogito* enquanto verdade absoluta fundacional, o anti-*cogito* fornecerá o aporte crítico para se colocar a “*certeza*” e a “*verdade*” na configuração do sujeito ricoeuriano.

Nas palavras de Ricoeur: “É a atestação de si que, em todos os níveis – linguístico, prático, narrativo, prescritivo -, impedirá que a pergunta *quem?* se deixe substituir pela pergunta o *quê?* ou pela pergunta *por quê?*” (RICOEUR, 1991, p. XXXIX – itálico do autor).

CAPÍTULO II – A DIALÉTICA ENTRE *IPSE* E *IDEM*

2. 1 Identidade pessoal e identidade narrativa

No desejo de mostrar a ontologia do si-mesmo, implícita na tese de uma ontologia partida, vamos analisar os dois polos ou duas facetas do sujeito enquanto um ente identitário. Para tanto, procuramos colocar em tensão os dois modos de identidade: identidade pessoal e identidade narrativa, *ipseidade* e *mesmidade*, *caráter* e *promessa* e, pergunta *quem?* contraposta à pergunta o *quê?*

Na grande obra *O si-mesmo como um outro* (1991), podemos observar o seguinte: *Primeiro Estudo* (pessoa e referência identificadora – abordagem semântica), *Segundo Estudo* (enunciação e o sujeito falante na abordagem pragmática), *Terceiro Estudo* (uma semântica da ação sem agente) e *Quarto Estudo* (da ação ao agente). Esses *Estudos* (assim traçados por Ricoeur como estudos pela sua capacidade de serem temas que se ligam uns aos outros, mas podem ser trabalhados de forma independente), consolidam a estrutura inicial da questão do si-mesmo pela linha de leitura das filosofias do sujeito cartesiano. Contudo, Ricoeur coloca essas filosofias em debate no intuito de salvaguardar o estatuto do sujeito em sua hermenêutica do si, mostrando as armadilhas da linguagem, da semiótica e de outras teorias no contexto de uma ação sem agente. Todavia, pela entrada do si-mesmo na vertente da teoria da ação, podemos visualizar a questão do *quem?* Como?

A partir da fenomenologia hermenêutica que explora os diferentes modos pelos quais o si-mesmo se diferencia do *cogito*. Sobre a noção de ação, pode-se dizer que ela se vincula estreitamente à ideia de um texto. O texto, assim como a ação do si-mesmo, possui sua própria autonomia. Ele pode ser interpretado por outros indivíduos sem qualquer vinculação com seu agente ou autor (RICOEUR, 1969).

A hermenêutica do si-mesmo supõe a construção de uma filosofia que não se limita a pensar o sujeito a partir do outro enquanto “outro si mesmo” e a partir do mundo. Ela procura mostrar um sujeito mediado pela tensão entre *ipse* e *idem*, pela alteridade e pela cultura. Nesse sentido, vamos falar desse sujeito a partir de duas maneiras pelas quais ele realiza a mediação: o si-mesmo apresentado pela ótica de uma identidade pessoal e pela extensão narrativa da identidade descrita.

Compreender o sentido do si-mesmo, sua origem, sua identidade pela historicidade e

pela cultura torna a hermenêutica não apenas uma ferramenta de interpretação de textos (narrativas de vida), mas, sobretudo, um trabalho de compreensão do si-mesmo. Assim, o trabalho de questionamento que se dá pela questão *quem?* não apenas revela a sua *ipseidade* diante das interrogações do mundo e dos outros, mas também a sua condição finita e inacabada. O si descobre sua originalidade enquanto sujeito, na medida em que descobre que é constituído de fora para dentro. Ou seja, o caminho de compreensão do si mesmo pela questão *quem?* é mediado, ou sempre interpretada. Podemos falar que a filosofia ricoeuriana é em seu mais profundo sentido, uma compreensão do homem pela mediação. Ou seja, não é possível conhecimento imediato do si-mesmo, já sua hermenêutica narrativa é constituída pela noção de mediação\reflexão (RICOEUR, 1969, p. 21-22).

Segundo Ricoeur, é no conflito do si com a alteridade que o jogo de sua existência inacabada é capaz de figurar como re-figuração e reconfiguração, ou, para dizer de outro modo, toda a compreensão do si é a conclusão de suas narrativas pela mediação ou interpretação do homem, o que significa dizer que tal interpretação, ela também, é sempre mediada. O perguntar-se pelo *quem?* do si-mesmo e não pelo *quê?*, revela a não transparência do sujeito em relação ao outro, enquanto fora de si-mesmo, bem como ao outro, dentro dele mesmo (RICOEUR, 1969, p. 22).

Se, para Descartes e toda a tradição oriunda do *cogito*, a ideia norteadora é sua pretensão epistêmica absoluta, com Ricoeur, a noção de si e de conhecimento passa a ser não mais de verdade pretensiosa, mas de um si mesmo integrante no mundo, enquanto um ser posto, e não como uma autoposição (RICOEUR, 1969, p. 25). Com isso, a identidade pessoal enquanto uma identidade narrativa, é construída de forma cotidiana pelas questões interrogativas que nos moldam enquanto homens X ou Y, pela questão de nos interrogarmos pelo *quem?* E não apenas se absorver na resposta *quê?* oriunda de uma tradição mais analítica de interpretação do “eu” (RICOEUR, 1991, p. 111-114).

O tempo surge como um momento privilegiado para se compreender *quem é o si-mesmo*. Isso se deve ao fato de que a narrativa ou identidade narrativa só se constitui num certo espaço de convergência temporal, apresentando-se como ponto de largada para o problema da *ipseidade* enquanto plasticidade do si, e, no caso da *mesmidade*, como uma maneira de manter a pessoa em sua permanência numa espécie de resistência ao tempo (RICOEUR, 1991, p. 112-113). O problema da identidade pessoal deve ser considerado no horizonte da temporalidade a partir de dois polos opostos e interligados, em que cada um dos polos é de importância capital

para a compreensão do sujeito. No tempo, *idem* e *ipse* perfazem uma dialética interna que termina contribuindo para uma certa estabilidade. No momento *idem* se encontra o sujeito temporal do caráter, isto é, uma identidade genética ou mesmo um código de DNA por onde se nota a permanência de uma mesma pessoa, indiferente ao tempo. Por outro lado, a *ipseidade* reserva para si a permanência da *promessa*, ou seja, a possibilidade do si-mesmo nunca se fechar em uma questão *que?*, permanecendo para si uma interrogação. Portanto, a ética só pode ser pensada, em Ricoeur, a partir do polo *ipse*, por onde se abre um diálogo com o outro si-mesmo.

Nesse sentido, a identidade do si-mesmo, enquanto um sujeito partido, supõe, por sua vez, uma ontologia partida, que deve ser articulada precisamente pela noção temporal da existência humana. Em suas “[...] várias narrativas o si busca sua identidade na escala de uma vida inteira” (1991, p. 113). Assim, quando pensamos o sujeito oriundo da mediação do mundo e da alteridade, falamos de um sujeito partido, atravessado pela alteridade de diferentes modos e a partir de componentes que o constituem *a posteriori*, mas sem esquecer de um *a priori* fundamental. Como assim? É que o si-mesmo é *antes de tudo* relação com o seu outro. Por isso, nossa discussão assume uma dupla luta: a) não se deixar seduzir por uma concepção de sujeito em sentido cartesiano e b) nem pela diminuição do sujeito considerando-o mera ficção. O si-mesmo, sendo um sujeito mediado pelo mundo da cultura e pela alteridade do outro si-mesmo, é antes de tudo um *soi-même* que sangra a partir de sua constituição ferida pelas diferentes maneiras que o mundo se apresenta a ele.

Com isso, uma das principais questões que colocamos, nesse momento de nossa pesquisa, é a centralidade da discussão desse si-mesmo a partir de sua relação com o tempo. Ou seja, o tempo humano, enquanto tempo constituinte do si mesmo, se passa numa dialética em que os polos da *ipseidade* e da *mesmidade* se entrecruzam, Nesse sentido, a dialética pela qual esses dois modos da identidade se apresentam no tempo impede de compreendê-los isoladamente. Somente compreendemos a problemática do sujeito reflexivo tendo em mente essa dialética sem síntese, que ocorre internamente no conjunto de questões do si mesmo.

Ricoeur, em *Temps et récit – Tomo III* (1985), propõe o seguinte. A identidade pessoal de um sujeito e a identidade coletiva de uma comunidade podem ser pensadas a partir da integração dessas duas grandes classes de narrativa (pessoa e comunidade). Que significa uma tal integração? Justamente o quiasmo entre história num sentido historiográfico e ficção enquanto uma narrativa criadora, simbólica (RICOEUR, 1983). Entretanto, essa visão acerca da narrativa ou da identidade narrativa passa a mudar tendo como norte algumas observações feitas na obra o *Si-mesmo como um outro* (1991, p. 114-126). Como?

Pelo fato de que a identidade narrativa, agora, não é a expressão da simples coincidência de dois espíritos, a saber: do leitor e do autor. Pois em *O Si-mesmo como um outro* o si-mesmo realiza o processo de auto-compreensão de si-mesmo perante o texto, recebendo do próprio texto suas condições existenciais (MONGIN, 1994, p. 116).

A relação dialética é posta entre dois polos: a identidade pelo modo de permanência *ipse* e a identidade pelo modo de permanência *idem*. Isso mostra que o si-mesmo se compreende nessa hermenêutica configurada pela narrativa. Digamos, pois, que o *Soi-même comme un autre* (*Si-mesmo como um outro*) é concebível apenas quando se tem o suporte da narrativa graças à relação entre *idem* e *ipse*. Essas são as bases de sua hermenêutica que se intitula hermenêutica do si-mesmo. Assim,

[...] ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições (RICOEUR, 1983, p. 424).

Ora, quando colocamos a identidade no sentido de *idem* pensada pela noção de *ipse*, temos a identidade enquanto si-mesmo. Nesse jogo, o sentido do sujeito reflexivo assume a identidade pessoal e essa passa de substancialidade para narratividade-reflexiva. Pois, falar em *ipseidade* não é o mesmo que falarmos numa *mesmidade*.

Vale salientar a seguinte observação feita por Ricoeur: um dos principais problemas acerca da identidade pessoal ocorre tanto pelo equívoco no uso do termo *mesmidade* quanto no de *ipseidade*. Assim, “as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade”³⁵ (RICOEUR, 1988a, p. 296). Ora, *mesmidade* tem por sinônimo a identidade-*idem* - identidade como *semelhança* - (latim *idem*; francês *mêmeté*, inglês *same*, alemão *gleich*). *Idem* é o idêntico no sentido do extremamente parecido. Num segundo sentido, a *ipseidade* é colocada como a identidade do *si* (*soi*), também chamada identidade-*ipse*, (latim *ipse*, inglês *self*, alemão *selbst*). *Iipse* é o idêntico ao si-mesmo num sentido reflexivo, ou seja, não é estranho a hermenêutica reflexiva do sujeito entendido como *cogito* partido (1991, p. 114). Eis por que “é com a questão da *permanência no tempo* que a confrontação entre nossas duas versões de identidade se constitui pela primeira vez como

³⁵ “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).

verdadeiro problema” (RICOEUR, 1991, p. 115 – itálico do autor).

Nessa estrutura, a identidade enquanto *idem* preenche, no discurso de uma filosofia da linguagem, as características do sujeito falante e atuante (RICOEUR, 1995a, p. 128). Já a identidade-*ipse* está para o sujeito no sentido de ser capaz, designando a si-mesmo como autor de suas narrativas, isto é, um si-mesmo não objetual, que não pode ser reduzido pela analítica de uma filosofia do *cogito* fundacional ou da *mesmidade*. Contudo, esse si-mesmo é responsável de maneira ética pelas suas ações (RICOEUR, 1995a, p. 128).

2.2 Mesmidade

Falando sobre a permanência no tempo da *mesmidade*, colocamos em jogo suas características e sinônimos: trata-se de uma identidade-*idem*, isto é, de uma identidade que se estende para a identidade *numérica*. Ela significa também *unicidade*, isto é, uma re-identificação do sujeito, tornando-se “o mesmo”: neste caso, conhecer é reconhecer. Encontramos ainda no seio da identidade-*idem* a identidade *qualitativa*: a da semelhança extrema. O exemplo formal é este: X e Y usam a mesma vestimenta, e isso faz que seja indiferente trocar uma pela outra. Estamos aqui falando do campo da linguística e das demais operações matemáticas onde a substituição de uma fórmula pela outra não altera sua ordem de valor/semântica (*salva veritate*) (RICOEUR, 1991, p. 114-115). Nas palavras do autor, “a mesmidade é definida como um conceito de relação de relações”³⁶ (1991, p. 115).

Na medida em que há certa fragilidade no reconhecimento da identidade estática, quando é o caso de situações históricas de longos períodos, Ricoeur procura pensar em outro componente da identidade-*mesmidade*: a *continuidade ininterrupta*. Segundo esse critério de identificação, não existe diferença entre um sujeito com dez anos de idade e este mesmo sujeito com 90 anos, pois em ambos os casos se trataria do mesmo indivíduo. Ou seja, para todo o caso em que o fator temporal atua na modificação físico-psíquica de determinado sujeito, este fator de dessemelhança não impede a *continuidade ininterrupta* que tornará possível a identificação do sujeito como sendo *o mesmo* que fez tal ação no passado ou que se mantém sendo ele mesmo (RICOEUR, 1991, p. 115-116).

³⁶ “La mêmété est un concept de relation et une relation de relations” (RICOEUR, 1990, p. 140).

Com isso, o perigo de falência do critério identitário somente será conjurado quando encontramos um outro que tenha condições de assegurar a identidade do si mesmo de forma que se possa garantir que ele se mantenha no tempo. Assim, o que permanece é a organização num sistema quase combinatório: DNA e código genético. Feita a análise conceitual da identidade-*idem*, esboçaremos a contextualização do que Ricoeur entende por identidade-*ipse* (RICOEUR, 1991, p. 116-117).

2.3 Ipseidade

É sobre a égide da *ipseidade* que boa parte dos grandes problemas da identidade recaem, pois não se trata apenas de assegurar uma permanência no tempo para o sujeito, mas de entender o componente ético desse si mesmo. Sua relação com o mundo, com a cultura e com a alteridade é uma relação mediada e entendida num movimento reflexivo que só é possível pela vinculação da *ipseidade*. Com isso, de que maneira podemos manter a fidelidade desse si mesmo como uma permanência no tempo a partir de uma ferida feita na sua própria relação com o outro? Ou melhor, é preciso mostrar em que medida o si-mesmo sangrado pode continuar trazendo uma interrogação *quem?* pela qual ele não se reduz a pergunta *quê?* (RICOEUR, 1991, p. 118-119).

Se a *mesmidade* responde pela permanência estática, embora esteja no tempo, ainda assim sua identificação para o sujeito se dá pelos traços de estabilidade do mesmo. Por outro lado, a *ipseidade* responde pela adscrição de seu sujeito reflexivo (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim, a *ipseidade* é concebida pela questão *quem?*, abrindo um leque de problemas acerca da formação de identidade pessoal e da identidade narrativa do si-mesmo (RICOEUR, 1988a, p. 297). Desse modo, atesta-se que “a ação é de posse daquele que a prática”, que a ação pertence ao seu sujeito. A pergunta *quem?*, vinculada de maneira estreita na construção do si-mesmo pela permanência da *ipseidade*, é diferente do modo de permanência da *mesmidade* sendo essa a identificação do sujeito como o mesmo, mesmo que, isto é, se refere a pergunta o *quê?*

A permanência no tempo da pessoa humana, em Ricoeur, vai se dar como problematização da pergunta *quem?* por meio de uma relação de um si com o mundo. Essa problemática será introduzida na compreensão da *ipseidade* por meio de dois filósofos, a saber: Heidegger, em *Ser e tempo*, e Hannah Arendt, de quem Ricoeur reconhece extrair a pergunta *quem?* ligada ao mundo da ação, em sua obra *A Condição humana* (mais adiante, esses dois

filósofos serão discutidos sob a luz de uma nova dialética: *quem?* e *quê?*).

Destarte, a *ipseidade* implica “alguma forma de permanência no tempo que não seja redutível à determinação de um *substrato*” (RICOEUR, 1991, p. 118 – itálico do autor). Assim, a *ipseidade* é uma permanência no tempo, mas uma permanência aberta e flexível em sua plasticidade. Ela se deixará vincular à questão *quem?*, que é irreduzível a toda forma objetual, tendo como seu contraponto a pergunta *quê?* Desse modo, a identidade no sentido de *ipseidade* pode ser dita pela sua permanência e insistência na resposta de “quem sou?” (RICOEUR, 1991, p. 118). Quando falamos de nós mesmos, usamos a noção de *ipseidade* de tal modo a poder nos descrever como agentes narrativos de uma história. Narrativa essa que se mantém aberta na construção de novos episódios. Assim, a reflexão acerca dos problemas de identidade pessoal do si-mesmo é bastante complexa, pois mesmo quando nos referimos ao si-mesmo de uma maneira a pensarmos a sua dimensão *ipse*, o *idem* está presente como parte integrante do sujeito.

Para Ricoeur (1991;1990), essa dialética entre *ipse* e *idem* leva a cabo uma nova forma de se compreender o problema, pois, uma vez que o sujeito possui dois modos de permanência no tempo, a questão do sujeito reflexivo se torna ainda mais difícil tendo em mente que tanto o *ipse* como o *idem* são maneiras de se reconhecer como sujeito de identidade. E é exatamente por esta razão que será preciso avançar com uma nova abordagem da dialética entre essas duas permanências temporais para, desse modo, podermos entender a polaridade dos dois modelos identitários. Nas palavras de Ricoeur (1991, p. 118).

Falando de nós mesmos, dispomos de dois modelos de permanência no tempo, que resumo com dois termos descritivos e emblemáticos: *caráter e palavra cumprida*³⁷. Em ambos, tendemos a reconhecer uma permanência que dizemos ser de nós mesmos (itálico do autor).

2.4 *Caráter e promessa*

Quem sou? Quem sou eu? Embora a pergunta seja simples, sua complexidade está na forma pela qual colocamos a resposta. Como se percebeu no breve esboço acerca da identidade-*idem* e identidade-*ipse*, a permanência no tempo do *ipse* trabalha com uma permanência não fixa, embora delicada, referindo-se à constituição de um si-mesmo reflexivo. Nesse sentido, temos outras duas permanências no tempo: *caráter e palavra cumprida* (entendida como palavra

³⁷ Por *palavra cumprida*, podemos entender a noção de *promessa*.

dada que gera a noção de *promessa*).

Em ambos os polos recém citados, reconhecemos uma identificação de permanência. Em outras palavras, o *caráter* surge como marca da *mesmidade*, sendo uma permanência estática pela qual podemos identificar certos aspectos morais e outras marcas pessoais subjetivas, pertencentes apenas a um determinado sujeito. Assim, encontramos no *caráter* a identidade *qualitativa e numérica*, bem como a *continuidade ininterrupta* e a *permanência no tempo* (RICOEUR, 1991, p. 118).

Salientamos a natureza estável do *caráter*, ou seja, estamos falando de uma perspectiva do sujeito já pronto, pois nesse critério de permanência a pessoa é o que seu *caráter* representa! Somos nosso *caráter*. A partir de outras maneiras de colocarmos o problema, podemos dizer que o *caráter* surge como sendo minha condição de existir a partir da finitude, que afeta a forma pela qual o si-mesmo se abre ao mundo e à alteridade. Desse modo, colocamos em evidência a imutabilidade do *caráter*, sendo ele, para o problema da identidade do sujeito partido, um conjunto de disposições duráveis pelas quais se reconhece um determinado sujeito (RICOEUR, 1991, p. 118-122). Em outras palavras, o *caráter* é o “conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 118).

É nessa linha de pensamento que podemos pensar no *caráter* como um ponto-limite entre o polo *ipse-idem*. Todavia, ainda na esfera do *caráter*, temos que pensar de que forma essa imutabilidade do sujeito se torna um alicerce para a base de valores que ele adquiriu ao longo de uma vida e o identifica como sendo o mesmo. Para Ricoeur, pensar na disposição do *caráter* é remeter à noção de hábito. O hábito se apresenta como sendo já adquirido. Ora, o costume (entendido por hábito) é inicialmente uma característica que confere narrativa ao *caráter*, mas é uma história que sedimenta a inovação de novas configurações narrativas. Assim, existe no hábito adquirido uma confirmação do *caráter*, sendo este último uma sedimentação de valores pelos quais reconhecemos alguém. Tendo em vista o exposto, o *caráter* se sobrepõe à permanência *ipse*. Mas é preciso compreender que essa sobreposição não dissolve a *ipseidade* de sua originalidade na problemática identitária (RICOEUR, 1991, p. 121-122).

Como vimos, na permanência temporal do *caráter* enquanto um hábito adquirido, acontece essa posição de maior valor da identidade-*idem* (*caráter*) em relação à identidade-*ipse*. Por isso, um hábito adquirido constitui um traço de *caráter* que, por sua vez, identifica alguém a partir dessa série de signos distintivos (traços). Num segundo momento, podemos

falar que a disposição do hábito se vincula a um conjunto de identificações adquiridas, sendo assim, expressa a maneira de como o outro entra na composição do mesmo (RICOEUR, 1991, p. 121-122).

