



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 15, nº. 2, julho-dezembro, 2018, p.176-194
DOI: 10.23925/1809-8428.2018v15i2p176-194

A QUESTÃO DO SI MESMO EM PAUL RICOEUR: DUAS TRADIÇÕES FILOSÓFICAS

Jeferson Flores Portela da Silva

Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação
da Universidade Federal de Santa Maria/RS – UFSM
E-mail: jeffvieira30@gmail.com

Resumo: Paul Ricoeur (1913 – 2005) em sua discussão acerca do estatuto identitário observa o problema da *ipseidade* com bastante cautela dentro de algumas tradições filosóficas, assim, investigaremos o problema do si-mesmo dentro de duas heranças filosóficas: a) uma análise do “eu” exaltado em Descartes, enquanto um fundamento epistêmico; b) uma discussão acerca do “eu” enquanto uma mera ficção, tese essa desenvolvida por Nietzsche. Nossa proposta será mostrar o esforço de Ricoeur em livrar o si mesmo tanto do *Cogito* quanto do anti-*Cogito*.

Palavras-Chave: Hermenêutica. *Ipseidade*. *Cogito*. Ficção. Si-mesmo.

THE QUESTION OF THE SAME SAME IN PAUL RICOEUR: TWO PHILOSOPHICAL TRADITIONS

Abstract: Paul Ricoeur (1913 - 2005) in his discussion of the identity status observes the problem of ipseity with enough caution within some traditions Thus we will investigate the problem of the self within two philosophical inheritances: a) an analysis of the exalted self in Descartes as an epistemic foundation; b) a discussion about the "I" as a mere fiction, a thesis developed by Nietzsche. Our proposal will be to show Ricoeur's effort to rid himself of both *Cogito* and anti-*Cogito*.

Keywords: Hermeneutics. *Ipseity*. *Cogito*. fiction. Yourself.

* * *

INTRODUÇÃO

O objetivo do estudo é mostrar toda uma problemática que se insere a partir da hermenêutica do si e sua dimensão *ipse*. Desde abertura do livro *Soi-même comme un autre* (1990), P. Ricoeur inicia sua investigação acerca do problema da *ipseidade*, elencando três intenções filosóficas que vão nortear toda a problemática acerca da identidade pessoal. A primeira intenção se estabelece por ser o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, distinção entre “eu” e “si”, pronome reflexivo “si” como ligado ao acusativo “se”, indicando uma designação

peçoal, designar-se a “si-mesmo”, ou seja, sujeito gramatical ligado a um complemento nominal, com isso, nominalização ligada a uma designação de si (RICOEUR, 1990, p. 11-12). Acerca da primeira intenção filosófica, é uma investigação que Ricoeur apresentou em 1986 (*Gifford Lectures*) na Universidade de Edimburgo, Escócia, sob o título de “*On Selfhood, the question of personal identity*”. Foi retomada por ele nesse mesmo ano na Universidade de Munique, Alemanha e, ambas as falas acerca dessa primeira intenção filosófica, mostram uma preocupação de Ricoeur em marcar o primado da mediação reflexiva sobre uma posição imediata do “eu”, tal como se exprime na primeira pessoa do singular que Descartes muito bem trabalhou, “eu penso”, “eu sou”.

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

Terceira intenção: a identidade-*ipse* põe em jogo uma dialética complementar àquela da *ipseidade* e da *mesmidade*, a saber, a dialética do *si* e do outro que o *si*. Em relação com a identidade-*idem*, a alteridade nada significa senão um momento da identificação ou da atualização do *caráter*. Porém, ao relacionarmos alteridade com *ipseidade*, nos surge uma dialética com significação mais profunda e distinta. Trata-se pois de uma alteridade que não é termo de uma comparação, mas que é, talvez, constitutiva da *ipseidade* ela mesma. O “Si-mesmo como um outro” sugere de entrada que o jogo da *ipseidade* do “si-mesmo” implica a alteridade num grau íntimo. O “como” designando não somente “comparação”, mas “implicação”: enquanto que... se...então... (RICOEUR, 1990, p. 13-14). Se procurarmos a expressão “Si-mesmo como um Outro”, encontraremos os desenvolvimentos filosóficos passando pela gramática e pela linguística, confrontando assim, com a dupla herança – positiva e negativa - das filosofias do sujeito. Não se tratará nem de recusar totalmente o *Cogito*, nem de tomá-lo como fundamento absoluto (RICOEUR, 1990, p. 14). Ricoeur tem como paradigmático que o problema do sujeito seja formulado em primeira pessoa, a saber: eu, *egocogito* - “eu penso”. O sujeito é “eu” que se põe absolutamente, mas que requer o complemento da intersubjetividade. A presença do pronome pessoal “eu” revela, por trás da descrição do sujeito em geral, a problemática do *si* ou uma questão da individualidade da figura do “eu”. Entre as oscilações de ritmo alternado entre a subestimação e superestimação do *Cogito*, Ricoeur propõe uma hermenêutica do *si* como “mediania filosófica” igualmente distanciada do hiposubjetivismo e do hipersubjetivismo. O “eu” talvez revele um “excesso” para o primeiro (hipo) e uma “falta” para o segundo (hiper). É preciso ver como o problema do *Cogito* se põe (RICOEUR, 1990, p. 14-15).