Podemos olhar para esse modelo de permanência não apenas a partir da pessoa humana, mas nas instituições e na constituição de comunidades, em povos e em Estados. Ora, de que maneira teríamos a noção de uma comunidade ou Estado senão pela identificação do povo com suas normas, costumes, modelos, heróis etc.? O sujeito faz o processo de se-reconhecer-em... a partir de um reconhecer-se-por... Isto é, existe um reconhecer-se na alteridade assumida, seja ela na identidade pessoal ou na coletiva (RICOEUR, 1991, p. 120-122).

Nesse jogo de construção identitária, podemos observar a lealdade ao institucional, isto é, às figuras heróicas, à bandeira, ao sentimento de pertença que, como se sabe, é aquele que motiva os indivíduos a irem à guerra. Essa lealdade incorpora-se ao *caráter* como fidelidade; é nesse ponto que a fidelidade do si é vista como manutenção de sua palavra ou *palavra empenhada*. Aqui, a *ipseidade* surge e revela sua capacidade de transformação, pois não se pode chegar no processo final do si reflexivo, tendo em vista tão somente um sujeito concebido pela ótica de uma identidade-*mesmidade* (RICOEUR, 1990; 1991). Em grande parte, podemos ver que,

a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações* a valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. O *reconhecer-se* em contribui para o *reconhecer-se-por...* A identificação com figuras heróicas manifesta claramente essa alteridade assumida (RICOEUR, 1991, p. 122 – itálico do autor).

A partir desse reconhecer-se numa contribuição do reconhecer-se-por, existe uma estabilidade dos hábitos e das identificações adquiridas. Nas palavras do próprio autor (1991, p. 123), “o caráter garante, ao mesmo tempo, a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade”. De certo modo, existe quase um paradoxo no *caráter* e na *promessa*, pois “a identidade do caráter expressa certa aderência do *o quê?* ao *quem?*. O caráter é realmente o “que” do “quem”” (RICOEUR, 1991, p. 123 – itálico do autor).

Ora, quando a questão *quem?* adere à figura do *caráter* e se apresenta como pergunta *quê?*, esta última se sobrepõe à primeira. Pois a pergunta não é mais *quem sou eu?* e sim *o que*

sou eu? (RICOEUR, 1991, p. 123). Todavia, essa dialética não extingue por completo o *ipse*, pois, entre *ipse* e *idem*, acontece a *manutenção do si mesmo*, ora pelo *caráter*, revelando os traços de mesmidade pela personificação de um sujeito, ora pela modificação desse sujeito, pela qual novas *promessas* se afirmam, revelando o lado inovador na identidade (RICOEUR, 1991, p. 123-124).

É assim que inovação e sedimentação se mantêm num constante movimento. Podemos dizer que se trata de uma espécie de dialética sem síntese. Com isso, pode-se apresentar de maneira mais clara a nova modalidade temporal presente na identidade. Como tratamos do *caráter* e do hábito adquirido por parte da *mesmidade*, agora esboçamos de maneira analítica o conceito de *palavra empenhada ou palavra cumprida na fidelidade*, exposta na figura da promessa. E isto remete à dimensão temporal da *ipseidade*, pois falar em identidade do si é muito diferente de se falar em identidade do mesmo! Não se trata apenas de abordar a identidade pela ótica de um sujeito longe das filosofias do *cogito*, mas de falar de um sujeito reflexivo/mediado pelo mundo da cultura e pela alteridade: um si mesmo ferido pela abertura e contato com o outro si mesmo (RICOEUR, 1991, p. 124-125).

Destarte, a permanência no tempo diferente do *caráter*, expressa uma manutenção do si mesmo que não se inscreve como a identidade-*idem*. Com isso, a questão *quem?* volta ao jogo com outra abordagem, pois numa linha mais semântica podemos perceber que na figura do *caráter* encontramos o si-mesmo pela persistência em se manter o mesmo, enquanto na *palavra empenhada* esse “si” se torna a perseverança na palavra dada. Nesse sentido, a *promessa* constitui um desafio em sentido temporal. Ora, o que está em jogo numa situação como essa? Para Ricoeur, é preciso pensar esse sujeito ferido a partir de uma ética, pois se este sujeito é atravessado pela alteridade, e se ele mantém em sua *promessa* mesmo com suas mudanças, o que se cumpre é a manutenção de nossas promessas para com o outro, levando até o fim um compromisso ético. A partir desse novo momento da identidade, a *promessa* permite dissolver as dificuldades encontradas até a pouco no *caráter* (RICOEUR, 1991, p. 124-126).

Nessa nova abertura de sentido, que fica entre *ipseidade* (*manutenção de si*) e *mesmidade* (*caráter*), se observa a busca pela mediação como meio pelo qual ambos os polos temporais da identidade vão estar associados. E, nesse aspecto, vamos pensar a constituição do si numa dialética onde ora encontramos o *idem* subvertendo o *ipse* e ora o *ipse* subverte o *idem* (RICOEUR, 1991, p. 124-126).

2.5 A questão *quem?* e o *quê?*

Já se sabe que há uma dialética entre a questão *quem?* a questão o *quê?*, e é por isso que se torna importante salientar que a dimensão de *mesmidade* manifesta-se na pergunta o *quê?*, enquanto a pergunta pelo *quem?*, é enfatizada sob a luz da *ipseidade*. A expressão latina ipse nos conduz ao sentido reflexivo do si-mesmo, pela interrogação de quem somos. Desse modo, em *Soi-même comme un autre* a primeira intenção, já apresentada em seu prefácio, diz respeito à preocupação com a reflexividade do sujeito entendido pela *ipseidade*.

A pergunta *quem?*, que norteia a problemática da permanência no tempo da identidade do sujeito ricoeuriano, se encontra presente em duas filosofias de maneira privilegiada: em Heidegger, com *Ser e tempo*, e Hannah Arendt, com a obra *A condição Humana*. Nesse sentido, nossa opção em apresentar essa dialética do *quem?* e do *quê?* nos leva a mostrar as influências dessas obras na constituição do si-mesmo, de acordo com o par *ipseidade* e *mesmidade*. Todavia, destacamos o caráter plástico e o movimento existencial do si-mesmo como característica específica da *ipseidade*. Em um artigo notável (*L'identité narrative*), Ricoeur fala que sua filosofia está em consonância com a heideggeriana, no que diz respeito à estrutura de aproximação do *Dasein* com o si-mesmo. A questão do *quem?* está presente tanto em Heidegger quanto em Ricoeur, pelo fato de que há uma analogia possível entre o si-mesmo e o *Dasein* no mundo. A questão do *quem?* surge pela capacidade de se interrogar sobre o modo de ser no mundo. Nas palavras de Ricoeur:

[...] a *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, assim 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 tempo³⁸ (RICOEUR, 1988a, p. 298 – itálico do autor).

³⁸ “[...] 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).

A consequência disso para a hermenêutica ricoeuriana é clara: trata-se do modo de permanência no tempo por parte do si-mesmo, pois tanto o polo *idem* como o polo *ipse* passam a ser investigados a partir dessa ligação íntima com o modo de ser no mundo do *Dasein* (RICOEUR, 1991, 116-119).

A permanência no tempo é apresentada pela sua estrutura organizacional combinatória, na qual a concepção de sujeito é entendida pela pergunta o *quê?*. Já a ipseidade se apresenta num sentido de pergunta quem?, pensada em sua ligação com o sujeito reflexivo, ético e autor de sua narrativa. Desse modo, a dialética entre *quem?* e *quê?* é fundamentada pela permanência no tempo, tanto por parte da *mesmidade* quanto por parte da *ipseidade*. Contudo, a problemática dessa dialética nos leva ao polo de maior conflito: a questão *ipse* que fundamenta a pergunta “quem sou eu”, isto é, “quem é o si-mesmo”?

Para Ricoeur (1988b, p. 77), Heidegger pergunta, em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2004, p. 77) “quem é o *Dasein*?”. Do mesmo modo, refere-se ao § 9³⁹, retomada no § 25 falando o seguinte: “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”. Essa maneira de perguntar pelo *quem* da *ipseidade*, tendo em vista a constituição do si-mesmo, aproxima a filosofia ricoueriana do modo heideggeriano de pensar o *Dasein*. O ser-aí, em sua cotidianidade, é determinado pelo seu modo de ser no mundo, e, neste caso, pelo modo como o mundo lhe serve de base. Ou seja, todas as estruturas dos fenômenos que respondem à questão *quem é o Dasein?*, assim como suas estruturas ontológicas, são modos de seu ser. Sua característica ontológica está nessa potencialidade em ser um ente existencial (HEIDEGGER, 2004, p. 164). Segundo Ricoeur, Heidegger propôs um novo olhar para a filosofia ocidental. Veremos, a seguir, como isso se dá.

A refutação do *cogito* como verdade fundacional se torna uma construção gradual desde o movimento de *voluntário e involuntário*, abrindo possibilidades para pensarmos sua filosofia como uma ontologia do si-mesmo partida. Para Ricoeur, a refutação do *cogito* se dá em Heidegger quando este, ao falar da existência do *Dasein*, o faz no horizonte do esquecimento da pergunta pelo ser. Esquecimento que mostra uma urgência em pensarmos no *Dasein* como questionamento do problema ontológico que foi deixado de lado pela filosofia ocidental. A ligação da emergência dessa pergunta sobre *quem é o ser-aí*, com seu vínculo de restituição do “quem sou eu?”, esmaga a sede de poder pertencente à filosofia cartesiana pela elevação do

³⁹ “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu” (HEIDEGGER, 2004, p. 77).

cogito como verdade absoluta (RICOEUR, 2008, p. 204-206).

Quando Heidegger (2004, p. 30-35;) se pergunta pelo sentido do ser, o problema diz respeito ao sentido do ser do ente, e perguntar pelo sentido do ser do ente é negar o fundamento do *cogito* como asserção de si-mesmo. Ora, a pergunta pela existência parte justamente daquele que questiona, que interroga. Na medida em que se desconstrói a filosofia oriunda do *cogito* enquanto verdade absoluta, Heidegger repensa o motivo do *ego*⁴⁰ num sentido totalmente diferente do cartesiano, pois está em jogo agora a pergunta “quem sou eu enquanto ser”, ou ainda, está em questão o ser deste eu, e não o *ego* como substância pensante (RICOEUR, 2008, p. 206- 207).

Sobre o *ego* repensado pela nova maneira de se fazer filosofia, Ricoeur (2008, p. 207) nos diz o seguinte. Ser um *ego* não é ser uma subjetividade epistemológica, pois o que importa, agora, é perguntar pela sua existência. Ora, a “pergunta pelo ser” do *ego* passa a ser questionante, isto é, como pergunta atenta ao *ego* como realidade que “se apresenta como sendo ele mesmo um ser, o ser para quem existe a pergunta pelo ser” (RICOEUR, 2008, p. 207). Todavia, existem duas definições de ser-aí que merecem ser esclarecidas (RICOEUR, 2008, p. 210-211): o ser-aí como aquele que questiona e o ser-aí como aquele que assume seu ser como lhe pertencendo absolutamente. Contudo, Heidegger não tinha uma preocupação ôntica com o caráter existencial do ser-aí (*Dasein*). Para ele, o importante com respeito ao ser-aí estava em seu caráter existenciário de *Dasein* (RICOEUR, 2008, p. 211).

Nesse sentido, Ricoeur entende a pergunta pelo *quem é o ser-aí?* como referência próxima ao modo de ser do si-mesmo no mundo. A pergunta deve ser mantida. É preciso evitar a compreensão do si-mesmo a partir da pergunta pela *mesmidade* (pela questão o *quê?*), pois isto representaria uma maneira de coisificar o sujeito. A pergunta o *quê?* está na mesma linha de raciocínio de uma filosofia do fundamento, orientada pelo *cogito*, e é por isso que o si-mesmo deve ser apresentado por uma filosofia aberta, questionadora, mostrando que sua

⁴⁰ Segundo Blamey (1999, p. 121), podemos perceber uma mudança no vocabulário ricoeuriano com relação ao *ego*; pois, em um certo período o filósofo francês chamou *ego* o que é substituído pelo eu e pelo si. Desse modo, podemos acompanhar as palavras do comentador: "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".

permanência no tempo está em comunhão com a *ipseidade*, com sua existência enquanto definida pela questão *quem sou eu?* Na nossa perspectiva, a recusa do *cogito* e do anti-*cogito* implica o estabelecimento de uma nova filosofia do *ego*. Essa nova maneira de pensar a reflexividade do sujeito se apresenta como um pensamento aberto, que resiste às diferentes tentativas de fundamento do si-mesmo, assim como de sua humilhação ou ceticismo.

Para Heidegger a discussão do si-mesmo não é algo que importa enquanto relacionado aos problemas humanos reais. Certo, o autor de *Ser e Tempo* enfatiza a realidade concreta do *Dasein* como um ente que procura o que é “cada vez seu” (2004, § 9 e §12), ou seja, confirma a importância da interrogação pelo *quem?* num momento da permanência no tempo da *ipseidade*. Ricoeur, por sua vez, quer ir mais longe. Ele pensa em algo que fica em aberto na reflexão de Heidegger. Certo, ele concorda com Heidegger (1988a) quanto à proximidade da questão *quem?* entre *Dasein* e o si-mesmo. Contudo, a distância em relação às análises heideggerianas também é forte. O si-mesmo se pensa pela via hermenêutica, mas de tal modo a considerar a ida para a alteridade como algo decisivo. A ontologia do si-mesmo se compreende como ponto de partida, pois existe a mediação pela cultura e pela alteridade, sem a qual este sujeito não seria de fato um si mesmo autêntico e presente no mundo (RICOEUR, 1988a, p. 295-299).

Graças a uma filosofia do si-mesmo como outro, Ricoeur (1991) esboça o modo de ser do si-mesmo como capacidade de agir. Não se trata, como em Heidegger, de uma descrição analítica dos modos de ser do *Dasein* (analítica da existência). Para Ricoeur (1986, p. 33; 2008; 1969; 1991; 1990), é preciso seguir a via longa, ou seja, é preciso acompanhar e explicitar a mediação do sujeito pela alteridade do mundo dos símbolos, pelas narrativas e pelas obras de arte, além de outras formas culturais (KEMP, 1995; ALMEIDA, 1998). A obra *Soi-même comme un autre* (1990) pode ser classificada como divisor de águas na filosofia de Paul Ricoeur, como um grande desvio da compreensão (SANCHÉZ, 2000).

Segundo Sánchez (2000), *O si-mesmo como um outro* se apresenta como um grande desvio pela compreensão, e os *Estudos* ali presentes, por sua vez, fazem ver que tal obra está decomposta em sub-conjuntos (falar, agir, narrar e ser imputado). Trata-se de uma inovadora forma de pensar o sujeito. Ricoeur nos mostra, também, que é preciso ir além de Heidegger, afastando-se dele. Em Heidegger não existe uma relação de conversa entre o ser-aí e a alteridade. A esse respeito, concordamos com Kemp (1995): o questionamento de Heidegger

deve-se ao fato de que ele não pôs a questão sobre o outro em sua filosofia⁴¹. Mais ainda, não existe lugar para a alteridade num pensamento que, ao falar do si-mesmo, não o pensa como corpo (“meu corpo”) (RICOEUR, 1991, p. 124-126; 1991a, p. 388; 1995b, p. 128-130). Ora, a dimensão corporal, ausente em *Ser e Tempo*, mostra que é preciso considerar o si-mesmo em sua própria alteridade, ou seja, como corpo próprio. Além disso, a alteridade do próprio si-mesmo é distinta das outras pessoas, que são os outros sujeitos.

Pensando nessa perspectiva reflexiva da filosofia de Ricoeur, desde *O si-mesmo como um outro* (*Soi-même comme un autre*), podemos notar que o si-mesmo se coloca numa normalização. Como isto ocorre? Pelo agrupamento do eu / tu / ele / ela em um único termo, que responde à pergunta quem fez isto ou aquilo? O si-mesmo (*si*), designa, portanto, três pessoas gramaticais, a referência a “mim”, a “ti”, e a “si”. O pronome reflexivo “*si*” é pronome em terceira pessoa gramatical, desse modo, serve de objeção ao pronome adscrito ao “*si*” no sentido de *ipseidade*. Ora, o fato de se “estar por” todos os pronomes pessoais em diferentes línguas (eu/tu/ele/ e ela) dá ao “*si*” esse caráter de designação, pelo qual ele é apresentado pela sua expressão composta de “si-mesmo”, entendido por “idêntico” (mesma pessoa)⁴². Contudo, a armadilha não está no fato de se pensar que a filosofia do si-mesmo pode cair na prisão do idêntico. Ricoeur escapa dessa cilada dizendo que o si-mesmo é reflexivo, que sua *ipseidade* enquanto reflexividade própria da filosofia hermenêutica, pode, por vezes, estar disfarçada em uma ideia de *mesmidade* presente no “mesmo” (RICOEUR, 1991, XII-XV).

É necessário extrair a reflexividade do si-mesmo pela permanência no tempo da *mesmidade*. Assim, a pergunta *quem sou eu?* permanece nesse jogo dialético com a pergunta *o que é o si-mesmo?* Ricoeur ilustra esse ponto dizendo que é necessário extrair a *ipseidade*, enquanto movimento reflexivo, da própria noção de identidade-*idem*. Ou seja, o *ipse* deve ser

⁴¹ Para Kemp (1995, p. 247 – 248), a questão surge da seguinte maneira: “quelle est la cohérence du procès que Ricoeur fait à Heidegger, et est-il allé jusqu’au bout de cette critique? Pour répondre à ces questions, notons d’abord que toutes les réserves que’exprime Ricoeur par rapport à Heidegger peuvent se résumer dans une critique de de l’analyse du monde humain qui ne reconnaît pas une place à l’autre à la limite ou en dehors de ce monde qui est mien, que ce soit mon corps comme l’autre que je suis d’une manière ambiguë (car être corps, c’est se soucier de soi-même comme d’un autre), ou que ce soit autrui présent ici et maintenant ou absent dans le passé ou dans le futur, un autre auquel je dois imputer son monde propre si je lui reconnais d’être plus que l’image que je me fais de lui”.

⁴² Para o filósofo francês, cada pessoa gramatical, possui uma peculiaridade em sua abordagem sobre os modos do si-mesmo ser reflexivo em sua totalidade. A fim de mostrar a possibilidade de adscrição para cada uma delas, vejamos: “On dira: pourquoi ce vocabulaire maladroit du soi plutôt que du moi? Tout simplement parce que l’ascription peut être énoncée à toutes les personnes grammaticales: à la première personne dans la confession, l’acceptation de responsabilité (me voici), – à la deuxième personne dans l’avertissement, le conseil, le commandement (tu ne tueras pas), – à la troisième personne dans la récit, lequel précisément va nous occuper dans un moment” (RICOEUR, 1988a, p. 298).

retirado do mesmo (*idem*) (1988b, p. 79). O próprio percurso ético de Ricoeur passa por esse esforço de pensar a dialética do *quê?* e do *quem?* pela tensão entre *ipse* e *idem*, de especial maneira na relação entre o *ipse* com a alteridade, pois o desejo de uma vida boa com e para os outros em instituições justas é traçado na relação com o outro (RICOEUR, 1992, p. 204-209; 1990; 1991).

A aspiração pelo viver de forma ética com o outro assume-se como responsabilidade no curso de uma ação. Tais ações são sedimentadas na noção de caráter intencional na ordem dos acontecimentos do mundo. O estimar-se a si-mesmo pode ser colocado pelo projetar-se na sua *ipseidade* em termos de futuro, ou seja, se assume, aqui no presente, um outro que “eu” serei futuramente. Em outras palavras, podemos dizer que o poder de *manutenção de si* pela *palavra empenhada* com o outro na *promessa* é um reflexo da questão *quem?* apresentada pela possibilidade da responsabilidade do si-mesmo em assumir suas garantias com outros si-mesmos. É pela permanência do si-mesmo enquanto uma questão *quem?* que Ricoeur fala de sua polaridade *ipse*, sendo contrária a questão *quê?* tendo como cerne uma identidade substancial-objetal ligada à permanência no tempo *idem*.