Acerca das três intenções filosóficas de Ricoeur, Labarrière fala que estão ligadas à decisão de Ricoeur designar o homem como um si tecido pela *alteridade*, então, *Soi-même comme un autre*, em especial na noção de *ipseidade* colocada por Ricoeur, se conecta com discussões já anunciadas pelo autor em obras como *Le*

discours de l'altérité (1982) e, mais tarde, em *L'Utopie Logique* (1992)¹, marcando assim, a *relação* do si com o outro si. Numa “lógica da experiência”, o autor faz um esforço para pensar o problema da *ipseidade* do si como em relação a um termo hegeliano: “*plasticidade*” (RICOEUR, *L'Utopie Logique*, p. 13). O si, em uma análise geral acerca da sua noção de *ipseidade*, poderia ser dita como uma plasticidade, pois essa se aproxima de um movimento em manter-se sendo si-mesmo.

No entanto, porque se faz necessário retomar o problema do *Cogito* em uma discussão acerca do si-mesmo? Ora, a discussão entre o *Cogito* cartesiano e o anti-*Cogito* nietzschiano surge como uma discussão bastante priverligiada para a hipótese de Ricoeur acerca do poder de sua hermenêutica do si. O problema central do si mesmo está presente nas dimensões do *soi (si)*, a saber, *ipseidade* e *mesmidade*, ambas presente na noção de identidade pessoal. No entanto, voltar às teses do *Cogito* é necessário ao passo que elucida uma distância necessária entre o si ricoeuriano e as filosofias do sujeito que se apresentam sempre como primeira pessoa – *ego Cogito* -, quer o “eu” se defina como empírico ou como transcendental, quer seja colocado de modo absoluto, isto é, sem diálogo ou tensão com o outro, ou relativo, quando a egologia do “eu” necessita de um complemento intrínseco da intersubjetividade. Em todas essas teorias, o sujeito se apresenta como “eu” em primeira pessoa gramatical, ou seja, daí temos ideia do porquê chamarmos tais teorias de filosofias do sujeito e, por assim dizer, filosofias do *Cogito*. Eis por que a querela do *Cogito* oscila entre posição de força e em posição de fraqueza.

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

O Problema do *Cogito*

A significação filosófica forte do *Cogito* depende de sua pretensão de fundação primeira e fundamento último e, é esta também a causa da oscilação entre sua defesa e sua recusa. Descartes (século XVII) conduz sua “ambição fundacional” a partir de uma necessidade de “encontrar uma base para a verdade que fosse imune à qualquer questionamento cético” (POPKIN, 1996, p. 2-3; BOGÉA, 2010, p. 124), e tal empreendimento será levado até seu limite, submetendo a dúvida para qualquer conhecimento que lhe, até então, apareça como verdadeiro, destruindo assim, qualquer ataque cético contra seu sistema (POPKIN, 1996, p. 3). Na ideia de Bogéa, a “dúvida hiperbólica” ganha uma radicalidade que é compensada por nenhuma medida, com isso, o caráter “Metafísico” desse procedimento marca a desproporção entre a dúvida interna e o espaço de certeza. Começar tudo de novo

¹ Acerca desse problema do si ricoeuriano e sua dimensão ética da *ipseidade*, acreditamos que deve ser bastante útil uma leitura de *Ética fundamental*, em *Au fondement de l'éthique*. Autostance et relation. Paris: Kimé, 2004, p. 17-29.

desde os fundamentos à desconstrução, segue-se uma reconstrução à partir do “fundamento último” (2010, p. 124). O *Cogito* pode proceder dessa condição extrema de dúvida, porque qualquer um é conduíte do ato de duvidar. O sujeito que dúvida é radicalmente desancorado, desenraizado, desde que o corpo próprio cai sob o processo de “desencarnação” do qual restará somente o “eu penso!” (RICOEUR, 1990, p. 14-15).