É pelo estimar-se a si-mesmo que temos a permanência da *ipseidade* na identidade pessoal e na identidade narrativa; com isso, a questão de manutenção do si-mesmo continua aberta pela pergunta: *quem sou eu?* Tal interrogação é aberta de modo privilegiado na filosofia de Heidegger, pela proximidade do *Dasein* com o si-mesmo. Contudo, essa dialética entre *quem?* e *quê?* vai além da discussão até o momento posta, pois Ricoeur é herdeiro de uma outra tradição filosófica, que merece ser tratada, aqui, de especial maneira, pela problemática da questão *quem?*

Para o filósofo, é com Hannah Arendt que o problema do si-mesmo surge pela interrogação do *quem sou?* ganha uma nova atividade reflexiva para sua problemática a partir da unidade entre ação e discurso. Para ele (1985, p. 442), há em Arendt um vínculo bastante estreito entre ação e discurso de um sujeito, pois se trata de uma atividade exclusiva do mundo humano. Ora, quando se fala da identidade de alguém, desse sujeito (si-mesmo), respondemos à pergunta pelo *quem é o autor dessa história*⁴³? Isto é, quem é o autor (agente) dessa ação? Pelo decorrido, compreendemos que responder à pergunta sobre quem seja o agente (autor) dessa tal ação é contar a história de alguém; desse modo, estamos expressando a identidade

⁴³ “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).

narrativa de um sujeito ou a identidade coletiva de uma comunidade (RICOEUR, 1983, p. 442 – 443). Sobre essa extensão do alcance da narrativa no processo de identificação/constituição do sujeito ricoeuriano, podemos observar em *O si-mesmo como um outro* (1991), o movimento no *Sexto Estudo* (O si e a identidade narrativa), pois, nessa investigação oferecida por Ricoeur, podemos observar a maneira pela qual o autor mostra o acontecimento entre dialética *ipse e idem, quem? e quê?* e *ipse*-alteridade, afim de ter nisso a identidade narrativa compreendida como um discurso vivo e aberto pela interrogação *quem?*

Segundo Arendt, a questão do *quem?* diz respeito ao sujeito, e se coloca pela singularidade do homem usar suas capacidades e de projetar-se a si-próprio, para além do horizonte informativo (1993, p. 189). Na noção de nascimento, entendida como a chegada ao mundo, a filósofa descobre haver apenas uma efetivação pela ação, ou seja, somos seres humanos na medida em que configuramos uma história, ou na medida em que vamos iniciando um curso de ações no mundo. Todavia, ação sem narrativa (discurso) é tão-somente um acontecimento (ARENDR, 1993, p. 190-193). Por isso, o si-mesmo está no mundo agindo e narrando, configurando narrativas de outras pessoas e acontecimentos, assim como sua própria narrativa. Portanto, um dos maiores ganhos na filosofia de Arendt está em dizer que o agente da ação apenas se torna autor na medida em que sua ação está dentro de um discurso. É apenas pelo discurso que o *quem sou eu?* pode ser respondido. Com isso, é pela narratividade que “o autor se identifica, anuncia, o que fez, faz e pretende fazer” (ARENDR, 1993, p. 191).

Nessa forma de pensar o agente entre ação e discurso, Arendt potencializa a hermenêutica do si pensada por Ricoeur. Pois quando se fala em uma teoria da ação, no sentido de uma semântica (onde destacamos frases de ação), entendemos que é pelo discurso (narrativa) que o si-mesmo revela suas pretensões no mundo. Na ligação entre discurso e ação, o “recém-chegado” ao mundo pelo nascimento, pode ter condições de responder à interrogação pelo *quem és tu?* (ARENDR, 1993, p. 191; RICOEUR, 2005, p. 107-110; 1992, p. 214-216). Tendo explicitado isso, Arendt fala que “na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano [...]” (1993, p. 192). Além disso, essa apresentação ao mundo acontece “[...] enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDR, 1993, p. 192).

Nessas linhas escritas por Arendt (1993), podemos observar que a dialética entre o *quem?* e o *quê?* ainda se mantém em uma constante tensão, pois, a pergunta *quem?* está para a constituição do sujeito em nível de uma *ipseidade* pela ideia de um discurso e ação que se revela

em sua composição de uma vida sem nunca se fechar; enquanto isso, encontramos na segunda passagem uma referência à ideia de voz e corpo num sentido substancial, revelando assim a perspectiva de uma permanência no tempo enquanto *mesmidade*, isto é, tendo traços que identificam um indivíduo como sendo ele mesmo.

Embora a *ipseidade* se apresente pela pergunta *quem?*, enquanto um aparecimento no discurso e pela ação, ainda não conseguimos identificar de maneira determinante a resposta ao *quem sou eu?* Desse modo, o *quem sou eu?* permanece como interrogação. Segundo a própria Arendt, “o quem permaneça invisível para à própria pessoa” (ARENDR, 1993, p. 192). O perigo de o *quem?* permanecer de um modo quase invisível, mesmo para o sujeito pertencente à sua identidade, está em pensarmos o *quem sou?* pela classificação de qualidade num sentido de *mesmidade*, descrevendo qualidades e atributos. Nesse sentido, deve-se cuidar para se manter a questão *quem?* aberta por uma interrogação sobre *quem somos?* Pois é possível cair na seguinte armadilha: a pergunta *quem?* pode ser substituída pelo o *quê?* a partir de um jogo de predicados no si-mesmo, acreditando-se que isso seja de fato a colocação da questão *quem?*

Para Ricoeur, uma das maneiras de se escapar dessa armadilha da *mesmidade* pode ser pensada pela sua noção de adscrição, presente em sua *L'identité narrative*, onde ele expõe a ação como posse do sujeito que a pratica (RICOEUR, 1988, p. 297). O filósofo afirma que adscrição deve ser compreendida assim:

A atribuição a uma pessoa, que chamamos ‘adscrição’, forma parte do sentido da ação intencional. Nesse aspecto, a análise lógica das frases de ação, centrado 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 acontece. [...] 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 à 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 quem⁴⁴ (RICOEUR, 2005, p. 108 – 109).

⁴⁴ Lê-se o seguinte: “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 que hace o há hecho. Relaciona y une el qué el cómo con el quién” (RICOEUR, 2005, p. 108 – 109).

Ora, é interessante notar que “o *quê*” não apresenta um mesmo sentido quando confrontado com o *quem?*, no sentido de *ipseidade*. Ou seja, “o *quê*” frente ao “*quem*” se vê tratado num sentido substancial, pois esse “o *quê*” pertence e identidade-*idem*, enquanto o “*quem*” se vincula a identidade-*ipse* (RICOEUR, 2005, p. 109).

Daí poder-se dizer que a relação entre ação e agente, posta sob a adscrição, encontra um fundamento para ser um *quem sou?* num sentido real, uma vez que o autor de tal ação é aquele que toma a dianteira da iniciativa. Portanto, mesmo em casos de guerra onde a ação de um agente leva tempo para ser relacionada a quem a fez, é possível pensarmos na “causa” como pertencente a um sujeito que realizou tal iniciativa e, por assim dizer, que ela tem um agente (RICOEUR, 1988c, p. 63). Assim, a dialética entre *ipse* e *idem*, entre *ipse* e alteridade e entre o *quê?* e o *quem?* se torna uma dialética pelo reconhecimento da *ipseidade* em sua *manutenção de si* na interrogação de *quem sou eu?* A maior dificuldade é não esgotarmos a *ipseidade* do *quem?* pela ideia de uma *mesmidade*, de pensarmos na relação constitutiva do si-mesmo como partida pela sua relação com o outro e suas diferentes permanências no tempo.

CAPÍTULO III – ONTOLOGIA PARTIDA

3. 1 Onto-poética

O problema ontológico presente na filosofia de Paul Ricoeur pode ser compreendido por uma análise cuidadosa que se realizou por mais de sessenta anos, graças a um processo reflexivo minucioso. Nesse primeiro momento, retomamos de maneira breve o exposto na sessão anterior: a *ipseidade* em sua dimensão ontológica. Ora, a *ipseidade* encontra-se numa dinâmica entre o *Dasein* de *Ser e tempo* e a do ato e potência, pela fórmula aristotélica. Podemos, assim, observar a maneira como o si-mesmo se relaciona com a noção de ser em Aristóteles, sobretudo pela ideia de ser-verdadeiro e ser-falso. Nesse conjunto de problemas, a *ipseidade* é apresentada como atestação: assim, a atestação fica numa tensão com a suspeita, pela qual Ricoeur afirma a importância de uma vigilância constante, desde o prefácio de *Soi-même comme un autre* até seu *Estudo* derradeiro (Décimo Estudo – Rumo a qual ontologia?).

Destarte, é pela pergunta *quem?* que a segurança do sujeito reflexivo é encontrada, no sentido de se manter o mesmo, graças à interrogação e à atestação. A ontologia partida de que falamos pode ser elucidada por uma análise de algumas obras importantes de Ricoeur, daquelas que tratam de forma indireta o tema da ontologia. Ente essas obras, destacamos: *Tempo e*

*Narrativa, La métaphore vive*⁴⁵ e *O si-mesmo como um outro*. Assim, esse capítulo visa dar mais um passo na investigação acerca dos alicerces de uma ontologia partida na filosofia de Paul Ricoeur.

Num primeiro momento, pensamos na expressão “*onto-poétique*” de Michel (2009, p. 480), pela qual o autor pensa existir, na abordagem da metáfora, feita por Ricoeur, uma relação com o tema da metáfora. Ocorre que tal relação não é explícita, e sim muito sutil e mesmo subentendida (cf. MICHEL, 2009, p. 480). Segundo o autor, essa ocultação do problema do ser acontece de forma deliberada, pois, Ricoeur pensa na metáfora num primeiro momento no nível da retórica, colocando-a, em seguida, num sentido de unidade básica da constituição de palavras. Mais adiante, é através da semântica que o filósofo francês considerara a metáfora como “predicação impertinente”, pela qual a frase conduz ao discurso, e este, por sua vez, já colocado num nível de narrativa histórica ou poema, passando da semântica para a hermenêutica, de modo a encontrar a questão do ser⁴⁶ (MICHEL, 2009, p. 480).

Em um texto intitulado *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* (1986, p. 34), Ricoeur admite que as análises constantemente pressupõem a convicção de que o discurso nunca é apresentado para seu bem próprio, isto é, pela glória: o que está em jogo é a questão do poder que a linguagem tem de habitar no mundo como aquilo que nos precede. Ou seja, é preciso reconhecer que há uma convicção de precedência sob a forma de um “ser para...”. É então que podemos dizer que, em Ricoeur, a declaração metafórica apresenta, na narrativa, uma abertura de sentido, que aponta para uma ontologia no sentido regional, a partir da poética⁴⁷.

⁴⁵ A obra em si, concebida pelo nome de *La métaphore vive* (1975), é resultado de uma jornada de trabalho feita por Ricoeur em uma passagem pela Universidade de Toronto nos anos de 1970. Onde, desenvolveu alguns seminários que resultaram nessa obra com mais de 400 páginas. A hermenêutica apresentada por *La métaphore vive* foge da então apresentada por Gadamer, pois surge como uma proposta de interpretação sofisticada dos *Textos*, muito diferente da a hermenêutica desenvolvida mais a frente em outras obras ricoeurianas.

⁴⁶ Pode-se ler: Cette occultation délibérée tient dans le fait que Ricoeur envisage d'abord la métaphore à l'aide de la rhétorique comme trope par ressemblance, comme « dénomination déviante », en prenant pour unité de base le mot. Puis à l'aide de la sémantique, Ricoeur envisage la métaphore comme « prédication impertinente » en prenant pour unité de base la phrase. C'est seulement lorsque la métaphore est conduite de la phrase au discours (au niveau du poème ou du récit), c'est-à-dire une fois que l'on passe, selon Ricoeur, d'une sémantique à une herméneutique des textes que se pose la question du sens del'êtré” (MICHEL, 2009, p. 480).

⁴⁷ O texto completo pode ser acompanhado por aqui: “J'avoue très volontiers que ces analyses *présupposent* sans cesse la conviction que le discours n'est j mais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite. C'est cette conviction de la préséance d'un être-à-dire à l'égard de notre dire qui explique mon obstination à découvrir dans les usages poétiques du langage le mode référentiel approprié à ces usages, à travers lequel le discours continue de dire l'être, lors même qu'il paraît s'être retiré en lui-même, pour se célébrer lui-même. Cette véhémence à fracturer la clôture du langage sur lui-même, je l'ai héritée de *Sein und Zeit* de Heidegger et de *Wahrheit und Methode* de Gadamer. Mais, en retour, j'ose croire que la description que je propose de la référence

Nessa mesma linha de interpretação, Rose Goetz (2011, p. 01-02) afirma que Ricoeur é contumaz em sua veemência ontológica. Ele aspira a encontrar na linguagem um outro sentido de abertura para a realidade. Ou seja, se trata de um esforço calculado e metódico de todo um processo filosófico que vai aos poucos se tomando capaz de realizar a reflexividade como ontologia do si-mesmo. Sobre esse ponto ainda, Alain Thomasset (2018, p. 149) nos fala do problema ontológico em Ricoeur do seguinte modo: existe uma ontologia acompanhada de um percurso árduo e cauteloso, de uma filosofia constituída de várias contribuições filosóficas⁴⁸, sendo que a dificuldade está em se poder reunir todo esse construto intelectual em uma única fonte, uma vez que cada vez mais o problema avança por aporias mais complexas.

É importante notar a diferença entre a hermenêutica apresentada em *Soi-même comme un autre* e *La métaphore vive*. Na primeira obra a hermenêutica ocupa papel fundamental na constituição do si-mesmo, graças ao processo de mediação com a alteridade e ao reconhecimento pela sua atestação; na segunda obra, a hermenêutica é colocada como uma teoria da interpretação de textos (RICOEUR, 1975, p. 09-12). Assim, a metáfora não abona o papel da semântica, apenas transforma a linguagem tendo em vista o estudo do ser, dizendo algo sobre o ser (MICHEL, 2009, p. 481). Uma hermenêutica desse tipo revela uma bifurcação na compreensão do próprio significado do ser (RICOEUR, 1975, p. 11). Pois a metáfora “tem precisamente esse poder de re-descrever a realidade. Poder criativo da linguagem, a metáfora desenvolve o poder de dizer o ser de outro modo⁴⁹” (MICHEL, 2009, p. 481).

Ao forjar a noção de uma verdade metafórica, Ricoeur mantém o primeiro momento ontológico do si-mesmo no que ele chama de capacidade da metáfora em dizer algo sobre o ser de uma forma dividida (referência dividida) (RICOEUR, 1975, p. 11). Ou seja, a metáfora se transforma numa nova forma de pensarmos o problema do ser, pois existe nela um certo “que é”, ou seja, algo que, mesmo não possuindo existência real, ganha, pela metáfora, uma certa existência. Temos, assim, dois movimentos ou duas referências. Por um lado, existe a verdade poética de ficção que, de certo modo, nos faz “crer”. Ao mesmo tempo, sabemos que nem tudo

des énoncés métaphoriques et des énoncés narratifs ajoute à cette véhémence ontologique une précision analytique qui lui fait défaut” (RICOEUR, 1986, p. 34 – itálico do autor).

⁴⁸ “Il n’est pas facile de saisir l’unité de l’oeuvre de Paul Ricoeur, tant ses domaines d’interventions sont nombreux et semblent dispersés. Cette pensée s’est affrontée aux divers courants intellectuels qui ont traversé le XXe siècle (qu’il s’agisse de la phénoménologie, du structuralisme, de la psychanalyse, des théories herméneutiques, ou des diverses branches de l’historiographie). Elle s’est forgée, comme Ricoeur le dit lui-même, par rebonds successifs de la pensée en s’affrontant aux “aporias” que la recherche précédente avait tracées” (THOMASSET, 2018, p. 149).

⁴⁹ “[...] a précisément ce pouvoir de re-décrire la réalité. Puissance créatrice du langage, la métaphore développe le pouvoir de dire autrement l’être” (MICHEL, 2009, p. 481).

o que está na metáfora é verdadeiro. Desse modo, o movimento se torna crítico quando analisamos a metáfora como capacidade de “fingimento” (RICOEUR, 1975, p. 11-12; MICHEL, 2009, p. 481-482).

Para Ricoeur, uma das maiores dificuldades é esta: a metáfora excede o fechamento da linguagem. Ou seja, existe um referencial que fica fora da linguagem, mas cujo surgimento ocorre na própria linguagem: assim, o ser no sentido ontológico é sempre dito em algum nível pela língua (RICOEUR, 1975, p. 11; MICHEL, 2009, p. 481). Eis por que Michel (2009, p. 481) insiste em que, nesse momento crítico, não existe uma abolição da veemência ontológica. Pois “é apenas uma questão de dizer que, em termos de linguagem, vê-la como metáfora corresponde, ontologicamente, a um “ser como” que realiza a notável possibilidade de que algo seja e não seja, ao mesmo tempo⁵⁰”.

De acordo com o exposto, a noção tradicional de verdade metafórica, em oposição à verdade-adequação, possibilitou a Ricoeur (1975) pensar em outras maneiras de se falar sobre a realidade (além das já conhecidas pela ciência científica e de maneira ordinária). E é exatamente por isto que podemos notar os limites do entendimento, isto é, reconhecer ou constatar que há mais na experiência de vida dos homens do que a teoria é capaz de capturar; assim, o filósofo chega à sua ideia de enxerto hermenêutico na fenomenologia. O que isto significa? Que é possível considerar o sujeito para além da relação sujeito-objeto. Ricoeur busca na metáfora uma nova forma de pensar o problema do ser e, nesse sentido, ele se aproxima de Heidegger a partir da noção de *alêthèia*: é possível falar numa espécie de revelação, de desvelamento, pelo qual as coisas saem do esquecimento e da ocultação. Contudo, Ricoeur se encontra entre dois modelos de discurso: o tradicional, pelo qual ele remonta a Aristóteles e a Platão, no horizonte de uma *Metafísica* que, segundo Heidegger, ocultou o sentido do ser; e, pelo conceito de *alêthèia*, inspirando-se em Heidegger para encontrar uma nova vestimenta para a metáfora (RICOEUR, 1975; MICHEL, 2009, p. 482).

Nesse encontro com Heidegger e nesse afastamento da maneira metafórica tal como entendida tradicionalmente, o lugar do sujeito começa a ganhar um dinamismo graças à noção de metáfora viva. Então, a guinada da linguagem, a poesia e as narrativas levam Ricoeur a colocar em questão a dupla significação do discurso poético, no sentido de um jogo que rompe com o real, possibilitando uma redescritção da realidade. Sanfelice (2014) nos ajuda a

⁵⁰ "à un être comme, sachant que dans l'être-comme se tiennent le est et le n'est pas" (MICHEL, 2009, p. 481).

compreender o problema:

A metáfora viva é uma dessas formas de discurso cujos enunciados trazem algo novo à linguagem. Com esses elementos, a filosofia de Paul Ricoeur investiga a criatividade desses enunciados metafóricos a partir da distorção, ou desvio, que ao perturbar a ordem lógica existente gera um novo significado. A predicação desses enunciados é de um tipo ambíguo (eles dizem “é” e “não é” ao mesmo tempo), e é necessária uma resolução para essa tensão de termos contraditórios (p. 29).

Ricoeur (1975; 2005) pensa, aqui, nas metáforas vivas, afirmando que elas são possíveis graças à imaginação. Nesse sentido, “sua função é participar de uma redescrção, a partir de uma criação de sentido que nos faz perceber a realidade como hipótese – simular conscientemente” (SANFELICE, 2014, p. 30). Sendo assim, a ideia de uma simulação surge pelo poder heurístico da ficção, que revela esse caráter tensional entre duas concepções de verdade, a verdade em sentido literal e a verdade metafórica. A esse respeito, afirma o filósofo: “Não há outra maneira de fazer justiça à noção de verdade metafórica do que incluir a incisão crítica do ‘não é’ (literal) na veemência ontológica do ‘é’ (metafórico)” (, 2005, p. 388). É nesse limite, que encontramos a ideia de que uma estrutura poética não se esgota em uma obra, e é assim que Ricoeur conduz a discussão sobre a metáfora viva em termos de ontologias regionais: “onto-teológica e onto-histórica” (RICOEUR, 1975, p. 398; MICHEL, 2009, p. 482). Vejamos como isto se dá.

A pretensão de se nomear Deus na onto-teologia não é o mesmo que a teoria dos textos bíblicos (MICHEL, 2009, p. 482-483), pois o ato de nomear Deus está na atividade poética cujo poder é composto pelos discursos poéticos. Quando esses são tratados de maneira verdadeira numa verdade metafórica, pode-se entender a concepção de revelação como *alèthèia*. A importância disso está em pensar na “palavra de Deus” não como um discurso religioso na forma verdade-adequação relacionada ao mundo e a Deus, e sim como uma narrativa sobre Deus e o mundo compreendida sob o olhar de uma ontologia-poética, longe de qualquer forma epistemológica calculável⁵¹.

A partir dessa primeira ontologia regional, se observa a hipótese pela qual o texto bíblico se transforma num sentido do ser de Deus. Ou seja, o mundo do texto ultrapassa o autor e sua referência, deixando assim resíduos na ontologia histórica. É por isso que Ricoeur retoma a

⁵¹ Para um maior aprofundamento dessa questão, recomendamos: On s’appuiera surtout sur le texte « Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu », dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

teoria dos grandes gêneros (o *Mesmo*, o *Outro*, o *Analógico*) a fim de repensar a problemática ontológica a partir da realidade do passado. Num primeiro momento, é pela noção de *Mesmo* que podemos dizer que a metáfora surge como “que é”. Mas, na medida em que é uma parte histórica, esse movimento pode ser visto como movimento do passado para o presente. Observa-se, assim, a capacidade imaginativa que permite distinguir entre o evento como fato e a concepção de verdade do historiador. É assim que Ricoeur fala em uma potencialidade do imaginar, funcionando pela sua ingenuidade ontológica que consiste em acreditar no que aconteceu como algo histórico que terminou por produzir o presente (RICOEUR, 1975, p. 287-296; MICHEL, 2009, p. 483).

Com a retomada do gênero do *Outro*,

Ricoeur finalmente assume o que ele chama de momento de distância crítica em *A Metáfora Viva*. Este momento crítico se reflete em *Tempo e Narrativa* sob o modo de uma ontologia negativa do passado. Restaurando toda a profundidade da distância temporal, mesmo elogiando a diferença inevitável entre o presente do historiador do passado histórico, é a própria realidade deste passado que arrisca para ser perdido de vista⁵² (MICHEL, 2009, p. 483 – itálico do autor).

O passado do *Outro* ainda surge como enigma, ou seja, nota-se uma certa lacuna com respeito ao *Outro*⁵³ no sentido de que é apenas pela presença de um *Análogo* que o problema pode ser resolvido (RICOEUR, 1985, p. 270-271). Ora, é pela presença do terceiro gênero que Ricoeur pensa solucionar o problema. No *Mesmo* encontramos a ontologia num sentido de ingenuidade. Já na permanência do *Outro*, a ontologia surge sob a ameaça de um desaparecimento (negativa). Resta a possibilidade de pensar no *Análogo* como possível solução. No tocante a uma teoria do tropo, a ontologia regional do *Análogo* está vinculada à realidade do passado histórico. Chega-se, com isso, à noção de uma identidade que se constitui juntamente com a alteridade. Destarte, “[...] é a partir de uma interpretação de traços, *representações* do passado que persistem no presente que o historiador pode reconstruir o

⁵² “Ricoeur reprend finalement à son compte ce qu’il appelle le moment de distance critique dans *La métaphore vive*. Ce moment critique se traduit dans *Temps et récit* sous le mode d’une ontologie négative du passé. En restituant toute la profondeur de la distance temporelle, voire en faisant l’éloge de la différence inéluctable qui sépare le présent de l’historien du passé historique, c’est la réalité même de ce passé qui risquent d’être perdue de vue” (MICHEL, 2009, p. 483).

⁵³ “[...] le réel au passé reste l’énigme dont la notion de différence- écart, fruit du travail sur la limite, n’offre qu’une sorte de négatif, dépouillé em outre de sa visée proprement temporelle” (RICOEUR, 1985, p. 271).

passado como um Analógico, como um ser-como⁵⁴” (MICHEL, 2009, p. 483 – itálico do autor).

A discussão ontológica em Ricoeur pode ser também elucidada pela literatura com seu poder simbólico. Seu vigor é reconhecido pelo filósofo. Segundo a observação de Goetz (2011, p. 02-03), das obras *De l'interprétation* ao *La Symbolique du Mal*, o que se opera em Ricoeur é um "transplante hermenêutico" no qual a transformação já teve início com a fenomenologia do voluntário e involuntário, obra que terminou se limitando a *Philosophie de la Volonté*. Assim, para Ricoeur

os símbolos – neste caso os do mal: queda, profanação, desvio, perambulação... são expressões duplas, portadores de um significado aparente, literal, mas também de um significado oculto que é revelado apenas nas interpretações do primeiro. Várias interpretações são possíveis. O que está em jogo uma interpretação filosófica adequadamente dos símbolos, e dos mitos que os fazem expor, é ter sucesso em pensar, em tornar inteligível, o que eles sugerem⁵⁵ (GOETZ, 2011, p. 03).

De acordo com a conclusão de sua *La Symbolique du Mal*, o filósofo afirma que o poder do símbolo pode ser dito pelo dom de revelação presente da experiência humana inacessível a um conhecimento de si-mesmo. Isto é, o conhecimento quando alinhado com a mediação simbólica permite uma autoconsciência entre o ser do homem e o ser de cada símbolo. Podemos dizer, que essa seja a ligação ontológica ligada ao sentido (função) do próprio símbolo (GOETZ, 2011, p. 03).

Segundo Ricoeur, é a situação do homem existente que possibilita o símbolo com ele mesmo “A partir daí, a tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria quebrar o recinto encantado de autoconsciência, quebrar o privilégio da reflexão. O símbolo sugere que o *Cogito* está no interior do ser e não o contrário⁵⁶” (1960, p. 331 – itálico do autor). Um das grandes questões que surge ao tratar o tema dos símbolos diz respeito à reflexão ontológica dos mesmos, tendo em vista o poder simbólico do mal. Ou seja, “os mitos e símbolos transmitidos pelas grandes

⁵⁴ “C’est à partir d’une interprétation des traces, des *représentances* du passé qui persistent dans le présent que l’historien peut reconstruire le passé comme un Analogue, comme un être-comme” (MICHEL, 2009, p. 483).

⁵⁵ “Pour lui, les symboles – en l’occurrence ceux du mal: chute, souillure, déviation, errance... — sont des expressions à double sens, porteuses d’un sens apparent, littéral, mais aussi d’un sens caché qui ne se révèle que dans les interprétations du premier. Plusieurs interprétations en sont possibles. L’enjeu d’une interprétation proprement philosophique des symboles, et des mythes qui les exposent, est de parvenir à penser, à rendre intelligible, ce qu’ils donnent à penser” (GOETZ, 2011, p. 03).

⁵⁶ “Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l’enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l’intérieur de l’être et non l’inverse” (RICOEUR, 1960, p. 331 – itálico do autor).

culturas humanas falam (*O Simbolismo do Mal* é baseado apenas na cultura bíblica e gregas, mas não fecha a porta para as outras culturas)⁵⁷ (GOETZ, 2011, p. 03 – itálico do autor).

É assim que o símbolo se insere na gama de problemas ontológicos do si-mesmo. A experiência concreta que o homem tem do mundo é fundamental. Ela apela para uma hermenêutica de via longa. Quando se chega ao ponto de pensar o si-mesmo pela mediação da cultura, pode-se compreender o afastamento em relação aos sistemas filosóficos ocidentais, assim como uma abordagem mais particular, onde se dá o afastamento em relação às filosofias que tomam a interpretação direta (via curta) para pensar o sujeito. Nesse sentido, o si-mesmo não pode ser compreendido por uma hermenêutica que visa simplesmente o “eu” como tal, pois o si-mesmo se constitui na sua dialética com a alteridade. Assim, a sua própria mediação com o mundo, símbolos, mitos, é construída pela hermenêutica ontológica de um sujeito em questionamento pela pergunta *quem sou eu?* Com isso, não existe espaço na filosofia ricoeuriana para o “eu acho”, pois, o si-mesmo é diferente do “eu”. Dentre essas razões, Ricoeur percebe a insuficiência de sua própria hermenêutica manter-se apenas pela interpretação dos símbolos, assim, se pensa um caminho reflexivo que busque uma outra resposta a partir do texto⁵⁸ (RICOEUR, 1995a; 1965; GOETZ, 2011, p. 03).

Tomar o símbolo em sua unidade com a narrativa (texto) permite considerar a hermenêutica a partir de uma hipótese que orienta o trajeto de Ricoeur: a hipótese freudiana. Com ela se pode pensar o poder do está oculto ou, simplesmente, não manifesto⁵⁹. Uma filosofia fenomenológica e hermenêutica faz ver o sentido crítico-reflexivo do trabalho de interpretação. Uma leitura não redutiva da psicanálise freudiana é importante neste contexto, ou seja, é importante considerar inconsciente como sendo um outro. Isso mostra que é preciso distanciar a pergunta pelo si-mesmo das filosofias do “eu”. É preciso reconhecer o sujeito-partido. Dito de outro modo, o *cogito* não emerge como verdade fundada em si mesma, mas como verdade em processo, marcada pela reflexividade de uma construção que foi justamente aberta pela

⁵⁷ Podemos ler no original: “les mythes et les symboles transmis par les grandes cultures humaines parlent (*La Symbolique du Mal* ne s’appuie que sur les cultures biblique et grecque, mais ne ferme pas la porte à d’autres)” (GOETZ, 2011, p. 03 – itálico do autor).

⁵⁸ “Ce dont ils parlent, c’est de l’expérience humaine *concrète* dont l’intellection requiert le détour par leur interprétation. Dès cette époque, Ricoeur se barre la voie courte de la connaissance immédiate de soi, empruntée par Descartes et Husserl, par Hume et par Bergson, et s’engage délibérément sur la voie lo gue et hasardeuse d’une exploration des multiplex médiations entre soi et soi. Ce n’est pas l’abandon d’une philosophie réflexive, dont toujours il se réclamera, mais l’affirmation, au sein de cette philosophie, du primat de la médiation sur la certitude immédiate du « Je pense ». S’apercevant de l’insuffisance d’une herméneutique définie par l’interprétation des symboles, Ricoeur s’oriente, au cours des années suivantes, vers une herméneutique définie par l’interprétation des textes (GOETZ, 2011, p. 03).

⁵⁹ Autores como Freud, Nietzsche e Marx são tratados como mestres da suspeita pela característica de sua filosofia.

interrogação *quem?* Assim, o si-mesmo é pensado pela ideia de um *Cogito* cuja verdade não tem origem dentro dele, mas sim por uma espécie de inadequação: a ilusão, a mentira da consciência atual (cf. RICOEUR, 1965, p. 425 – itálico do autor; GOETZ, 2011, p. 02-03).

Nesse aspecto, Ricoeur encontra, na arqueologia freudiana do sujeito uma possibilidade de unidade quando colocada ao lado da teologia hegeliana estruturada em sua fenomenologia; assim, o sujeito passa num processo de entendimento distante do *cogito* cartesiano, mas, pensando no sonho freudiano como momento de uma flexão na qual o si-mesmo é seu próprio significado e força (1965, p. 426; GOETZ, 2011, p. 03). É interessante notarmos que nessa época, Ricoeur buscou uma unificação entre a teologia pensada por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* e Freud. Todavia, em *Temps et récit III* (p. 280-299), o filósofo se esforça em esclarecer a necessidade de uma separação da sua filosofia do pensamento hegeliano.

A partir desse momento, Goetz (2011, p. 03) nos fala que sua filosofia passa a uma busca pela linguagem como alternativa da convicção sobre termos o pensamento filosófico aberto ao diálogo com a Humanidade. Contudo, Ricoeur percebe os perigos de uma linguagem que esteja fora da subjetividade do si-mesmo. Pois, ele compreende a força da linguagem. Desse modo,

a linguística tornou-se constituída como uma ciência, tomando como seu objeto a linguagem para a exclusão da fala: a linguagem, forma pura, sistema de sinais a partir do qual cada uma deriva seu valor apenas a partir de sua oposição a todos os outros. Este sistema é imutável. Se sofrer alterações, está em razão para inovações atribuíveis à fala de palestrantes e que não afetam sua evolução apenas por causa da solidariedade que liga todos os seus elementos: daí a primazia da linguística sincrônica pela linguística diacrônica⁶⁰ (GOETZ, 2011, p. 03).

Imbuído dessa ideia, e percebendo as lacunas entre uma filosofia da suspeita com a tensão de seu pensamento batendo às portas do estruturalismo, o filósofo pensa na própria problemática de sua adesão à teoria linguística; pois seu método filosófico se define do seguinte modo: definir, descrever e analisar a estrutura de termos. Todavia, qual o ganho disso para uma

⁶⁰ “La linguistique s’est constituée comme science en prenant pour objet la langue à l’exclusion de la parole: la langue, forme pure, système de signes dont chacun ne tire sa valeur que de son opposition à tous les autres. Ce système est immuable. S’il subit des altérations, c’est en raison d’innovations imputables à la parole des locuteurs et qui n’affectent son évolution qu’en raison de la solidarité qui lie tous ses éléments: d’où la primauté de la linguistique synchronique sur la linguistique diachronique” (GOETZ, 2011, p. 03).

hermenêutica antropológica? Pois, em nenhuma hipótese o si-mesmo pode ser perdido em uma teoria objetual fechando o sujeito na questão o *quê*? Ora, como percebemos o preço pela extensão hegemônica de uma estrutura linguística na antropologia se baseia na exclusão do assunto “fala” (rejeitado do lado da fala): sinais não são sinais de coisas, isto é, de qualquer história verídica (diacrônica sendo subordinada a sincrônica). É esse preço que Ricoeur não quer pagar, pois, o triplo despejo parece exorbitante (GOETZ, 2011, p. 03).

Refletir sobre o tema do si-mesmo supõe passar pelo problema da linguagem, pois é aí que Ricoeur desenvolve seus trabalhos sobre “[...] a estrutura das relações entre pessoas no verbo, sobre os pronomes pessoais e sobre a subjetividade na linguagem⁶¹” (GOETZ, 2011, p. 04). Da mesma forma, ele percebe que existem dois sistemas sobrepostos numa determinada língua: “[...] o sistema semiótico, organização intralinguística, onde cada signo entra numa rede de relações e de oposições com outros signos; e o sistema semântico, cujas unidades não são mais sinais, mas sentenças construídas com esses signos⁶²” (GOETZ, 2011, p. 04). Com isso, frases são apenas instâncias de um discurso pelo qual o sistema semiótico é efetivado na narrativa do locutor.

Na década de 1960, Ricoeur (1967, p. 29-40) aprofunda sua discussão sobre esse assunto em um colóquio sob o título de *La forme et le sens dans le langage*⁶³, onde apresenta o campo da semântica pela filosofia da linguagem e da ação. O que se observa de peculiar é a maneira pela qual a linguagem começa a ser tratada, a saber, como um mediador entre o si-mesmo e o outro si-mesmo, entre o si-mesmo e o mundo, e assim sucessivamente; é então que o interlocutor ganha espaço na narrativa. Um apelo ao discurso se torna decisivo, pois o que importa é compreender que “alguém diz algo para alguém sobre alguma coisa⁶⁴” (GOETZ, 2011, p. 04). De certa forma, essa proposta nova pela maneira que a linguagem opera na hermenêutica ricoeuriana, define a forma pela qual o si-mesmo vai contra as teses de um estruturalismo reduutivo.

Depois dessa virada com respeito à filosofia da linguagem, Ricoeur aponta no capítulo oitavo de sua *La Métaphore vive* a maneira pela qual essa relação de mediação é necessária

⁶¹ “[...] Dans ses travaux sur la structure des relations de personnes dans le verbe, sur les pronoms personnels et sur la subjectivité dans le langage” (GOETZ, 2011, p. 04).

⁶² “[...] le système *sémiotique*, organisation intra-linguistique, où chaque signe entre dans un réseau de relations et d’oppositions avec d’autres signes, et le système *sémantique*, dont les unités ne sont plus des signes mais les phrases construites avec ces signes” (GOETZ, 2011, p. 04).

⁶³ Para uma maior compreensão do tema, sugerimos a leitura: *Le Langage* (Actes du XIII e Congrès des sociétés de philosophie de langue française), II, Neuchâtel, La Baconnière, 1967, p. 29-40.

⁶⁴ “quelqu’un dit quelque chose à quelqu’un sur quelque chose” (GOETZ, 2011, p. 04).

entre sujeito-alteridade, sujeito-mundo. Ou seja,

a semântica só pode alegar a relação da linguagem com a realidade para não pensar neste relatório como tal. Ou ela se aventura a filosofar sem o sabendo, nós colocamos a linguagem como um todo e como tal como a mediação entre o homem e o mundo, entre o homem e o homem, entre o si e o si-mesmo. O A linguagem então, aparece como o que eleva a experiência do mundo à articulação do discurso, que é a base da comunicação e faz o homem vir como um assunto falante. Assumindo implicitamente esses postulados, semântica ocupa uma tese da "filosofia da linguagem", herdada de von Humboldt. Mas qual é a filosofia da linguagem, se não a própria filosofia, como ele pensa que a relação do ser com o ser-dito?⁶⁵ (RICOEUR, 1975, p. 384-385).

Considerando o discurso reflexivo dentro da própria linguagem, Ricoeur procura mostrar a importância de se relacionar a língua com o problema do ser. Assim, a abordagem realizada na obra *Le Conflit des interprétations* é potencializada com a inovação semântica, concluída na obra *La Métaphore vive* (RICOEUR, 1995a; GOETZ, 2011, p. 05). Ora,

a inovação semântica é uma criação regulada. O estudo da metáfora é empreendido para colocá-lo à prova. Dependente dos trabalhos de teóricos anglo-saxões que buscaram o segredo da criação do significado operado pela metáfora, não do lado da denominação, como a retórica clássica faz, mas no lado da pregação, Ricoeur afirma que a metáfora não consiste em *um nome depravado*, mas em uma *atribuição impertinente*. Reconhecidamente, a lacuna permanece entre o significado usual, literal de uma palavra e seu significado figurativo, mas este *tropo*, esta distração, é o efeito da produção predicativa do significado, não sua causa⁶⁶ (GOETZ, 2011, p. 05 – itálico do autor).

A compreensão do sentido metafórico está no elemento extralinguístico: uma realidade a partir da linguagem poética. Existe, aqui, uma transição da semântica para a hermenêutica,

⁶⁵ “la sémantique ne peut qu’alléguer le rapport du langage à la réalité, non *penser* ce rapport comme tel. Ou bien elle s’aventure à philosopher sans le savoir, on posant le langage dans son ensemble et en tant que tel comme médiation entre l’homme et le monde, entre l’homme et l’homme, entre soi et soi-même. Le langage apparaît alors comme ce qui élève l’expérience du monde à l’articulation du discours, qui fonde la communication et fait advenir l’homme en tant que sujet parlant. En assumant implicitement ces postulats, la sémantique reprend à son compte une thèse de « philosophie du langage », héritée de von Humboldt. Mais qu’est-ce que la philosophie du langage, sinon la philosophie elle-même, en tant qu’elle pense le rapport de l’être à l’être-dit?” (RICOEUR, 1975, p. 384-385).

⁶⁶ “l’innovation sémantique est une création réglée. L’étude de la métaphore est entreprise pour les mettre à l’épreuve. Tributaire des travaux de théoriciens anglo-saxons qui ont cherché le secret de la création de sens opérée par la métaphore, non du côté de la dénomination, comme le fait la rhétorique classique, mais du côté de la prédication, Ricoeur pose que la métaphore ne consiste pas en une *dénomination déviante* mais en une *attribution impertinente*. Certes, l’écart demeure entre le sens usuel, littéral, d’un mot et son sens figuré, mais ce *trope*, ce détournement, est l’effet de la production predicative de la signification, non sa cause (GOETZ, 2011, p. 05).

havendo uma maior conexão entre significado e narrativa. Dessa forma, fala-se do poder de descrever algo para além da linguagem real ou ideal⁶⁷ (RICOEUR, 1975, p. 10; GOETZ, 2011, p. 05). É pelo conhecimento reflexivo presente no si-mesmo que a própria linguagem se manifesta na relação com o ser. Pois “a linguagem se sabe a si mesma, no ser. Ela inverte sua relação com seu referente de tal forma que ela se percebe a si mesma como tendo chegado ao discurso do ser ao qual se relaciona⁶⁸” (RICOEUR, 1975, p. 385).

Assim, a explicação ontológica do sujeito é duplicada, tendo em vista a relação entre metáfora e poética.

Um exame do poder da afirmação implantado pela linguagem poética mostra que não é apenas o significado que é duplicado pelo julgamento metafórico, mas a referência em si. O que é abolido é a referência ao discurso comum, aplicado a objetos que atendam a um de nossos interesses, nosso interesse primário em controle e manipulação. Suspendeu esse interesse e a esfera do significado que comanda, o discurso poético permite ser o nosso profundo pertencente ao mundo da vida, que seja o elo ontológico de nosso ser para os outros ser e ser. O que é dito assim é o que eu chamo de referência do segundo grau, que é na realidade a referência primordial⁶⁹ (RICOEUR, 1986, p. 221).

Segundo Goetz (2011, p. 06), Ricoeur se lamenta por não ter explorado, em *La métaphore vive*, o elo entre referência poética e o elemento inédito, que é o “ser-como”. Esse elo perdido é o ato de ler⁷⁰. O papel do leitor é destacado pelo filósofo em *Temps et récit*, obra em que trata os problemas do tempo relacionado à narrativa. Assim, existe uma grande semelhança entre *La Métaphore vive* e *Temps et récit*, pois ambas as obras discutem a questão semântica junto com a noção de capacidade linguística de se dizer algo sobre o ser si-mesmo. Contudo, da obra de 1975 para 1983, aumenta o interesse de Ricoeur pela noção de *texto* (grande unidade do discurso), ligada por sua vez à ideia da ação. Daí nasce a ideia de que a função narrativa é

⁶⁷ “Cette transition de la sémantique à l’herméneutique trouve sa justification la plus fondamentale dans la connexion en tout discours entre le sens, qui est son organisation interne, et la référence, qui est son pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage” (RICOEUR, 1975, p. 10).

⁶⁸ “Le langage se sait dans l’être. Il renverse son rapport à son référent de façon telle qu’il s’aperçoit lui-même comme venue au discours de l’être sur lequel il porte” (RICOEUR, 1975, p. 385).

⁶⁹ “Un examen de la puissance d’affirmation déployée par le langage poétique montre que ce n’est pas seulement le sens qui est dédoublé par le procès métaphorique, mais la référence elle-même. Ce qui est aboli, c’est la référence au discours ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts, notre intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signification qu’il commande, le discours poétique laisse-êtr notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres être et à l’être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j’appelle la référence de second degré, qui est en réalité la référence primordiale” (RICOEUR, 1986, p. 221).

⁷⁰ “C’est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu’une conception purement immanentiste du langage voudrait ignorer” (RICOEUR, 1995a, p. 48).

necessária para pensarmos na identidade do si-mesmo, bem como na sua experiência humana no tempo⁷¹ (GOETZ, 2011, p. 06).

A partir dessa força presente no momento linguístico e metafórico, ou seja, do poder de prefiguração do mundo do leitor pela narratividade, Ricoeur faz ver uma nova possibilidade de se considerar a construção ontológica do si-mesmo. Em sua *Réflexion faite* (1995a, p. 60-61), a narrativa do historiador é reconfigurada a partir de seu passado ausente e, desse modo, a ficção narrativa corrobora com a experiência vívida pelo sujeito, sob a forma de irrealidade. História e ficção são modalidades diferentes das aporias temporais, pelas quais a noção de tempo histórico se inclui no tempo cósmico e no tempo fenomenológico (GOETZ, 2011, p. 08).