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

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

A resposta pelo “eu sou, eu existo” cartesiano, acaba por elaborar a fórmula do *Cogito*, portanto, nada mais sou, do que uma razão, um espírito, precisamente, uma coisa que pensa, isto é, mente ou ânimo, vocábulos cuja sua significação me era desconhecida pela minha própria ignorância (DESCARTES, 1999, p. 262). O valor da pergunta “*quê?*”, está justamente na força predicativa, referente àquilo que pertence a tal conhecimento que tenho de eu mesmo, ou ainda, o que pertence à minha natureza (RICOEUR, 1990, p. 18). Nessa altura, o “eu” deixa sua singularidade e se torna puro pensamento. Isso acontece em especial pela autoglorificação do *Cogito* exaltado na *Segunda Meditação*, donde é reforçado o sentido epistemológico do “eu” pelo exemplo do “pedaço de cera”. A propósito disso, o que é uma coisa que pensa? O que é isto? Uma coisa que duvida, que entende, que nega, que afirma, que imagina, supõe, pensa, mas afinal, que coisa é essa?

Para Descartes, não é pouco, mas todas essas coisas pertencem à minha natureza de existir, ou seja, por mais que aquele que me deu a existência atentasse para ludibriar-me, mesmo assim, eu existiria. Existo porque é evidente que o ente da dúvida sou eu mesmo (DESCARTES, 1999, p. 262-263). Para Ricoeur, essa indagação acerca do ser da “coisa que pensa” cartesiana, pode ser pensada no sentido da identidade do *Cogito*. Porém, não no sentido da identidade narrativa ricoeuriana, pois, essa identidade vista pela ótica de Descartes, só pode ser concebida de uma forma a-histórica, ou seja, esse modo identitário é conhecido por ser o “*mesmo*” que escapa à alternativa de permanência e modificação no tempo, pois, em suma, o *Cogito* é instantâneo² (RICOEUR, 1990, p. 18).

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

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

² Segundo Ricoeur, a ideia de Descartes ao postular um “eu que pensa” tendo como base uma noção quase que evidente de que eu mesmo posso duvidar e tenho clareza sobre tal dúvida, nos revela, uma impossibilidade de dissociar qualquer um dos modos de permanência no tempo, ou seja, de minha verdadeira natureza. Isso acontece, porque, o *Cogito* em suma, não possui uma identidade temporal, o que tem, é algo instantâneo, a-histórico (RICOEUR, 1990, p. 18).

O *Cogito* seria verdadeiramente absoluto em todos os aspectos se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquele onde ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem que o faz regredir à segunda ordem deriva da primeira. O *Cogito* seria realmente absoluto, em todos os aspectos, caso se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquela na qual ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem, que o faz regredir para segunda categoria, deriva da primeira. Ora, parece realmente que a *Terceira Meditação* destrói a ordem, colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada no que concerne à verdade divina, a qual é primeira conforme a “verdade da coisa³” (RICOEUR, 1990, p. 19).

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

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

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

³ “Le *Cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre, celui où il est effectivement premier, et que l'autre ordre, qui le fait régresser au second rang, dérive du premier. Or il semble bien que la Troisième Méditation renverse l'ordre, en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la vérité divine, laquelle est première selon la « vérité de la chose » (RICOEUR, 1990, p. 19).