A fragilidade, oriunda da união de história e ficção, abre espaço para a introdução da hermenêutica do si-mesmo (ou da comunidade). A identidade pessoal de um sujeito ou de uma comunidade é possível tão-somente pela configuração narrativa. Desse modo, a identidade enquanto uma categoria da esfera prática⁷² se articula com a noção de “ação” presente na obra de Arendt (1993), a partir da qual Ricoeur compreende a necessidade de pensar a ação no conjunto de uma narratividade. Como já falamos, é a partir da noção de ação presente em Arendt (1993), que Ricoeur pensa as perguntas *quem?* e *quê?* presentes em toda a estrutura do si-mesmo, desde o início de suas discussões sobre o problema da vontade, até sua pergunta pelo ente ontológico do si-mesmo, entendido a partir da permanência no tempo *ipse*. É com base na questão *quem?* que se compreende o si-mesmo em sua identidade narrativa. Identidade que supõe uma constante interrogação, uma “abertura partida”, algo sangrando na relação de mediação com a alteridade. Mas, perguntamos agora: quem conta a história desse si-mesmo? Essa história de vida, vale lembrar, é uma narrativa que se prefigura entre histórias verídicas e histórias fictícias (RICOEUR, 1985, p. 356; 1983; 1990; 1991; GOETZ, 2011, p. 07-08). Assim:

Enquanto constantemente feita e desfeita, a identidade narrativa é o título de um problema e, ao mesmo tempo, de uma solução, especialmente porque é apenas sob certas condições de ordem *ética* que ela pode ser tomada como verdadeira identidade de um sujeito-*agente*, iniciador de *ação*⁷³ (GOETZ, 2011, p. 08 – itálico do autor).

⁷¹ Segundo a autora, podemos ler: “*La Métaphore vive et Temps et récit* ont bien des points communs, traitant tous deux de l’innovation sémantique et de la capacité du langage à « dire l’être-à-dire ». Il faut prendre acte, cependant, d’une certaine évolution de la pensée de Ricoeur entre 1975 et 1983. Il porte un intérêt croissant à la notion de *texte* (de grande unité de discours), relie de plus en plus fortement le texte à l’*action* (l’action sensée peut être interprétée comme un texte) et aperçoit enfin la connexion *nécessaire* entre « la fonction narrative » et « l’expérience humaine du temps »” (2011, p. 06).

⁷² Isso pode ser acompanhado em *Temps et récit III*, 1985, p. 355.

⁷³ “Ne cessant de se faire et de se défaire, l’identité narrative est le titre d’un problème en même temps que celui d’une solution, d’autant que ce n’est que sous certaines conditions, d’ordre *éthique*, qu’elle peut être tenue par la véritable identité d’un sujet-*agent*, initiateur d’*action*” (GOETZ, 2011, p. 08).

Em *Soi-même comme un autre*, a teoria narrativa recebe uma nova abordagem. Como? Pela constituição do si-mesmo como sujeito partido-reflexivo. Graças à diferenciação entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, realiza-se a discussão acerca da construção da identidade pessoal pela dimensão temporal dessas duas permanências no tempo. Os momentos temporais do si-mesmo (*idem* e *ipse*), remetem à *palavra empenhada na promessa (ipse)* e à solidificação do *caráter (idem)*. Nesse sentido, a questão o *quê?* está para a permanência *idem*, enquanto, a questão *quem sou eu?* se relaciona com a permanência *ipse*. A mediação entre ambas permanências no tempo, é o resultado do trabalho narrativo de configurar a permanência do *idem* com o *ipse*, salvaguardando a identidade do sujeito. É a partir tensão que o si-mesmo pode contar sua história, mantendo-a aberta. Pensar ontologicamente a *ipseidade* desse sujeito reflexivo não se dá com a pretensão de tomá-lo como fundamento, mas pela constituição mediada de si mesmo.

Para se pensar o si-mesmo, é preciso falar em capacidades, uma vez que ele “pode”. É assim que se diz: “eu posso dizer, eu posso fazer, eu posso dizer a mim mesmo, eu posso imputar minhas próprias ações⁷⁴” (GOETZ, 2011, p. 08). Reconhecer a capacidade do poder do si-mesmo em realizar suas ações implica reconhecer também o respeito aos outros nas instituições; nisso, vemos Ricoeur esboçar sua pequena ética nos *Estudos* (sétimo, oitavo e nono) de *Soi-même comme un autre*, de modo a pensar o problema da constituição do si-mesmo a partir da vinculação da *ipseidade* com a alteridade.

Michel (2009, p. 483) aponta para uma evolução no pensamento de Ricoeur, falando de uma precaução reflexiva em seu próprio procedimento metodológico. É assim que Ricoeur (1990;1991) encaminha seu trajeto para a ontologia enquanto ipseidade; isso é mostrado de maneira mais atuante no último *Estudo* de *Soi-même comme un autre*. A noção de agir atinge outro nível, pois agir, em sentido fenomenológico, é um ato que confere um estatuto ontológico ao si-mesmo. Destarte, “a atestação é a garantia de que o si-mesmo tem que existir no modo da ipseidade⁷⁵” (GOETZ, 2011, p. 09). Para isso, como já observamos nos capítulos anteriores, houve uma certa frustração por parte de Ricoeur ao tentar juntar dois modelos para pensar a ontologia do si-mesmo: Aristóteles, pela noção de ato e potência (pela *enérgeia*), e Heidegger,

⁷⁴ “l’exploration des capacités du *soi* qui s’exprime dans les divers emplois du « je peux ». Elles se présentent sous quatre aspects: je peux dire, je peux faire, je peux raconter et *me raconter*, je peux m’imputer mes propres actes” (GOETZ, 2011, p. 08).

⁷⁵ “l’attestation est l’assurance qu’a le soi d’exister sur le mode de l’ipséité” (GOETZ, 2011, p. 09).

pela noção de *cuidado* como *Sorge*. A interpretação do ser-aí numa certa aproximação ao tema do si-mesmo é importante para Ricoeur. Por último, a ideia está na *Ética* de Espinosa, onde o agir ganha um novo modo de poder e, por assim, dizer, se torna verdadeiramente mais forte (GOETZ, 2011, p. 09).

Gostaríamos de ampliar nossa abordagem lembrando a obra *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000), sobretudo a terceira parte, onde Ricoeur realiza uma espécie de fenomenologia da memória nas ciências históricas. Esta obra monumental pretende ser uma "uma hermenêutica da condição história dos seres humanos" (2000, p. 01). Nela se completa a discussão iniciada em *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*, obras em que Ricoeur abordou a narrativa como experiência temporal do si-mesmo (2000, p. 01; GOETZ, 2011, p. 09-10; MICHEL, 2009). Aprendemos que é pela história que realizamos nossa identidade subjetiva⁷⁶ (RICOEUR, 2000, p. 374), ou seja, para nós, humanos, a condição histórica é a inquestionavelmente um modo insuperável de ser⁷⁷ (RICOEUR, 2000, p. 449).

No fundo, o que se passa é uma preocupação com o agir humano. Tal é a preocupação diretriz do filósofo (cf. RICOEUR, 1992b, p. 18). Seus argumentos se perfazem enfatizando a estruturação da ação, que passa primeiramente pela dimensão do voluntário e do involuntário para, em seguida, chegar à do desejo e das estruturas inconscientes. Por fim, chega-se à tensão relacional de narrativa (discurso) e temporalidade do si-mesmo⁷⁸. O pensamento de Ricoeur se estrutura graças a essas aporias temporais referidas à dialética do *idem-ipse*, *ipse-alteridade* (RICOEUR, 1990; 1991).

Para Goetz (2011), o problema do ser em Ricoeur é núcleo duro a ser lapidado. Do início ao fim de sua obra filosófica, fica difícil compreender a extensão de sua ontologia, bem como a localização do si-mesmo na discussão desse problema⁷⁹. Trata-se de uma filosofia hermenêutica na qual o tema da ontologia atravessa muitas aporias, que ao longo do percurso vai cavando outros problemas, chegando até o problema do tempo, fundamental em Ricoeur. A

⁷⁶ "Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques" (RICOEUR, 2000, p. 374).

⁷⁷ "La condition historique est notre « mode d'être indépassable" (RICOEUR, 2000, p. 449).

⁷⁸ "Ma démarche peut être mieux caractérisée dans l'ordre thématique parce qu'en constitue la ligne directrice la préoccupation de l'agir humain. Je me suis d'abord intéressé à la structuration de l'agir sur le plan du volontaire et de l'involontaire, puis au désir dans ses structures inconscientes, puis au rapport entre le narratif et le temporel" (RICOEUR, 1992b, p. 18).

⁷⁹ "On voit que, de bout en bout, l'ontologie de Ricoeur est une ontologie *problématique*. Elle naît de la traversée d'aporias qui, en se creusant, en engendrent d'autres, pour finalement buter sur un obstacle insurmontable, comme l'est le mystère du temps intotalisable et inscrutable qui marque, dans *Temps et récit*, la limite de la riposte adressée par la poétique du récit à l'aporétique de la temporalité" (GOETZ, 2011, p. 09).

permanência no tempo será decisiva a partir de 1983 (*Temps et récit*). Assim, a ontologia em questão surge como essencialmente plural: o ser é múltiplo, complexo, polimórfico. É dessa dimensão que entendemos a própria polissemia da questão *quem?* relativa à *ipseidade*.

3.2 Onto-ação

No encontro do si-mesmo com a alteridade há, por assim dizer, uma experiência de passividade. Já nos referimos a isso quando tivemos oportunidade de falar de Gabriel Marcel e Maine de Biran (capítulo I). Pensamos que nessa primeira amostra da ontologia, que se dá pela via da poética e da linguagem, a reflexão sobre o si-mesmo se insere num conjunto de problemas relacionados à permanência do sujeito no tempo: o homem que age e sofre no mundo está sempre se perguntando por sua existência, ele sempre se vê às voltas com a interrogação *quem sou eu?* (GOETZ, 2011, p. 09-11).

É justamente esta força ontológica de um si-mesmo partido que o pensamento de Ricoeur aspira a sublinhar e aprofundar. Ocorre que ele não fala abertamente sobre isso, deixando o problema subentendido, quando se refere ao si-mesmo fragmentado em suas obras, ou ainda, quando se refere à reflexividade do sujeito a partir da mediação com a alteridade. Na nossa perspectiva, é esta preocupação com a ação que termina conduzindo o projeto de uma filosofia antropológica ao seu derradeiro objetivo: pela ação, vemos a pergunta *quem?* se efetivar no tempo, graças ao agir humano. A ação, compreendida na dimensão da narrativa, mostra em que medida o tema do sujeito alcança seu mais alto grau de importância, abrindo caminho para se realizar uma reflexão “metafísica” sobre o ser humano no mundo.

A ligação entre hermenêutica e momento ético possibilita uma abordagem filosófica do agir no mundo. O desejo de ser e de viver bem, bem como o poder fazer, próprios do homem, nunca são alcançados diretamente. Graças a uma interpretação de si-mesmo, conquistada pela via longa, compreendemos a dimensão ontológica do sujeito. Como? Pelo agir, cuja mediação a hermenêutica deve possibilitar (RICOEUR, 2000a, p. 108-109). Ora, a ética, no sentido em que Ricoeur a entende, “[...] é inseparável da prática da hermenêutica. Os sinais, símbolos e textos, são o sentido da ação humana e do sofrimento que foi depositado⁸⁰” (THOMASSET, 2018, p. 150). Assim, Ricoeur fala da autocompreensão que “em última análise coincide com a

⁸⁰ “[...] l'éthique est inséparable de la pratique d'une herméneutique des signes, des symboles et des textes, où le sens de l'agir et du pâtir humain s'est déposé” (THOMASSET, 2018, p. 150).

interpretação aplicada a estes termos mediadores⁸¹” (1986, p. 29), pois, "entender a si-mesmo é entender-se diante do texto, e receber dele uma ipseidade que difere do eu (moi) que realiza a leitura⁸²” (RICOEUR, 1986, p. 31).

Nossa tese procura demonstrar que a relação entre hermenêutica e ética, presente em Ricoeur, pode ser melhor compreendida se tiver em mente a dimensão ontológica da ação em seus escritos. Dito de outro modo, a questão ética, analisada em um primeiro momento à luz de uma fenomenologia da vontade, e tendo como foco o sujeito em sua dimensão histórica e social, surge, nas obras maduras de Ricoeur, como sendo um projeto do homem capaz, que acontece numa fenomenologia antropológica de um si-mesmo ativo e padecente. O si-mesmo, aí, é como um outro, tal como mostra o título da obra em questão. A ação humana, por sua vez, é pensada por múltiplos registros: linguístico, semântico, simbólico e temporal, relacionados aos polos *idem* e *ipse* e à ética⁸³ (THOMASSET, 2018, p. 151).

Estas são as diferentes características da ação, analisada pelas ciências humanas, que tornam a ação "legível", ou seja, propensas a serem consideradas como um texto. Aprendemos assim, que os métodos de interpretação dos textos podem ser aplicados à análise da ação humana, e que essa análise torna a ação suscetível à avaliação moral⁸⁴ (THOMASSET, 2018, p. 151).

De nossa parte, afirmamos e sublinhamos que é especialmente em *Soi-même comme un autre* que encontramos o desenho fenomenológico-hermenêutico do homem capaz, com o qual Ricoeur fala de quatro habilidades fundamentais: "ser capaz de dizer", "ser capaz de fazer", "ser capaz de narrar" e "ser responsável" ou "prestação de contas". O ético é o elemento decisivo pelo qual o si-mesmo tem a capacidade de agir no mundo. Ou seja, existe nesse sentido uma

⁸¹ “coïncide à titre ultime avec l’interprétation appliquée à ces termes médiateurs” (RICOEUR, 1986, p. 29).

⁸² “se comprendre, c’est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d’un autre soi que le moi qui vient à la lecture” (RICOEUR, 1986, p. 31).

⁸³ Segue o texto de Thomasset para uma maior compreensão: “c’est le projet d’une phénoménologie de l’homme capable qui prend place progressivement, à travers *Soi-même comme un autre* (1990), *Mémoire, histoire, oubli* (2000) et le *Parcours de la reconnaissance* (2004). L’éthique ricoeurienne s’enracine dans une anthropologie philosophique de la personne humaine agissante et souffrante, phénoménologie herméneutique dont *Soi-même comme un autre* donne un très bel exemple. L’action humaine est analysable selon différents registres qui, en quelque sorte, s’ajoutent les uns aux autres: dimensions linguistique, sémantique, symbolique, temporelle et finalement éthique. Ce sont ces différentes caractéristiques de l’action, analysées par les sciences humaines, qui rendent l’action “lisible,” c’est-à-dire susceptible d’être considérée comme un texte” (2018, p. 151).

⁸⁴ “Ce sont ces différentes caractéristiques de l’action, analysées par les sciences humaines, qui rendent l’action “lisible,” c’est-à-dire susceptible d’être considérée comme un texte. Nous apprenons ainsi que les méthodes de l’interprétation des textes peuvent s’appliquer à l’analyse de l’action humaine, et que cette analyse rend l’action susceptible d’être moralement évaluée” (THOMASSET, 2018, p. 151).

consonância do si-mesmo com a ética a partir da dialética do *ipse* com a alteridade (THOMASSET, 2018, p. 153).

Há diferentes maneiras pelas quais o si-mesmo se compreende como poder de agir (seus modos de agir): a capacidade de dizer, de fazer, de narrar e de ser imputado pela ação moral. Eis o que põe o si-mesmo no caminho da responsabilidade. É exatamente em virtude dessa noção de responsabilidade em se manter fiel à palavra empenhada na promessa que o sujeito evita o impasse na memória, que consiste em não efetivar sua promessa com o outro (RICOEUR, 2004, p. 166; THOMASSET, 2018, p. 153).

A junção da memória e da promessa coloca em evidência as deficiências, os mal-entendidos, os encontros negativos desses poderes, como o mostram o esquecimento ou o abuso da memória, a traição de sua palavra. Toda a fenomenologia do homem capaz é, portanto, colocada em relação com a necessidade de reconhecimento. Cada uma das habilidades que tornam finalmente o homem responsável é colocada no interior de um encontro, que constringe a pensar na reciprocidade solicitada pelo reconhecimento⁸⁵ (THOMASSET, 2018, p. 153).

No entanto, a luta pelo reconhecimento implica o conflito. O reconhecimento não se dá de maneira pacífica. Pode-se mesmo dizer que a luta se entrecruza nas relações sociais de todo sujeito, pois o desprezo, a humilhação e a desigualdade são, entre tantos exemplos possíveis, a chave para se pensar o problema do reconhecimento do outro como “outro si-mesmo”. Repetimos: há uma tensão nessa relação de reconhecimento e respeito. É fundamental ter em mente as habilidades do sujeito a serem reconhecidas pelos outros. Toda essa, por assim dizer, fragmentação ontológica do si-mesmo não pode perder de vista a vida-bom, a busca da “vida feliz” em sociedade e num estado social, onde o si-mesmo possa ter, pelo menos em tese, seu justo reconhecimento (THOMASSET, 2018, p. 153).

Para (RICOEUR, 2005, p. 125-129), todo discurso se destina a alguém, como se fosse um responder à solicitação feita por outrem. Eis por que, quando se fala da narrativa subjetiva de um sujeito qualquer, deve-se considerar as várias narrativas em conjunto, pois toda identidade narrativa é constituída com outras pessoas. Na relação com o outro, o si se descobre tendo de realizar uma prestação de contas, respondendo a solicitações acusações. O encontro

⁸⁵ “L’adjonction de la mémoire et de la promesse mettent en évidence les déficiences, les méprises, les vis-à-vis négatifs de ces pouvoirs, comme le montrent l’oubli ou l’abus de la mémoire, la trahison de sa parole. Toute la phénoménologie de l’homme capable est ainsi mise en relation avec la nécessité de la reconnaissance. Chacune des capacités qui rendent l’homme finalement responsable est placée face à un vis-à-vis qui oblige à penser la réciprocité appelée par la reconnaissance” (THOMASSET, 2018, p. 153).

com o outro me torna responsável por aqueles que não se encontram diante de mim. Vejo o quanto sou responsável pelos fracos e vulneráveis (cf. RICOEUR, 2005, p. 128). Assim, “[...] a promessa chama uma testemunha que a recebe e a registra; mais ainda, ela tem como propósito o bem de outrem, quando não aspira à maldade e à vingança. O que falta, nessas implicações dos outros na certeza íntima de se poder fazer, é a reciprocidade, a mutualidade, únicas que permitem falar de reconhecimento no sentido forte⁸⁶” (RICOEUR, 2005, p. 128).

Entre as histórias e o julgamento moral, é necessário observar a importância capital existente entre a ação e momento moral, pois uma ação não existe sem seu autor. Desse modo, a narrativa é um instrumento necessário para se contar a ação humana de alguém, em sentido existencial; o sujeito em sua dimensão ética-moral é aquele que é capaz de responsabilidade. A configuração narrativa, por sua vez, possibilita uma descrição de sua ação como sendo ética ou antiética (RICOEUR, 1990; 1991; 1986; THOMASSET, 2018, p. 153-154).

Narrativa e momento ético se unem graças à noção de ação. A hermenêutica do si-mesmo é, nesse caso, hermenêutica da própria existência humana. Existência relacionada ao mundo e aos outros. Eis por que o vínculo ético nessa fragmentação ontológica da ação humana é essencial para o construto filosófico de Paul Ricoeur. Histórias ocupam um lugar decisivo nas escolhas éticas do si-mesmo. Elas se refletem na ação do sujeito moral. Assim, “[...] essa ética está enraizada numa pesquisa metafísica e ontológica da ação, cuja atualidade foi reavivada pelos trabalhos recentes⁸⁷” (THOMASSET, 2018, p. 154).

Segundo Thomasset (2018, p. 154), nota-se que todo o percurso de *Soi-même comme un autre* é percorrido pelas noções temporais de *idem* e *ipse* e, no que se refere à identidade narrativa, a mudança ocorre conforme se avança na relação entre *ipse* e alteridade. Ou seja, o problema começa a se apresentar na medida em que a narrativa, que realiza a transição do descritivo da ação para o prescritivo da ética, conecta e articula passado, presente e futuro. Fica em aberto, é verdade, o problema da memória e do esquecimento, pois, assim como a ficção é

⁸⁶ Pode-se acompanhar a leitura completa: [...] “le discours est adressé à quelqu’un capable de répondre, de questionner, d’entrer en conversation et en dialogue. L’action se fait avec d’autres agents, qui peuvent aider ou empêcher; le récit rassemble de multiples protagonistes dans une intrigue unique; une histoire de vie se compose avec une multitude d’autres histoires de vie; quant à l’imputabilité, souvent suscitée par l’accusation, elle me rend responsable devant autrui; plus étroitement elle rend le puissant responsable du faible et du vulnérable. Enfin la promesse appelle un témoin qui la reçoit et l’enregistre; bien plus, elle a pour finalité le bien d’autrui, si elle ne vise pas à la malversation et à la vengeance. Ce qui toutefois manque à ces implications d’autrui dans la certitude privée de pouvoir faire, c’est la réciprocité, la mutualité, qui seules permettent de parler de reconnaissance au sens fort” (RICOEUR, 2005, p. 128).

⁸⁷ “[...] cette éthique est enracinée dans une recherche métaphysique et une ontologie de l’action dont les derniers travaux ont ravivé l’actualité” (THOMASSET, 2018, p. 154).

uma espécie de à priori que a mantém fora da realidade concreta, a narrativa histórica pode trair a memória, ou mesmo instrumentá-la. É assim que a relação entre ação e ética depende desse sujeito que faz um apelo, isto é, depende da condição histórica desse si-mesmo que busca seu reconhecimento.

Na obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, e logo depois em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur fala das categorias de memória e promessa recorrendo ao conceito de reconhecimento, afirmando que existe uma constante interrogação em cada sujeito, pois ele pode, simplesmente, não caber na narração do passado (THOMASSET, 2018, p. 154). Ou seja, é fundamental perguntar pela marca do reconhecimento identitário no sujeito que foi deixado de lado, pela própria narrativa historiográfica⁸⁸ (FOESSEL e MONGIN, 2005, p. 59).

Na resposta que Ricoeur dá a Michaël Foessel e Olivier Mongin (2005, p. 59) sobre os problemas da memória e reconhecimento, nota-se o seguinte: se memória, história e esquecimento representam os níveis necessários que trabalham entre o tempo e a narrativa, a memória possui uma característica específica de exigência no que se refere ao reconhecimento do sujeito, que acompanha o agir humano. Daí poder-se dizer que a memória é a condição do reconhecimento. Ela é, por assim dizer, a condição de um certificado (marca ou selo) da presença desse si-mesmo evitando que ele seja uma substância ausente. A memória é condição fornecedora de sentido para a promessa. Uma fenomenologia do homem capaz mostra isso. Sem esse reconhecimento, é impossível uma memória viva, que seja capaz de reconhecer a dívida para com esse sujeito, numa dada situação histórica. Assim, o tempo entre memória e promessa é orientado pela ação enquanto uma narrativa histórica. Sendo assim, a memória é o próprio elo que vincula ontologia da ação e fenomenologia do homem capaz⁸⁹.

Eis que a ética se torna parte central nessa hermenêutica existencial temporal. Ela se torna também elemento chave de uma ontologia da ação (termo usado por Alain Thomasset), que tem a função de reunir o passado, o presente e o futuro. Heidegger, uma vez mais, é evocado

⁸⁸ Michaël Foessel & Olivier Mongin, *Paul Ricoeur* (Paris, Association pour la diffusion de la pensée française Ministère des affaires étrangères, 2005), 59.

⁸⁹ Leitura completa: “Si la mémoire, l’histoire et l’oubli représentent autant de niveaux médians “entre” le temps et le récit, la mémoire a pour rôle spécifique de répondre à l’exigence de reconnaissance qui accompagne cette pensée de l’agir. Cinquième figure de l’homme capable, la mémoire est la condition de la reconnaissance, la condition d’une attestation de la présence d’une chose absente, marquée du sceau de l’antériorité. Mais elle est également la condition de la promesse, la sixième figure de la phénoménologie du “capable.” Sans la reconnaissance rendue possible par la mémoire vive, sans cette reconnaissance de dette, il n’y a pas de condition historique orientée vers l’agir, vers un agir qui institue le temps entre mémoire et promesse. En ce sens, la mémoire fait le lien entre l’ontologie de l’agir et la phénoménologie de l’homme capable”. Michaël Foessel & Olivier Mongin, *Paul Ricoeur* (Paris, Association pour la diffusion de la pensée française Ministère des affaires étrangères, 2005), 59.

e repensado por Ricoeur. O ser-aí lançado ao futuro é ser-para-a-morte, mas Ricoeur inverte os termos: o si-mesmo está para a vida, é “ser para a vida” (THOMASSET, 2018, p. 155).

Desde o início, Ricoeur busca não apenas uma distância do si-mesmo com relação ao *cogito* e ao anti-*cogito*, mas também com relação à maneira pela qual a ontologia do ente si-mesmo deixa de aproximar as reflexões ontológicas do elemento ético. Ou seja, a ética que se encontra na base da tradição ocidental, não pode ser simplesmente tomada como essência fixa, e sim como um poder de agir. Nesse sentido, a lacuna entre ser e dever ser tem a chance de permanecer em aberto pela interrogação do próprio sujeito ético. Assim, a urgência estaria em pensar uma metafísica do ato⁹⁰, em legitimar o vínculo social por meio de um projeto ético que pense o interpessoal (THOMASSET, 2018, p. 155).

A esse respeito, o último *Estudo de Soi-même comme un autre* desenvolve a ideia de que, de fato, a consciência não pode ter a pretensão ontológica de emergir como fundação. Eis por que é preciso questionar Heidegger, que, em vez de falar de consciência e filosofia moral, propõe a descrição do existente humano como facticidade e ser-no-mundo. Também Levinas é questionado, ao conferir à exterioridade do rosto do outro a dimensão privilegiada de sentido. Ricoeur evita aproximar-se demasiadamente de Heidegger, que apenas considera o sentido da consciência do ser-aí mediante a facticidade, e não como agente moral. Também se distancia de Levinas, filósofo que o marcou, certamente, mas que termina dando um lugar exagerado à alteridade de outrem, em sua reflexão sobre a ética (THOMASSET, 2018, p. 155).

Ricoeur (1990; 1991) escolhe uma terceira via para sua articulação: atestação do si-mesmo e injunção pelo outro. Desse modo, se a injunção pelo outro não se torna solidária ao si-mesmo, se perde o caráter de injunção. A “alteridade permanece no si-mesmo à maneira de um chamado⁹¹” (THOMASSET, 2018, p. 155). Essa mesma condição antropológica do si-mesmo no seio de uma ontologia da ação é desenvolvida nas páginas de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, obra na qual, graças à ontologia histórica do ser no mundo, a memória se torna a condição da promessa.

O estar em dívida com os mortos e vítimas da história é estar ao mesmo tempo olhando

⁹⁰ “Il est, à mon sens, tout à fait urgent de ‘remember’ la métaphysique de l’acte, l’éthique interpersonnelle et le problème de la légitimation du lien social, surtout dans la situation actuelle d’extrême fragilité de la démocratie,” Paul Ricoeur, “De la volonté à l’acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira,” in Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (eds), *Temps et récit en débat* (Paris, Cerf, coll. “Procope,” 1990), 17-36, 26.

⁹¹ “L’altérité demeure dans le soi à la manière d’un appel” (THOMASSET, 2018, p. 155).

para o futuro, porque as promessas do futuro estão enraizadas em promessas quebradas do passado. A ontologia não separa o ser do ideal, a negação está inscrita no chão de uma afirmação original. Da mesma forma, em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur faz finalmente a pergunta: os pedidos relativos a essas novas habilidades subjetivas conquistadas a partir de tanto lutar por negações de reconhecimento, eles nunca ficarão satisfeitos? Quando seremos suficientemente reconhecidos? Há nesta busca um tipo de infinito ruim⁹² (THOMASSET, 2018, p. 155 – itálico do autor).

Tendo em vista o exposto, Ricoeur (2005, p. 128) afirma que ou “a questão do vínculo social é constituída apenas na luta pelo reconhecimento, ou não há também originalmente uma espécie de benevolência relacionada com a semelhança do homem com o homem na grande família humana⁹³”. Solucionar esse problema supõe a ideia de uma troca de presentes. Isto é, supõe a reciprocidade que cria mutualidade, escapando assim das armadilhas de um julgamento por equivalência de troca comercial. Trata-se de um reconhecimento que celebra não a expectativa de um ganho, mas sim o desinteresse (RICOEUR, 2005, p. 128-129). Por conseguinte, tal desinteresse guarda um fundo de benevolência, pois o que importa é sair da solução pensada por Hobbes, em que não existe o conceito de um vínculo social que reconhece o outro pela sua significação subjetiva, por ser alguém com os mesmos direitos (THOMASSET, 2018, p. 155).

Eis que a antropologia do si-mesmo possui uma característica ontológica: ela supõe uma ação que a narrativa histórica tem a missão de recuperar. A visão social e histórica do ser humano passa a ser considerada e situada no âmbito benevolente de gratidão. Existiria nas instituições sociais um perdão não explícito em relação às feridas do passado, mas em Ricoeur encontramos uma concepção de amor que emerge do espírito de gratuidade e de reconhecimento mútuo, que respeita a alteridade do outro e se torna uma base para a justiça. Justiça que, por sua vez, não se reduz à ideia de uma reciprocidade utilitária (RICOEUR, 2008, p. 119-156; THOMASSET, 2018, p. 155-156).

⁹² “L’être-en-dette vis-à-vis des morts et des victimes de l’histoire est dans le même temps tourné vers l’avenir, car les promesses du futur s’enracinent dans les promesses non ténues du passé. L’ontologie ne vient pas séparer l’être de l’idéal, la négation s’inscrit sur le sol d’une affirmation originare. De la même manière, dans le *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur pose em finale la question: les requêtes portant sur ces capacités subjectives nouvelles conquises de haute lutte sur les dénis de reconnaissance, seront-elles jamais satisfaites? Quand serons-nous suffisamment reconnus? Il y a dans cette quête une sorte de mauvais infini” (THOMASSET, 2018, p. 155).

⁹³ “La question se pose alors de savoir si le lien social ne se constitue que dans la lutte pour la reconnaissance, ou s’il n’y a pas aussi à l’origine une sorte de bienveillance liée à la similitude d’homme à homme dans la grande famille humaine”. Paul Ricoeur, “Devenir capable, être reconnu,” texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné aux États-Unis (Bibliothèque du Congrès) à Paul Ricoeur en 2005, publié dans la revue *Esprit*, n°7, juillet 2005, 125-9, 128.

3.3 Onto-antropológica

Tomando como fio condutor a obra *Metáfora Viva*, fazemos uma discussão sobre a ontologia como poética e linguística. Em seguida, partimos para uma análise da ontologia a partir da antropologia do homem reflexivo. Mas, perguntamos: o que entender por essa ontologia-antropológica em Paul Ricoeur? Michel (2009, p. 483) afirma que devemos entendê-la como “[...] uma reflexão sobre o homem como homem, sobre o ser do homem. Trata-se, evidentemente, no que diz respeito à ontologia fundamental que se interessa pelo ser enquanto ser, de uma ontologia regional que se volta para um ser particular⁹⁴”. O particular se entende, aqui, como o existente humano, único que questiona o sentido de seu ser enquanto existente. Dessa forma, é muito mais do que uma ontologia regional, pois ela possui uma certa centralidade (MICHEL, 2009, p. 483).

Centralidade que, no caso de Ricoeur, o conceito de atestação ajuda a compreender. Vejamos de que maneira. O ser no mundo é um si relacionado à permanência no tempo. Ele é neste caso um *ipse*. Por que, então, falar de ontologia partida? É que o sujeito se compreende a si mesmo a partir da relação que estabelece com uma alteridade. Nessa relação, importa salvaguardar a atestação, pois é graças a ela que o si-mesmo se mantém fiel à sua *promessa*, relacionada sobretudo ao que se prometeu a outrem.

Por via de consequência, a ontologia do si-mesmo caminha de uma filosofia da semântica/ação para uma outra, que pressupõe as formas plurais da identidade pessoal. Ou seja, é fundamental reconhecer a capacidade humana de agir, em seus múltiplos modos. Uma fenomenologia do agir humano mostra isso. Pode-se dizer, assim, que “[...] todo o esforço de Ricoeur consiste em mostrar como o ser do homem se desprende e se singulariza em relação ao ser em geral⁹⁵” (MICHEL, 2009, p. 485). Ricoeur (1990, p. 357; 1991, p. 363) evoca a *Metafísica* aristotélica, com sua abordagem da questão do ser a partir de seus múltiplos significados. Ricoeur a relação entre o ato e a potência, afirmando, como Aristóteles, o primado do ato em relação à potência. Mas, em Ricoeur, é preciso observar e sublinhar, é o homem que

⁹⁴ “[...] une réflexion sur l’homme en tant qu’homme, sur l’être de l’homme. Il s’agit certes, au regard de l’ontologie fondamentale qui s’intéresse à l’être en tant qu’être, d’une ontologie régionale qui porte sur un être en particulier” (MICHEL, 2009, p. 483).

⁹⁵ “[...] tout l’effort de Ricoeur consiste à montrer, en d’autres termes, comment l’être de l’homme se détache et se singularise de l’être en général” (MICHEL, 2009, p. 485).

ocupa uma posição singular na ontologia.

Seria o agir humano o lugar privilegiado de uma ontologia da *ipseidade*? Não é verdade que a abordagem do ser como ato e potência ultrapassa o âmbito do agir humano? Certamente. Mas, em Ricoeur o que importa é compreender de que maneira esses dois modos de ser são decisivas para se realizar uma ontologia da ipseidade. “Se houver um ser do si, em outras palavras, se for possível uma ontologia da ipseidade, isso se dá em conjunção com um *fundo* a partir do qual o si pode ser considerado *atuante*” (RICOEUR, 1991, p. 363 – itálico do autor).

Essa preocupação com o agir e com a atestação clama por uma abordagem que não se restrinja aos limites oferecidos por Aristóteles. Heidegger e Espinosa ilustram perfeitamente essa preocupação. Para Heidegger, o *cuidado* enquanto *Sorge* requer uma fenomenologia que contribua para elucidar a práxis em termos ontológicos. Eis o que o conceito de *cuidado* permite (RICOEUR, 1991, p. 367). Franco Volpi (1988) (apud. RICOEUR, 1991, p. 367) fala do efeito global do *cuidado* a partir de uma ontologia fundada em dois modelos tradicionais: Aristóteles e Heidegger. Sobre essa recorrência a Aristóteles e a Heidegger, Rémi Brague (apud RICOEUR, 1991, p. 369) afirma:

Essa reinterpretação é muito complexa: o que é ousado como tema não é o que Aristóteles disse, mas o que continua não pensado de tudo aquilo que ele disse, a saber, fundamentalmente, a interpretação da *enérgeia* aristotélica nos termos do ser-no-mundo heideggeriano (itálico do autor).

Eis que a noção de *conatus*, de Espinosa, surge também como recurso inestimável para sair da definição circular de ato e potência, contribuindo com a realização de uma ontologia fundamental do si-mesmo. Dizer vida, é dizer potência (RICOEUR, 1991, p. 372). Mas potência, na estratégia de Ricoeur, não é o mesmo que potencialidades humanas, e sim produtividade. Essa forma de colocar a questão liberta o ato, no sentido de efetividade, de sua relação com o cumprimento ou realização da potência. O *conatus* conecta o sujeito à força que o faz preservar a si-mesmo. Com isso, poder e ato são apenas graus no esforço de existência (RICOEUR, 1991, p. 372; SPINOSA, 2009).

A questão fundamental é pensar o si-mesmo enquanto *conatus* num aspecto humano. Se tudo é, no fundo, *conatus*, também o homem será sujeito reflexivo e único pelo *conatus*, afirmando-se como identidade pessoal e identidade narrativa. Para Michel (2009, p. 485), o que é decisivo é compreender em que medida o desprendimento em relação à dinâmica geral do

ser⁹⁶ é possível. A resposta é apresentada na própria *Ética* spinozista, pois o homem, enquanto um ser (*conatus*) diferenciado, é o único que tem condições de se elevar às ideias corretas. Ou seja, as ideias corretas podem ser compreendidas pela noção de epistemologia de Deus, em que o homem conhece sua dependência primordial e vertical na direção desse Deus considerado por Espinosa como a própria vida (RICOEUR, 1991, p. 373-374; SPINOSA, 2009; MICHEL, 2009, p. 485-486; GOETZ, 2011, p. 09-11).

A *Ética* espinosista também ajuda a explicar em que medida o sujeito é atravessado pela afetividade. Certo, o *conatus* é posto como essência do próprio homem⁹⁷, de tal modo a manifestar o esforço para se preservar e se expandir a potência de existir. Ora, o *conatus* é expansão da potência humana. (cf. SPINOSA, 2009, p. 95). No livro III da *Ética*, percebe-se de que maneira a afetividade constitui uma dimensão específica nos procedimentos cognitivos. O que está em jogo é que, na vida afetiva, há uma lógica passível de conhecimento e de exame racional. Assim, entre o livro II e o III, encontramos uma geometria da vida afetiva, requisito indispensável para concebermos o entendimento ético da ação prática numa filosofia de cunho espinosista (SPINOSA, 2009).

Nesse sentido, uma ontologia caracterizada pela relação entre alteridade e *ipseidade* torna possível interpretar a filosofia de Espinosa pelo esforço de se preservar o ser, que constitui a própria unidade do homem e, por assim dizer, unidade do si-mesmo (RICOEUR, 1991, p. 372).

Se Heidegger soube conjugar o si e o ser-no-mundo, Espinosa – *é verdade que de origem mais judaica que grega* – foi o único que soube articular o *conatus* com esse fundo de ser ao mesmo tempo efetivo e potente que ele chama de *essentia actuaosa* (RICOEUR, 1991, p. 374 – itálico do autor).

Eis que a longa jornada realizada em *Soi-même comme un autre* revela a digressão de uma via longa, pela qual o conceito de si-mesmo se aproxima da noção aristotélica de ciência da substância, pelos conceitos de ato e potência, passando a seguir por *Sein und Zeit*, com sua ênfase sobre a *ipseidade*. Mas, com Espinosa, a parceria parece ser mais sólida. A compreensão

⁹⁶ “Si l’être humain est aussi un *conatus*, s’il s’efforce de persévérer dans son être, est-il cependant un *conatus* comme les autres? Comment le *conatus* humain se détache-t-il de la dynamique générale de l’être?” (MICHEL, 2009, p. 485).

⁹⁷ Ver: *Ética* III. A origem e a natureza dos afetos. Cf. Spinoza 9, p. 95.

da *énérgieia* aristotélica a partir do esforço de existir aponta para uma filosofia da vida afetiva do sujeito. Daí a pergunta: em que sentido a própria hermenêutica do si-mesmo, mesmo não esquecendo a analítica do *Dasein*, se enriquece com a ajuda das análises de Espinosa? Pensamos que a resposta esteja no caminho de uma antropologia do si-mesmo a qual, graças às contribuições de Spinoza, sublinha a grandeza que existe no esforço e na potência de viver. A ontologia partida é possível, graças à via espinosista. Apenas com Heidegger isso não seria possível. O si-mesmo, enquanto relação, encontra sua dinâmica na ligação com o outro. O ser-com adquire um sentido ontológico e ético que a via curta seguida, na analítica do *Dasein*, não é capaz de alcançar. A via longa que compreende o si-mesmo em suas diferentes capacidades humanas de agir abre possibilidades, que é preciso desenvolver e explicitar. Não mais a ênfase sobre o ser-para-a-morte, mas sim sobre as possibilidades de sentido que encontram sua condição de fecundidade numa dialética infundável e não-totalizável entre *ipseidade*-alteridade. Eis o si-mesmo como um outro, numa busca permanente de instituições justas. Eis o sujeito buscando a si mesmo em uma relação com o outro, a qual, ao final das contas, o liberta do imperialismo de um “eu que se impõe como fundamento e como verdade”. O si-mesmo é mediado pelo mundo, e isto supõe a relação com a alteridade. Se dizemos ontologia partida, é porque ela é uma ontologia marcada, alimentada e motivada pela relação com a alteridade em diferentes níveis de compreensão, isto é, nas diferentes formas de se viver numa comunidade que nunca se fecha sobre si mesma, que sempre estará atenta à pluralidade e às relações com o outro si-mesmo.

3.4 O compromisso ontológico da atestação do si-mesmo

Ao longo de uma vasta obra, Ricoeur elaborou um pensamento antropológico extremamente rico e fecundo. O filósofo não apenas empreendeu discussões fenomenológicas e hermenêuticas específicas, pois sentiu-se também desafiado a realizar uma crítica às concepções tradicionais de sujeito. Nossa tese procura mostrar a unidade de um processo marcado pela fragmentação, ou seja, pela pluralidade. Certo, a filosofia de Paul Ricoeur não trata diretamente do tema da ontologia. Como bem observa Johann Michel em seu artigo *L'ontologie fragmentée* (2009), procurar uma ontologia em Ricoeur é o mesmo que entrar em “terras secas” (p. 479). Mesmo que Ricoeur tenha escrito obras com enorme peso filosófico, não encontramos nelas uma ontologia do si-mesmo expressamente apresentada, tal como ocorre

com as filosofias de Heidegger, Aristóteles e Spinoza. Na nossa perspectiva, as obras fundamentais, em que o problema ontológico é mais implícito no pensamento de Ricoeur, são: *La Métaphore vive*, et *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre* (*O si mesmo como um outro*). Particularmente esta última, desde seu *Prefácio* até o último *Estudo* (Rumo a qual ontologia?), encontramos um verdadeiro campo fértil para a investigação acerca da ontologia do sujeito ricoeuriano, mesmo que Ricoeur não deixe isso aberto de forma a defender uma ontologia⁹⁸ (MICHEL, 2009, p. 479).