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

Para Ricoeur, o legado do “eu penso” deixado por Descartes perdura até hoje e faz parte da própria história da filosofia, uma vez que, nos encontramos em um grave problema acerca da possibilidade do *Cogito*⁴, ou tenhamos o “eu penso” como um fundamento, embora seja uma verdade estéril à qual não se tenha possibilidade de uma formulação de conhecimento, dentro da ordem das razões, ou ainda, uma ideia de perfeição do próprio *Cogito*, mas mantendo a noção de finito e, assim, o *Cogito* se recolhe em seu canto se conformando com sua posição de verdade enquanto uma permanência pela autoridade do fundamento primeiro, a saber, Deus (Outro) (RICOEUR, 1990, p. 21). Com relação ao *Cogito* e sua pretensão de fundamento, ao usarmos uma filosofia da primeira pessoa gramatical, perde-se a preocupação e a pessoa de quem se fala, de quem se narra. A pergunta por “quem sou eu?” Em sendo assim, o “eu penso” deve despojar-se de toda e qualquer ressonância de pretensão a um conhecimento absoluto. Ora, não sendo o *Cogito* um polo de verdade inquestionável do sujeito, a problemática do si deverá então, perscrutar seu outro vetor acerca do sujeito da primeira pessoa: o *Cogito* humilhado. Acerca dessa nova trajetória da hermenêutica do si, lembramos que a tensão entre

⁴ Segundo Ricoeur, a alternativa pós *Cogito* foi levada a cabo como um dilema constante na filosofia pela posteridade de Descartes: temos por um lado, Malebranche e Espinosa, donde, extraíndo as consequências pelas quais o *Cogito* foi colocado em uma segunda ordem nas razões (*Terceira Meditação*) pensam que esse “eu penso” é apenas uma verdade abstrata, sem qualquer prestígio. Tendo o sentido de desvalorizar o *Cogito* enquanto verdade primeira e pura epistemologia, Espinosa é o mais coerente com essa abordagem, pois, para sua *Ética*, apenas a narrativa da substância divina tem valor de fundamento, ou seja, o valor de um *Cogito* exaltado como pensamento em Descartes não tem impacto na filosofia de Espinosa, pois, em verdade, Espinosa trabalha com *Cogito* em um segundo plano, colocando o mesmo para a segunda pessoa; “O homem pensa” (livro II da *Ética*, sob o título de axioma II). E ainda, encontramos no axioma I do livro II da *Ética*; “A essência do homem não implica a existência necessária, ou seja, pode tanto ocorrer, segundo a ordem da natureza, que este homem ou aquele exista, quanto pode ocorrer que ele não exista” (*Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008). Ora, se tomamos a condição finita como algo enraizado por uma substância infinita, temos um afastamento do si no horizonte de sentido filosófico. Essa seria a primeira alternativa vislumbrada pelo *Cogito*. Por outro lado, em especial, para toda a tradição idealista, de Kant, Fichte, Husserl (das *Meditações cartesianas*), a única possibilidade coerente para uma defesa do *Cogito* é aquela à qual mantém a certeza de Deus num mesmo valor de uma verdade subjetiva do “eu penso”; seria uma garantia da garantia, constituindo assim um anexo da primeira verdade (Deus) para a segunda verdade (*Cogito*). Sendo assim, o *Cogito* não se encontra mais como verdade primeira que seria seguida por uma segunda, terceira, quarta verdade, mas sim, como uma verdade que se autofundamenta, ou seja, incomensurável a todas as proposições, tanto empíricas como transcendentais. Para que o *Cogito* não caia no abismo subjetivista, para o “eu penso” se faz necessário um despojar-se de toda a ressonância psicológica e de toda a referência autobiográfica (RICOEUR, 1990, p. 21-22).

Descartes e Nietzsche se faz necessária uma vez que temos em ambas teorias um sujeito pensado nos extremos, ora vinculado a uma pretensão fundacional, ora humilhado e relido por uma filosofia do fictício.

O “eu” enquanto ficção

O “eu” pensado como ficção (ilusão) poderia ser para nós, segundo Ricoeur, um título emblemático de toda uma tradição filosófica, quem sabe, menos durável que a jubilação pelo “eu penso”, mas, cuja virulência culmina com o pensamento de Nietzsche. Para compreendermos a crítica nietzschiana dirigida ao “sujeito” cartesiano, é preciso esclarecermos um conceito cunhado por Nietzsche como “vontade de poder” ou “vontade de potência”. Essa expressão surge na obra *Assim falava Zaratustra* e está intimamente ligada à questão de valores de homens e de povos. Segundo Bogéa, que muito bem reconstrói a argumentação de Nietzsche, nessa obra, em especial, no capítulo “*Dos mil e um fins*”, fica evidente que vontade de poder seja tomado como um grande momento metafísico do agir humano (2010, p. 136). Assim, vontade enquanto uma potência pode ser entendida também como um espírito da cultura que se manifesta no agir do homem e do mundo (MACHADO, 2001, p. 73).