Que entender por uma ontologia partida? O fato de que o si está sempre num contato essencial com o outro. Mas que outro? Pode ser mundo, o outro sujeito, a história, etc. O pensamento de Ricoeur não se fecha num sistema. Ele busca simultaneidades, realiza articulações, reflete sobre o ser sem nunca totalizar a discussão em um Dito que abarca os fragmentos numa ordem. O si-mesmo é um sujeito mediado pela via longa, é constituído por suas relações com a alteridade. É o *si-mesmo como um outro*, ipseidade que se solidifica pela *atestação*, por sua presença viva, sob a forma de um eu que responde, age, quer, ama, sofre, luta por justiça, abrindo-se à alteridade. O si-mesmo é como que afixado graças à possibilidade de se comprometer, de manter sua palavra, de se portar eticamente numa atitude de responsabilidade para com o outro. Nas palavras de Ricoeur,

O elogio que fizemos então à atestação como *crédito* e *confiança* destina-se a contrariar tanto a ambição de certeza autofundamentadora oriunda do *Cogito* cartesiano quanto a humilhação do *Cogito* reduzido a ilusão em decorrência da crítica nietzschiana (RICOEUR, 1991, p. 351-352 – itálico do autor).

Portanto, uma primeira abordagem sobre a força da atestação deve ser retomada pela problemática do *cogito*. Assim, falamos que a ontologia partida tem seu início já desde os

⁹⁸ Pode-se ler: “comment la *question du sens de l'être* se joue-t-elle dans l'oeuvre de Ricoeur? La formulation de cette interrogation relie indissociablement herméneutique et ontologie: il s'agit d'entrer sur les terres arides de la question de l'être par le truchement du sens. S'immiscer dans l'oeuvre de Ricoeur sous cet angle est tout sauf évident. Si le philosophe a écrit des ouvrages majeurs d'herméneutique, unanimement salués aujourd'hui, force est de constater que l'on ne trouve pas trace dans ses écrits publiés de traités ou d'ouvrages consacrés exclusivement à l'ontologie. Il n'y a pas dans la bibliographie de Paul Ricoeur de livre d'ontologie pure, si l'on peut dire, qui aurait pour équivalent la *Métaphysique* d'Aristote, l'*Éthique* de Spinoza, *Être et temps* de Heidegger, ou *Différence et répétition* de G. Deleuze. Force est ainsi de reconnaître que la réflexion ricoeurienne sur l'ontologie est dispersée dans plusieurs ouvrages sans que cela ait donné lieu à une étude globale et systématique sur cette question. Second constat: la question du sens de l'être est abordée dans des ouvrages thématiques qui n'ont pas nécessairement de liens directs entre eux. Outre quelques textes republiés dans les deux essais d'herméneutique du philosophe, il faut compter surtout sur trois ouvrages pour qu'apparaisse clairement la question ontologique: *La métaphore vive*, *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre*” (MICHEL, 2009, p. 479 – Itálico do autor).

estudos de 1951 (em sua defesa doutoral) pela busca desse sujeito reflexivo, que não seja conduzida a um pensamento reducionista sobre o sujeito, tal como se percebe em Nietzsche. Tampouco pelo sujeito fundamentado epistemologicamente, tal como encontramos em Descartes e em sua tradição. Ricoeur é muito cauteloso. Ele realiza um processo reflexivo passo a passo, consolidando sua filosofia numa hermenêutica voltada à questão quem? do *quem é o si-mesmo?*

A atestação possuiu um caráter alético. A caracterização alética da atestação não se limita a uma determinação epistemológica. Por quê? Porque o percurso dessa desafiadora e arriscada empreitada toma sentido pela construção de uma ontologia partida, caracterizada justamente pela polissemia do ser, cuja origem remonta a Aristóteles. Nas palavras de Ricoeur, “o *ser-verdadeiro* e o *ser-falso* são significações originárias do ser, distintas e, ao que parece, do mesmo nível do ser segundo as categorias, do ser em potência e em ato e do ser por acidente” (1991, p. 352 – itálico do autor). Desse modo, “é sob o signo do ser como verdadeiro que reunimos todas as nossas observações anteriores sobre a atestação como crédito e como confiança” (RICOEUR, 1991, p. 352).

Ora, a atestação surge como sendo em primeiro lugar o *ser-verdadeiro* da mediação de uma reflexão pela análise. Mas, notemos bem, falar do sentido de atestação em termos de ser verdadeiro não significa simplesmente tomar como único modelo a filosofia aristotélica ou os procedimentos rigorosos da filosofia analítica. O que se passa é isto: a atestação se apresenta na hermenêutica do si como sendo contrária à ideia de suspeita. Em Aristóteles, essa suspeita é ocupada pelo par de ser-falso. Embora esteja no mesmo plano alético da atestação (mesmo plano epistemológico e ontológico), a suspeita tem, para Ricoeur, uma relação com a atestação de modo original. Não se trata de uma diferença entre ser-verdadeiro e ser-falso como observamos em Aristóteles, mas da suspeita como sendo também um caminho *para e pela* atestação. A suspeita assombra a atestação, assim como o falso testemunho assombra o testemunho verdadeiro” (RICOEUR, 1991, p. 355 – itálico do autor). Por que relacionar a suspeita com a atestação?

A suspeita se insinuou desde a primeiríssima ocorrência da aporia da adscrição; recobrou vigor com as aporias da identidade pessoal e também com as da identidade narrativa. Assumiu forma mais insidiosa sob a aparência das hesitações que pontuam a convicção no juízo moral em situação, quando em confronto com os conflitos de deveres. Uma espécie preocupante de equilíbrio entre atestação e suspeita se impôs, assim, todas as vezes em que a certeza do si-mesmo precisou se refugiar no reduto inexplorável da pergunta *quem?* (RICOEUR, 1991, p. 355-356 – itálico do autor).

Chegados aqui, é de suma importância explicar o modo de ser da suspeita perante a atestação, e também por que a atestação em última instância é a própria *ipseidade*, tanto na sua diferença com a identidade-*idem* quanto na sua relação com a alteridade (RICOEUR, 1991, p. 356).

3.5 *Ipseidade e ontologia*

A *atestação* é a própria *garantia* de *existir* num plano existencial conferido pela *ipseidade*, ou seja, é a confiança na palavra empenhada, na manutenção de si e na *promessa* com o outro, seja em nível interpessoal, seja em nível institucional. Essa nova via de investigação pela qual nos embrenhamos é dura, pois nos obriga a investigar as quatro acepções primitivas do ser, segundo a concepção aristotélica que o filósofo grego inclui em sua noção de *ato* e *potência*. É por essa exploração que podemos entender a ligação entre o ser do si-mesmo (RICOEUR, 1991, p. 356).

Todo o projeto de investigação da tese convida a essa exploração, pois, é na marca de uma analogia pelo agir humano pela polissemia da ação do homem que age, que nos defrontamos com a metacategoria do ser como ato e potência (RICOEUR, 1991, p. 356). Ora, é na consideração de agir e de ação que Ricoeur pensa os diferentes modos de ser relacionados ao poder do agente. Todavia, ele sabe que não cabe ao si-mesmo uma interpretação apenas linguística ou semiótica da ação, tal como encontramos nos primeiros *Estudos de Soi-même comme un autre*. É assim que a ontologia do ato e potência, num sentido substancial, entra em comunhão com a *ipseidade* do si-mesmo. A argumentação é realizada graças a dois procedimentos: 1) há de se colocar em destaque os problemas de uma ontologia do movimento e da substância. 2) vale notar que essa ontologia aristotélica transcende a práxis humana, indo de encontro a um fundamento do ser.

Há, desse modo, uma reconstrução da *energéia* e da *dynamis* e uma aproximação a Heidegger, a partir de *Sein und Zeit*. É então que entra em discussão a concepção de *Gewissen*, pois o plano moral é considerado, na atestação, a partir das capacidades do bem e do mal (voltaremos a isso). Desse modo, a analogia entre *Dasein* e *ipseidade* acontece na mediação do *cuidado* (*Sorge*), cujo sentido não pode ser esgotado em leituras sociológicas ou psicológica. Com isso, a relação entre a filosofia do si-mesmo, num sentido de hermenêutica da via longa, e a analítica existencial, chamada de via curta, fica evidenciada. Mesmo caminhando de modo

diferente, ambas atitudes se cruzam, pois têm em comum o tema da *ipseidade*. Nesse sentido, a questão diz respeito ao agir humano em seu esforço de ser efetivo e ativo. A importância do *cuidado*, (*Sorge*⁹⁹) está na fatualidade do *Dasein*. Mas, digamo-lo uma vez mais: há uma diferença considerável entre Heidegger e Ricoeur. O *Dasein* é ser-para-a-morte e vive sozinho, o si-mesmo é ser-com-os-outros, ou seja, ele se relaciona com o outro, e isso será decisivo para se falar em ética. Eis o que leva Ricoeur abandonar Heidegger e entrar na ética espinosista. A ética de Ricoeur refere-se à vida boa nas instituições justas, e esse é um tópico que se encontra, de modo algum, em Heidegger. Ainda sobre essa questão ética em Ricoeur, podemos observar a maneira pela qual a sessão 3.2 tratou o problema relacionado a uma ontologia pela noção de ação. Em última via, é pela problemática da ação que vamos atingir o momento ético do si-mesmo, pois, como a própria obra diz: *si-mesmo como um outro* é uma relação constante entre esse ser si-mesmo sem perder o foco na ética pela qual o outro se apresenta atravessado na mediação e constituição do “si”. Em outras palavras, com Heidegger não é possível não apenas um projeto ético, nem mesmo político, como o faz Ricoeur quando reflete sobre o reconhecimento. O que a analítica do *Dasein* mostra é, sobretudo, a angústia da morte. Não existe no projeto heideggeriano uma preocupação com o outro, menos ainda uma preocupação com esse outro em nível de instituições justas.

Feita essa observação, afirmamos que a atestação é apresentada como sendo a própria *ipseidade*. A atestação permite formular a hipótese de que há dois polos temporais pelos quais o si-mesmo se constitui: *mesmidade* e *ipseidade*. Daí provém a dialética entre ambas as permanências no tempo, constituindo a identidade do si-mesmo pela narrativa e pela questão de *quem sou eu?* Se a reflexão sobre o *Dasein* põe a pergunta pela sua existência (*Dasein* é ser-para-a-morte), a reflexão sobre o si-mesmo coloca a mesma questão a partir da relação com a alteridade. Num caso como no outro, a relação diz respeito à permanência no tempo, por parte, justamente, da *ipseidade*. Ora, Ricoeur se pergunta se uma ontologia do si-mesmo não é tributária das noções aristotélicas de ato e potência. Assim:

A essas três fontes de perplexidade – determinação circular do ato e da potência, desmembramento de seus respectivos campos de aplicação (física do movimento por um lado, cosmoteologia do repouso e do “pensamento do pensamento” por outro lado), primado do ato sobre a potência em ligação com a teoria da substância- soma-se uma perplexidade específica referente à relação dessa acepção primitiva do ser com o agir humano. É nesse ponto que toda a nossa empreitada é diretamente tocada

⁹⁹ Devemos a tradução do termo alemão *Sorge* a Márcia Schubach em *Ser e tempo*, Petrópolis. Ed. Vozes 3 edições. 2002.

(RICOEUR, 1991, p. 361).

A abrangência da atestação se pensa no âmbito da práxis (cf. RICOEUR, 1991, p. 361-362). Com isso, outra reflexão tem início: se a estrutura da atestação é entendida como engajamento ontológico, ela servirá de apoio para a distinção entre *idem* e *ipse*, isto é, será possível extrair das categorias de ato e potência da *Metafísica* a unidade analógica do agir humano. Ora, a unidade analógica do agir é diretamente ligada ao conceito de atestação. Com isso, pode-se perguntar se as noções de ato e potência trabalham em uma conexão do ser do si-mesmo com a vida na práxis, sendo essa um agir humano fundado de maneira ontológica. Disso resulta outra dúvida: essa questão fundamental globalizante, que permeia a dialética entre *idem*, *ipse* e alteridade, sendo uma estrutura análoga, deixa espaço para nossa ontologia partida oriunda da *ipseidade*? Onde? Segundo Ricoeur, a resposta está na ontologia do si-mesmo pensada pela *ipseidade* em sua presença atuante na práxis (RICOEUR, 1991, p. 362-363). Assim:

Centralidade do agir e descentramento em direção a um *fundo* de ato e de potência, essas duas características são iguais e conjuntamente constitutivas de uma ontologia da ipseidade em termos de ato e de potência. Esse paradoxo aparente comprova que, se houver um ser do si, em outras palavras, se for possível uma ontologia da ipseidade, isso se dá em conjunção com um *fundo* a partir do qual o si pode ser considerado *atuante* (1991, p. 363 – itálico do autor).

As análises de Ricoeur propõem a ideia de um “fundo de ser ao mesmo tempo potente e efetivo” (cf. RICOEUR, 1991, p. 363), pois elas emergem de uma certa sintonia com a obra *Ser e tempo* de Heidegger. É da distinção entre consciência moral, valorativa (*Gewissein*) e consciência no sentido fenomênico (*Bewusstsein*), que se pode notar a unidade do agir humano a partir da noção de agir ontológico. Essa abertura trazida por uma leitura de Heidegger é essencial para compreendermos a própria forma pela qual o si-mesmo está no mundo. Certo, na hermenêutica da facticidade há um único modo de se identificar o *Dasein* em sua existência. Ou seja, em Heidegger “a expressão hermenêutica pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar a facticidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 15). Desse modo, a questão comum entre Heidegger e Aristóteles será a insuficiência da epistemologia no campo alético de discussão. No entanto, a hermenêutica do si-mesmo, no sentido de Ricoeur, é diferente da heideggeriana. Ela preserva o mundo da cultura, entendido por Ricoeur como via longa (RICOEUR, 1969; 2008).

Com Heidegger, o conceito tradicional de verdade assertórica não é capaz de fazer frente à dimensão da verdade como *alétheia* (desvelamento), palavra que designa o fenômeno da verdade, oriunda do próprio predicado alético. Segundo Heidegger (1996, p. 254), perguntar pela “*alétheia* é perguntar pela essência (*Wesen*) do próprio ser. E perguntar pela essência do ser é buscar a sua própria verdade. Falar de *alétheia* é falar da verdade do ser, pois “no *einai*, apresentar-se, fala propriamente a *alétheia*, o desvelar-se””. Assim, “ser (*einai*) é compreendido como “o que da presença” (HEIDEGGER, 1996, p. 254 – itálico do autor). Ora, aqui voltamos a pensar naquilo que Ricoeur sempre traz à reflexão: “o estatuto ontológico da ipseidade está, assim, solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*” (1991, p. 364 – itálico do autor).

Nesse sentido, “a junção entre ipseidade e *Dasein*, em *Ser e tempo*, ocorre com a mediação da noção de *cuidado* (*Sorge*), que é o existencial mais fundamental capaz de garantir unidade temática a obra [...]” (RICOEUR, 1991, p. 365 – itálico do autor). Aqui, percebemos a noção de *cuidado* como fundamento antropológico de *Ser e tempo*, pois o cuidado não se deixa captar por uma psicologia ou sociologia objetiva; dessa maneira, o cuidado não pode ser mediatizado. Segundo Ricoeur, é desse modo que “no Prefácio, nos arriscamos a falar de *unidade analógica do agir*; mas era então para nos contrapormos à ambição de fundamentação última do *Cogito*” (1991, p. 365 – itálico do autor).

Como se percebe, é na contestação da dimensão alética vinda do *atopos*, que começamos a voltar à tese inicial de *Soi-même comme un autre*, em sua reivindicação pela distância das filosofias do sujeito. Pois a ontologia guiada pelo conceito de *ipseidade* não se compreende com base no teor epistemológico do si-mesmo. Para dizer de outro modo, a distinção entre ato e potência (Aristóteles) e a ideia de *cuidado* (*Sorge* heideggeriano) repercute sobre o conceito de atestação, na medida em que este é justamente o contrário de suspeição. Ou seja, a suspeição é também um caminho para a atestação, por onde se compreende a distância em relação ao ser-verdadeiro e ao ser-falso, segundo a terminologia de Aristóteles. Com isso, a noção de cuidado coloca o si-mesmo numa “totalidade de um mundo que é o horizonte de seu pensar, de seu fazer, de seu sentir – em suma, de seu *cuidado*” (RICOEUR, 1991, p. 366 – itálico do autor).

Desse modo, “a aproximação entre a *Sorge* (Heidegger) e a práxis segundo Aristóteles pode dar lugar a um entendimento aprofundado de ambos os conceitos” (RICOEUR, 1991, p. 367 – itálico do autor). Pois a noção de *cuidado* (*Sorge*) “confere à práxis aristotélica um peso ontológico que não parece ter constituído o principal propósito de Aristóteles em suas *Éticas*” (RICOEUR, 1991, p. 367 – itálico do autor). A partir disso, nota-se o quanto a atestação está na

própria significação do si-mesmo. Ora, a atestação é a própria *ipseidade* do sujeito ricoeuriano, sua própria ontologia se configura por ser uma ontologia da *ipseidade*. Sendo assim, a aplicação da atestação enquanto uma *ipseidade* funcionará em um mergulho na noção de consciência colocado por Heidegger, pois, entre a consciência num sentido *Gewissen* e no sentido *Bewusstsein*, encontramos o percurso pelo qual se perfaz o agir humano. Daí poder-se dizer que é graças à atestação, referida à consciência boa ou à consciência má, que se pode avançar um pouco mais com a ideia de uma ontologia partida.

Que entender por consciência identificada à atestação? É toda uma releitura de Heidegger que se encontra em questão. Nas palavras de Ricoeur (cf. 1991, p. 364 – itálico do autor), “a ideia de que a *Gewissen*, antes de designar no plano moral a capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade com a distinção entre “boa” e “má” consciência, significa atestação (*Bezeugung*)”, é de suma importância. Por quê? Porque a atestação, entendida como a própria consciência, permite confirmar a tese sobre a permanência no tempo, seja o si-mesmo como *idem* seja como *ipse*. Assim, a atestação “confirma minha hipótese de trabalho, segundo a qual a distinção entre ipseidade e mesmidade não incide apenas sobre duas constelações de significações, mas sobre dois modos de ser” (1991, p. 364).

Já percebemos que Ricoeur tira da junção de duas tradições (Aristóteles e Heidegger) o apoio para pensar sua ontologia da *ipseidade*. É na práxis aristotélica que Ricoeur pensa o desenvolvimento do ser-no-mundo de *Ser e tempo*. Na questão *quem é o si-mesmo?* se verifica a estrutura do *Dasein* como *ser-no-mundo*, como *ser-com* e *co-presença*. Assim, o entrecruzamento do *Dasein* com o si-mesmo pela *ipseidade* abre espaço para se valorizar a noção de *cuidado* (*Sorge*). Contudo, a separação entre *Dasein* e si-mesmo ocorre nesse ponto, pelo qual o sujeito ricoeuriano caminha rumo à ética do cuidado, enquanto o *Dasein* trilha sua estrada solitária rumo ao fim.

Ricoeur assim se expressa sobre o assunto: “Existe uma tensão entre potência e efetividade, que me parece essencial à ontologia do agir, mas é apagada na equiparação entre *energéia* e *facticidade*” (RICOEUR, 1991, p. 371 – itálico do autor). Não é possível manter a proximidade entre os dois filósofos pelo dado de que a *energéia* aristotélica não permite a efetivação da facticidade heideggeriana pelo modo de ser enquanto um “sempre já”. Diante do exposto, nossa tese sobre uma ontologia partida, diz respeito à abertura inscrita no agir humano, mantendo o sentido criador e ético do par ato e potência. Graças a uma fenomenologia do agir e do padecer, pode-se compreender que é possível manter em aberto as possibilidades humanas no tempo, sem, no entanto, perder de vista a força e o papel de uma ipseidade respondente,

ativa, desejante, padecente e, finalmente, criadora, que contrasta radicalmente com a ideia de uma ontologia centrada na finitude.

A ontologia partida é uma ontologia que aponta para a necessidade de mediação. O mundo é necessário para que se chegue a si mesmo. O mesmo vale com respeito à alteridade. Pudemos observar, ao longo de nossa tese, a tensão entre as permanências no tempo que configuram a própria constituição do si-mesmo. Contudo, o si-mesmo sempre esteve salvaguardado pela questão *quem?*. Ele possui um refúgio seguro contra todas as pretensões de objetivação. O elo dialético entre *ipseidade* e alteridade é mais fundamental do que reflexão-análise. Com isso, a dimensão ontológica é marcada pela noção de ato e potência, justamente no contraste entre *ipse* e *idem*, onde a atestação surge como sendo *ipse*. A alteridade não vem somar-se ao si-mesmo como que vinda do exterior. Ela lhe pertence intimamente, como se fosse um *a priori*. Essa relação entre *ipse* e alteridade diz respeito à *ipseidade* do si-mesmo, escapando às teses solipsistas.

Ao final de sua obra sobre o si-mesmo, Ricoeur ainda tem fôlego para retomar a dialética do mesmo e do outro, presente em Platão. Trata-se do “mesmo discurso de segundo grau que a dialética entre o Mesmo e o Outro, iniciada por Platão nos chamados Diálogos “metafísicos””, aprofundou (RICOEUR, 1991, p. 374-375). Essa dialética tem a característica de ser polissêmica, ou seja, ela implica o Outro de maneira que não se pode reduzir a alteridade de Outrem a uma esfera de mesmidade. Esse caráter polissêmico

resulta da inflexão da famosa dialética entre o Mesmo e o Outro em contato com a hermenêutica do si. De fato, foi o polo do Mesmo que primeiro perdeu univocidade, fraturando-se ao mesmo tempo que o idêntico era atravessado pela linha divisória que separa o *ipse* do *idem*. O critério temporal dessa divisão, a saber, a dupla valência da permanência no tempo, segundo ela designe a imutabilidade do *idem* ou a manutenção do si do *ipse*, merece ser lembrada pela última vez. A polissemia da ipseidade, observada em primeiro lugar, serve de algum modo de revelador em relação à polissemia do Outro, que se contrapõe ao Mesmo, no sentido de si mesmo (1991, p. 375 – itálico do autor).