Já no segundo capítulo “*Da superação de si*”, temos duas linhas que guiam a discussão de Nietzsche: a) uma crítica quanto a existência de uma vontade de verdade, se isso seria realmente possível, aqui o ataque é dirigido aos sábios da época (sábios insígnies); b) uma definição do conceito de “vida” como auto separação, ou seja, uma vitória sobre si mesma no sentido de expandir-se, tornar-se vitoriosa pelo esforço de cada vez mais ser mais potente (MACHADO, 2001, p. 101). Portanto, já não temos mais no Zaratustra a vida (vontade e potência) como algo tomado no sentido antropológico, mas sim, como uma vontade de potência em estar sempre se superando (BOGÉA, 2010, p. 236).

Em *Para além de Bem e do Mal*, Bogéa salienta que vontade de potência não está mais na esfera do homem e nem mesmo do que é vivo, mas sim, no próprio mundo como um todo (2010, p. 236)). Nas palavras de Nietzsche “o mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’ seria – precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (s/d b, p. 54). Agora entramos na questão de que para Nietzsche, não se tem necessidade de fazer separação entre o que é “vivo” e o “não-vivo”, “orgânico e o inorgânico” (BOGÉA, 2010, p. 136), agora, o mundo passa a ser conhecido como um grande campo de luta, de forças que tentam se tornar ainda mais potentes. Por assim dizer, a própria vida passa a ser um “caso particular da vontade de potência” (NIETZSCHE, s/d a, p. 264). Tendo o mundo como um campo de forças, onde umas brigam com as outras por poder, Nietzsche necessita levar sua discussão em outro âmbito para alcançar o seu objetivo, isto é, ao início de vontade enquanto uma potência temos ela atuando na esfera orgânica, mas agora, passa a perpassar por toda e qualquer forma de vida (MARTON, 1990, p. 50).

Dessa forma, temos forças desejando poder, numa constante luta para se tornar uma potência ainda mais forte. O termo vontade de potência aparece em Nietzsche como essência da própria força. Ora, não encontramos com clareza essa discussão em Ricoeur ao falar Descartes com Nietzsche, no entanto, está sendo pressuposto todo esse fundo filosófico, do qual, entenderemos o ataque realizado por ambos os filósofos ao conceito de identidade pessoal (isso será melhor discutido no avanço do texto). Para Nietzsche, “toda a força é vontade de potência [...]” (s/d, a,

p. 264) e não existe outra força que supere essa, nem física, nem psicológica e nem espiritual. Tais forças, lutam entre si, constantemente, em busca de aumentar o seu domínio e seu poder. Imagino que todo “corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e estender sua força (- sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste a sua expansão” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 262). E ainda, tal vontade de potência “incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (“combinar-se”) com os que lhe são suficientemente homogêneos” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 262; BOGÉA, 2010, p. 136-137), eis então uma aliança e conspiração coletiva entre tais para a dominação e destruição de outras vontades. No ver de Bogéa, tal conflito, para Nietzsche, é sem fim e se mantém em uma continuação circular criando arranjos temporários. O limite para tal confronto de forças é o mundo, com tudo o que é vivo, tanto orgânico quanto inorgânico (2010, p. 137). Tudo se trata de forças agindo no mundo e tentando sobreviver, ganhar potência para além das que já tem e isso gera uma constante luta sem fim (MARTON, 1990, p. 52; RICOEUR, 1990, p. 27).

A vontade de potência “não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, - ela é o fato elementar de onde resulta um devir e uma ação” (NIETZSCHE, s\d a, p. 260). Salientamos para o cuidado de não entendermos o conceito de “vontade de potência” como metafísico, pois ele é parte integrante do mundo, nas palavras de Nietzsche, ela é o próprio mundo, e nada mais! (s\d, a, p. 307; BOGÉA, 2010, p. 137-138). “Tudo o que há no mundo comparece como força e toda força já é um querer expandir seu poder” (BOGÉA, 2010, p. 137). Tendo esclarecido o conceito de vontade enquanto poder, agora partimos para outro ponto de discussão que entra em nossa investigação: o estatuto de identidade de um si, donde, podemos perceber de uma maneira mais clara o porquê Ricoeur busca inspiração em Descartes e Nietzsche para fazer esse contrapondo com sua noção de identidade pessoal (BOGÉA, 137, p. 137). Mas o por quê dessa escolha?