Contudo, como justificar o trabalho que a alteridade realiza com respeito à *ipseidade*? Para responder, temos que pensar em dois níveis de compreensão do discurso filosófico ricoeuriano: 1) discurso fenomenológico, 2) discurso ontológico. “Para fixar o vocabulário, estabeleçamos que o correspondente *fenomenológico* da metacategoria de alteridade é a variedade das experiências de passividade” (RICOEUR, 1991, p. 375 – itálico do autor). Ora,

essa metacategoria da própria alteridade é o que vamos ver se refletir na estrutura dos graus de passividade do si-mesmo, pelas maneiras como o sujeito age no mundo: o poder do si-mesmo em agir – “poder de agir”. Desse modo, o termo alteridade será restrito ao discurso especulativo, ao passo que a passividade se torna a atestação da alteridade (RICOEUR, 1991, p. 375). Seguindo essa estrutura hermenêutica, o si-mesmo fica distante de ser um fundamento. Ou seja, para se pensar uma ontologia do si-mesmo, é fundamental evitar as duas armadilhas: a que propõe um fundamento (como Descartes, com seu *cogito*) e a que se identifica ao anti-*cogito*, tal como no caso de Nietzsche.

E quanto à atestação? É preciso reconhecer: também ela é, por assim dizer, marcada por uma ruptura, no sentido de que a alteridade inscrita na *ipseidade* se atesta por experiências díspares: em diversos focos da própria alteridade (RICOEUR, 1991, p. 375). Nesse sentido, a hipótese de Ricoeur (1991, p. 376) está posta sobre um *tripé*: num primeiro momento, a passividade está na experiência do corpo próprio no sentido de uma carne; essa carne é mediadora entre o si-mesmo e o mundo. Aqui, podemos lembrar do capítulo I da tese, na sessão que trata o pensamento de Maine de Biran com a ideia de corpo próprio, assim como, na sessão de Gabriel Marcel e de *cogito* integral. Segundo momento: a questão surge pela passividade implicada na relação do si-mesmo com o estranho. Isto é, ele se deve ao outro si-mesmo, à alteridade inerente à relação de intersubjetividade. Por fim, a passividade do si-mesmo com seu próprio si, ou seja, uma passividade dissimulada pela consciência no sentido de *Gewissen* e não de *Bewusstsein*.

A atestação pode ser compreendida, portanto, como negação do cogito em sentido tradicional. É por isso que falamos de em *cogito* partido, ferido e, ao mesmo tempo, integral, sem confundi-lo com o *cogito* exaltado ou humilhado. Jean Nabert (2013, p. 365-370) ajuda a ver esse projeto de uma filosofia reflexiva cuja essência está em lutar contra a pretensão de fundamento, contra igualmente à ênfase sobre e ficção promovida por Nietzsche. O que está em jogo é, no fundo, a consciência moral do si-mesmo. Pois, entre uma ética sem ontologia (Levinas) e uma proposta ontológica sem ética (Heidegger), Ricoeur pensa sua filosofia a partir da hermenêutica do si-mesmo que extravasa a reflexividade do sujeito. Assim, atestação e injunção se ligam, conduzindo à retomada da questão da *Gewissen* com vistas a favorecer um desdobramento da ontologia (RICOEUR, 1991, p. 399-401). Com isso, a hermenêutica do si-mesmo dentro dos problemas apresentados pela consciência no sentido de “boa” e má”, leva ao entendimento da presença do testemunho que evoca a atestação em Heidegger e a injunção no pensamento ético de Lévinas. Nesse sentido, “[...] a atestação engendra certa criteriologia, pelo

menos na qualidade de crítica do senso comum. Daí resulta uma crítica das noções de “boa” e “má” consciência” (RICOEUR, 1991, p. 414). É nessa perspectiva que se entende a postura de uma noção de atestação trabalhando junto com a injunção na modalidade de alteridade onde corresponde os gêneros à passividade da consciência num sentido fenomenológico. Pois “a ligação afirmada entre atestação e *resolução* parece levar a noção de consciência de volta ao campo ético” (RICOEUR, 1991, p. 415 – itálico do autor). Ora, a atestação é colocada como inseparável da injunção e, assim, se eleva à exterioridade. Ou seja, todo o campo de interpretação da hermenêutica do si-mesmo fica aberto, pois não é possível um procedimento fechado na ontologia do sujeito ricoeuriano. O si-mesmo, não é universal em sua interpretação, pois a interrogação *quem?* deve se manter como questão (RICOEUR, 1991, p. 421-422).

Destarte, a ontologia partida nos parece tecer a compreensão de um movimento longo pelas obras do autor. O quadro poético de uma ontologia, por exemplo, já nos mostra a profundidade e a complexidade do quadro filosófico do autor. Por outro lado, a transição de uma onto-poética para a antropologia no sentido de onto-antropologia não é de todo equivalente. Pois Ricoeur segue o que falamos ser a hermenêutica de via longa, que caminha no sentido de ser-com. A hermenêutica heideggeriana, por sua vez, sugere sua passagem pela via curta, no sentido de ser-para-a-morte. Hermenêutica recusada por Ricoeur, uma vez que ela não abre espaço para o outro, para as instituições e para a vida. O si-mesmo, ontologicamente pensado como ipseidade, é compreendido pela interrogação *quem?*, pela sua relação com o outro, pela fenomenologia de agir no mundo.

Encontramos em Ricoeur um percurso hermenêutico conduzido cuja diretriz fundamental é o si-mesmo com um outro. Certo, o si-mesmo é sujeito reflexivo, salvaguardado pelo crédito da atestação e pela ontologia na permanência da *ipseidade*. Mas o outro não abandona jamais a relação. Este longo caminho hermenêutico aponta para uma filosofia antropológica que traz em seu núcleo uma ontologia partida, moldurada pela noção de onto-poética (pensando pela sua relação com a narrativa), e que vai contra uma hermenêutica de via curta como a proposta por Heidegger.

CONCLUSÃO

Neste trabalho de tese investigamos *o si-mesmo enquanto uma ontologia partida*. Como foi dito na introdução, o percurso de Ricoeur vai apresentando diferentes noções de sua ontologia. No decorrer dos capítulos e subitens dessa pesquisa tentamos aliar a retomada da problemática fundamental, que anima todos os parágrafos que escrevemos, à procura de um fio condutor que conduz até esse último capítulo, onde a questão acerca da ontologia se apresenta de maneira mais clara. É sob a evidência de uma ontologia em diferentes momentos que o trabalho definiu a ontologia do si-mesmo pela concepção de um ente partido. Obviamente, não se trata de uma investigação final como se essa fosse sanar as lacunas de uma gama de problemas que ainda não fomos nem capazes de resolver. Apesar dos muitos limites de nossa trajetória, pensamos ter dado uma contribuição a um debate que estará sempre em aberto.

No primeiro capítulo, lembramos a problemática geral de um sujeito animado pela relação entre voluntário e involuntário, recorrendo à fenomenologia do homem capaz, descrevendo suas categorias em sentido de voluntário e involuntário. A partir dessas categorias, pudemos observar a contradição da proposta filosófica de Ricoeur com a noção cartesiana de sujeito. Com a noção de ontologia partida, o si-mesmo pode ser tomado de um modo totalmente diferente em relação ao “eu” nominativo, ou seja, o *cogito* cartesiano é, nesse sentido, o si-mesmo como um outro. O mesmo vale para o *cogito* humilhado, que não dá espaço para uma retomada ontológica de um sujeito comprometido com o mundo e os outros. Eis por que o percurso da hermenêutica do si-mesmo exige um afastamento das filosofias do *cogito*.

No segundo capítulo, centramos a temática da pesquisa na permanência temporal do si-mesmo, focalizando a dialética entre *ipse* e *idem*, entre *caráter* e *promessa*, entre a questão *quem?* e a questão *quê?* Assim como no primeiro capítulo, necessitamos mostrar a maneira pela qual a filosofia ricoeuriana busca entender o sujeito mediado, num processo de constante construção narrativa por meio de sua questão *quem sou eu?* O sujeito, nesse sentido, tem seu estatuto ontológico salvaguardado pela possibilidade da atestação enquanto uma fiança ou crédito que se dá ao si-mesmo, a fim de que possa manter palavra. No centro dessas dialéticas, está a pessoa humana, compreendida em seu processo de identidade pessoal. Contudo, a própria identidade pessoal é confrontada pela narratividade. É notável a importância do narrativo na configuração do sujeito ricoeuriano. Sobre isso, vale salientarmos que a hermenêutica de Ricoeur é diferente da de Heidegger (no caso, a de *Ser e Tempo*), pois o si-mesmo segue o fio

condutor de uma via longa, enquanto o ser-aí é compreendido graças a uma hermenêutica de via curta, no sentido de analítica existencial. O ser-com de Ricoeur é um sujeito que caminha com os outros em instituições justas, enquanto o *Dasein* caminha para a morte.

Digamos, para finalizar, que o projeto filosófico ricoeuriano se realiza como antropologia filosófica preocupada em pensar os problemas concretos da vida humana. É por isso que a construção ontológica de Ricoeur só pode se apresentar de modo fragmentado, no sentido de ser uma filosofia reflexiva cuidadosa, que tem como preocupação essencial enfrentar problemas que só podem ser resolvidos se tivermos em mente as diferentes aporias do si-mesmo (MICHEL, 2009, p. 489-451). O caráter ontológico da atestação pela *ipseidade* é então decisivo. Nas palavras de Ricoeur: “[...] o que é atestado em última instância é a ipseidade, tanto em sua diferença em relação a *mesmidade* quanto em sua relação dialética com a *alteridade*” (RICOEUR, 1991, p. 356 – itálico do autor). Assim, atestação é crédito, garantia, é “o cerne ontológico da ipseidade” (RICOEUR, 1991, p. 356).

A relação complexa entre uma ontologia aristotélica de cunho metafísico (ato e potência) e a ontologia de Heidegger, com sua hermenêutica do *Dasein* (com especial atenção ao cuidado), nos obrigou a entrar num terreno escorregadio. Continuamos o caminho da filosofia aristotélica aproximando-a da noção de esforço e de potência, no sentido espinosista. O desafio foi pensar a potência e o ato, em sentido aristotélico, nos limites da filosofia espinosista, procurando uma ligação possível entre uma fenomenologia do agir e do padecer e um fundo efetivo e potente, em que a *ipseidade* se vê destacada.

Segundo Ricoeur, a partir da “decepção com a qual se encerra nossa atenta escuta das interpretações heideggerianas com vistas à reapropriação da ontologia aristotélica nos convida a buscar outra interligação [...] (1991, p. 371) entre Aristóteles e Espinosa. Dessa maneira, é no poder do *conatus* como esforço para preservar o ser que Ricoeur pensa a unidade do si-mesmo num fundo aristotélico de efetivação ontológica (RICOEUR, 1991, p. 372; SPINOSA, 2009).

REFERÊNCIAS:

Obras e artigos de Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Finitude et Culpabilité II, La Symbolique du Mal**, fait suite à **Finitude et Culpabilité I, L'Homme Faillible**, Aubier, 1960.

_____. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Aubier Montaigne, 1967.

_____. **De l'interprétation, essai sur Freud**, Éd. du Seuil, 1965.

_____. **Existence et herméneutique, Le conflit des interprétations**, Paris, Seuil, 1969a.

_____. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique**. Paris: Seuil, 1969.

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

_____. **Temps et récit – Tome I: L'intrigue et le récit historique**. Paris: Seuil, 1983.

_____. **Temps et récit – Tome III: Le temps raconté**. Paris: Seuil, 1985.

_____. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986.

_____. 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.

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

_____. De la volonté à l'acte. Entretien avec Paul Ricoeur. (Propos recueillis par Carlos Oliveira). In: BOUCHINDHOMME, Christian & ROCHLITZ, Rainer (Éds). **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, 1990b, p. 17-36.

_____. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. L'identité narrative. **Revue des sciences humaines**, v. 95, n. 221, 1991a, p. 35-47.

_____. **Lectures II: La Contrée des philosophes**. Paris: Seuil, 1992.

_____. L'herméneutique et la méthode des sciences sociales. In: AMSELEK, Paul (Dir.). **Théorie du droit et science**. Paris: PUF, 1994, p. 15-25.

_____. **Réflexion faite**. Paris: Éditions Esprit, 1995a.

_____. **La critique et la conviction.** Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995b.

_____. **Le juste.** Paris: Éditions Esprit, 1995c.

_____. **Parcours de la reconnaissance.** Paris, Stock, 2004.

_____. **Caminos del reconocimiento.** Madrid: Trotta, 2005.

_____. **A metáfora viva.** Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Michaël Foessel & Olivier Mongin, **Paul Ricoeur.** Paris, Association pour la diffusion de la pensée française Ministère des affaires étrangères, 2005.

_____. “Devenir capable, être reconnu,” texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné aux États-Unis (Bibliothèque du Congrès) à Paul Ricoeur en 2005, publié dans la revue **Esprit**, n°7, juillet, 2005.

_____. **Écrits et conférences I. Autour de la Psychanalyse.** Paris: Seuil, 2008.

_____. **El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. Voir à ce sujet la belle analyse de Gaëlle Fiasse, “Asymétrie, gratuité et réciprocité,” dans G. Fiasse (ed.), **Paul Ricoeur de l’homme faillible à l’homme capable**, Paris, PUF, 2008.

_____. **Écrits et conférences II. Herméneutique.** Paris: Seuil, 2010.

_____. Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages. In: **France Catholique**, 17 janvier, 1992.

_____. Voir Paul Ricoeur, “De la morale à l’éthique et aux éthiques,” dans **Un siècle de philosophie** (1900-2000) Paris, Gallimard, coll. “Folio essais” n°369, 2000.

Bibliografia secundária

ADAM, Charles & TANNERY, Paul (ed.). **Œuvres de Descartes.** 11 vol. Paris: Vrin, 1996 [1896].

ALMEIDA, Danilo Di Manno. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CÉSAR, C. M. (Org.). **Paul Ricoeur – Ensaio.** São Paulo: Paulus, 1998, p. 77 – 93.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

BÉGOUT, Bruce. L’héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie. **Esprit**, v. 3, mars/avril, 2006, p. 195-209.

BECK, R.N., Descartes's Cogito Reexamined. **Philosophy and Phenomenological Research**, 14(2), 1953.

BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Paiget, 1999. cap. 4, p. 83 – 126.

BOGÉA, D. Hume, Nietzsche e o sujeito como ficção. In: **Theoria– Revista Eletrônica de Filosofia**. Pouso Alegre – MG. Edição 05\2010, p. 123-141.

CHARLES, S. O solipsismo como forma extrema de ceticismo no Século das Luzes. In: **Revista de Filosofia Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.13-38, outubro, 2007.

COLLIN-VEZINA, Delphine; HEBERT, Martine; BRABANT, MarieÈve. Agression sexuelle et symptômes de dissociation chez des filles d'âge scolaire. In: Tardif, MONIQUE (Ed.). **L'Agression Sexuelle: Coopérer au-delà des Frontières**. Montréal: Cifas 2005, p. 347-369.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. [Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, Bento] In: CIVITA, Victor. **René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, as paixões da alma, Cartas**. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Le sens du vie**. Paris: La Découverte, 2008.

FRANKFURT, H.G., Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation. **Philosophical Review**, v. LXXV, n.3, pp. 329-356, 1966.

FAESSLER, Marc. Avant-propos. Bulletin du Centre Protestant d'Études, 43a année, n. 7, novembre 1991, p. 1-5.

GRONDIN, Jean. Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricoeur en herméneutique. **Sapientia**, v. 67, fasc. 229-230, 2011, p. 127-146. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/sens-peu-oubliepremiere-ricoeur.pdf> Acessado em: 12 de agosto de 2021.

GOETZ, Rose. **Dire l'être-à-dire: l'intrepidité ontologique de Paul Ricoeur**. Revue de Philosophie et de Sciences humaines, 26, 2011.

GREISCH, Jean. Témoignage et attestation. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 305-326.

_____. **Paul Ricoeur. L'itinérance du sens**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

GAVA, Lajes, Lara. A ideia clara e distinta da coisa corpórea nas meditações metafísicas de Descartes. In: **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**. Faculdade Católica de Pouso Alegre, V. 04 – N. 09 - 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Petrópolis. Vozes, 2012.

_____. **A tese de Kant sobre o ser**. São Paulo. Os Pensadores. Abril Cultural, 1996.

HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**. Livre premier. Paris: Gallimard, 1950.

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

KAPLAN, David M. **Ricoeur' critical theory**. New York: Suny, 2003.

KEMP, Peter. Ricoeur entre Heidegger et Levinas. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 235-259.

MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. In: J. COTTINGHAM (ed). **The Cambridge Companion to Descartes**, Cambridge, 1992.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. RJ: Jorge Zahar, 2001.

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. SP: Brasiliense, 1990.

MAINE de BIRAN, **Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature**, I, in ID, Oeuvres de Maine de Biran (dir. F. Azouvi), t. VII-1, Vrin, Paris, 2001.

_____. **Correspondance philosophique**, 1766-1804, in ID, Oeuvres de Maine de Biran (dir. F. Azouvi), t. XIII-2, Vrin, Paris, 1999.

_____. **Mémoire sur la décomposition de la pensée**, in ID, Oeuvres de Maine de Biran (dir. F. Azouvi), t. III, Vrin, Paris, 1988.

_____. **Commentaires et marginalia, Dix-huitième siècle**, in ID, Oeuvres de Maine de Biran (dir. F. Azouvi), t. XI-2, Vrin, Paris, 1993.

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Éditions Universitaires, 1991.

MICHEL, Johann. **Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur**. Archives de Philosophie, v. 4, t. 67, 2004, p. 643-657.

_____. **Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain**. Paris: Éditions du CERF, 2006.

_____. **L'ontologie fragmentée**. Laval théologique et philosophique. 65, 3, 2009.

NASCIMENTO, C, R. **A questão da Vida em Paul Ricoeur**, SC. 2014. 89 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Florianópolis, Santa Catarina, 2014.

NABERT, Jean. A filosofia reflexiva. In: **Revista Ideação**, n. 27, 2013, p. 365-384. Tradução de Cristina Amaro Viana.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filósofa com o martelo**. São

Paulo: Companhia das Letras, 1977.

_____. **Le livre du philosophe**. Das philosophenbuch, ed. Bilíngue, trad. fr. de A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969.

_____. **A vontade de potência** (volume 1 e 2). SP: Escala, s/d, a.

_____. **Além de Bem e de Mal**. SP: Escala, s/d, b.

_____. Fragmentos póstumos. Tradução e introdução de Oswaldo Giacóia Júnior. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Vol. 13. Marília. Jan. 1990, p. 139-145, Outono de 1887.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, (Coleção Os Pensadores).

POPKIN, Richard. **Ceticismo**. Organização de Emílio Eigenheer. 2º ed. Niterói: EdUFF, 1996.

_____. **Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

PAGANINI, G. **The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle**. Dordrecht:Kluwer, 2003.

PELLAUER, David. **Paul Ricoeur: A guide for perplexed**. London and New York: Continuum Books, 2007.

PATOCKA, J. **Papiers phénoménologiques**, Grenoble, Million, 1995.

RICHIR, M. **Le corps. Essai sur l'intériorité**, Paris, Hatier, 1993.

SANFELICE, O, V. **Metáfora e imaginação poética em Paul Ricoeur**. RS. 2014 ff. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

STACK, J.G. Nietzsche's critique of things-in-themselves. In: **Diálogos**, Porto Rico, Editorial Universitaria U.P.R., 36 1980, p. 33-57.

SILVA, Jeferson Flores Portela da. **O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: dimensão ética da ipseidade**. 2017. 73 ff. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-RS, 2017.

_____. A questão do si mesmo em Paul Ricoeur: duas tradições filosóficas. In: **Revista Eletrônica de Filosofia Philosophy Eletronic Journal**. São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SÁNCHEZ, Alfredo Martínez. La filosofía de la acción de Paul Ricoeur. **Isegoría**. Espanha: CSIC, v. 22, p. 207 – 227, 2000.

THOMASSET, Alain. **Paul Ricoeur au fundamente d'uma éthique herméneutique et narrative, enracinée dans une ontologie de l'action.** Etudes ricoeuriennes/Ricoeur Studies, 9 (2), 149-159, 2018.

UMBELINO, L. A. O corpo em acto: actualidade de Maine de Biran. In: **Revista de Histórias das ideias.** Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, Vol. 33, 2012.

VALLÉE, Marc-Antoine. **Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricoeur.** Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

WAELLHENS, Alphonse de. Une philosophie de la volonté. **Revue Philosophique de Louvain.** Troisième série, t. 49, n. 23, 1951. p. 415- 437.

WU, R. A ontologia da phronesis: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. In: **Veritas,** Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 95-110, jan./abr. 2011.

WILSON, Margaret Daulet. **Descartes.** London: Routledge & Kegan Paul, 1999 [1978].

ZATERKA, L. Nietzsche: a “verdade” como ficção. In: **Cadernos Nietzsche.** v. 1, p. 83-92, 1996.