Em Descartes, como havíamos percebido temos na figura do “eu” um poder de fundação enquanto alguém que se reconhece ser um “sujeito” pensante, possui uma identidade enquanto possibilidade de ser uma verdade (DESCARTES, 1999, p. 273). No entanto, em Nietzsche, o conceito de identidade pessoal ou “sujeito” enquanto alguém fixo em um lugar, com uma determinada cultura, valores, normas, conhecimentos e livres para fazerem escolhas, simplesmente não existe (NIETZSCHE, s\d a, p. 265). O que temos são forças neste mundo e relações entre forças, que são representações de Vontade de Potência. Disso decorre que, cada ação, cada movimento ou “pensamento” são acontecimentos inevitáveis em um determinado espaço e tempo, impossibilitando assim, que haja um “sujeito racional” por trás de uma ação. Nesse caso, não se tem escolha por aquilo que se faz, não temos um sujeito moral de imputação, não tem um si capaz de narrar suas ações em um tempo. Tudo o que temos é uma vontade de potência tentando cada vez mais escravizar outras forças para se tornar mais forte (BOGÉA, 2010, p. 137-140). Sendo assim, endossamos a tese nietzschiana de que há apenas ficção e não sujeitos (si mesmo). Portanto, o “sujeito” não é capaz de exercer uma ação por ser livre, mas, é somente uma ficção dentro do mundo (NIETZSCHE, s\d a, p. 243). Se não temos “sujeitos” no procedimento de uma ação, logo entendemos que muito menos se terá um *Cogito* enquanto razão.

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

ao *Cogito* mas como uma interpretação de tipo causal⁵ (RICOEUR, 1990, p. 27), o “eu penso” nada mais é do que uma ficção (ilusão). Ao contrário do pensamento cartesiano, Nietzsche concorda que haja pensamento, mas, não que seja possível haver “sujeitos pensante” (NIETZSCHE, s\ d, b, p. 32) e nisso, dirige uma crítica direta para Descartes: “Ainda há ingênuos acostumados à introspecção que acreditam que existem “certezas imediatas”, por exemplo, o ‘eu penso” (NIETZSCHE, s\ d, b, p. 32; BOGÉA, 2010, p. 137-138).

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

Em *A Vontade de Potência*, Bogéa fala que Nietzsche dirige sua crítica novamente a Descartes, dizendo que a ideia de um “eu penso” é tão fraca quanto a aceitação de uma verdade *a priori* (2010, p. 239). Nas palavras de Nietzsche ““pensa-se, logo existe algo que pensa”: a isto se reduz a argumentação de Descartes. Isso equivale a aceitar de antemão por “verdadeiro a priori” nossa crença na idéia de substância [...]” (s\ d, a, p. 233). Portanto, não existe um “eu”, muito menos a ideia de epistemologia, pois isso é apenas uma crença que nos é passada dentro de uma cultura. A fé que os “sujeitos” depositam no pensamento é tida por Nietzsche como uma mera apresentação para a consciência e, a consciência se concebe como um fenômeno da superfície, onde as regras do jogo são ditadas por forças que almejam constantemente mais poder. O que nos impulsiona no mundo não é o pensamento, mas sim, a vontade de potência, pois essa tenta nos tornar maior do que somos. O cenário seria uma rebelião onde estamos a todo momento tentando sobreviver, lutando contra outras forças e contra nós mesmos, afim de expandir nossa força, escravizar outras vontades de poder, estabelecer nosso império (BOGÉA, 2010, p. 140-141). O resultado parcial dessas batalhas é trazido à nossa consciência de uma forma fictícia, a saber: “O sistema nervoso possui um domínio muito mais extenso: o mundo da consciência é-lhe acrescentado” (NIETZSCHE, s\ d, a, p. 238).

Então, 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 que deseja ser algo, um substrato, no entanto, mesmo tendo “igualdade”⁶

⁵ “N'apparaît pas comme inhérent au *Cogito*, mais comme une interprétation de type causal” (RICOEUR, 1990, p. 27).

⁶ No século XVIII, David Hume contraria o sistema filosófico oriundo de Descartes, negando que seja possível haver realidade no sujeito e ainda, afirma que conceito tais como identidade, substância, etc, são meras ilusões e estágios de fluxos sem qualquer unidade. Para Hume, todo o conhecimento deriva exclusivamente da experiência, sendo assim, ele classifica nossas percepções em duas

e “estados iguais” não somos nada além de uma ficção, pois, tanto a “igualdade” quanto os “estados iguais” são criações imaginativas (BOGÉA, 2010, p. 239; NIETZSCHE, s\d, a, p. 234). Ora, se não é possível ter um *Cogito* pela glória do pensamento, como pensava Descartes e nem mesmo “estados iguais” que possibilitam a identificação de um sujeito com outros, então, temos a identidade de um si a bancarrota, lançado para uma esfera tão somente fictícia. “O mundo é um caos de forças em permanente conflito, um eterno devir que não podemos de maneira nenhuma apreender com nosso entendimento, uma luta constante [...]” (BOGÉA, 2010, p. 139-140). Portanto, somos “[...] uma espécie animal que somente prospera sob o império de uma exatidão relativa às suas percepções, e antes de tudo com a regularidade destas [...]” (NIETZSCHE, s\d, a, p. 238). Por isso, o mundo imaginário desse “sujeito” da substância, da razão, etc, é necessário. Há nos homens uma potência ordenadora de vontade que falsifica e ordenada nosso “conhecimento”, para esse ser algo fictício, do qual pensamos ser donos (NIETZSCHE, s\d, a, p. 273). Ora, não temos um pensamento capaz de ordenar e dar razão para nossas ações e muito menos uma identidade, “sujeito” (BOGÉA, 2010, p. 139). Com isso, a razão é uma falsificação útil do mundo, para que uma determinada espécie animal seja capaz de existir e aumentar sua força no mundo. A filosofia de Nietzsche, nesse sentido, busca afirmar que o homem dotado de razão, se autofalsifica ao pensar ter uma razão ordenadora e detentora por trás de suas ações, pois, “não há um ‘ser’ atrás do agir, da produção de efeitos, do vir a ser; o ‘agente’ é pura e simplesmente acrescido de maneira imaginativa o agir – o agir é tudo” (NIETZSCHE, s\d, c, p. 42).

Para Ricoeur, o que Nietzsche faz não deixa de ser um exercício de dúvida hiperbólica, pois, leva a outro extremo, muito diferente do almejado por Descartes. Nietzsche não diz outra coisa senão de que sua dúvida seja maior do que a de Descartes: “*duvido melhor que Descartes*”. Todavia, ao postular tal pensamento do qual sua reflexão seja um exercício de dúvida, acredita seriamente em uma hipótese, pelo qual, o sujeito é apenas compreendido como multiplicidade. Ao colocar o sujeito como múltiplo, Nietzsche, joga com a ideia de sujeitos lutando uns contra os outros, mostrando que sua tese se fundamenta a partir da noção de ficção identitária do si, ou seja, não existe possibilidade de conhecimento, muito menos estatuto de identidade (RICOEUR, 1990, p. 27-28). O si ricoeuriano, estará em todo

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

o nosso percurso, entre sujeito enaltecido, sujeito fictício (humilhado): ora, é pensando nessa esfera de leitura do sujeito ricoeuriano que se tem a característica própria de sua hermenêutica, onde pela sua atestação o si poderá se manter longe da apologia do *Cogito* e do anti-*Cogito*, assim, é pela interrogação do si que sua identidade pessoal será salvaguardada.

Uma hermenêutica do soi-même

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

Para uma hermenêutica do si mesmo, como pensou Ricoeur, temos três níveis de caracterização dessa nova hermenêutica: a) desvio da reflexão pela análise; b) dialética entre *ipseidade* e *mesmidade*; c) *ipseidade* e alteridade (tais problemas, serão melhor trabalhados no segundo momento dessa pesquisa). Essas três características formam o fio condutor de nossa hermenêutica do si mesmo, pois, ao contrário das filosofias do sujeito (exaltado e humilhado), que têm sua certeza por uma reivindicação de imediatez ou negação de um “sujeito”, o processo de conhecimento do si mesmo ricoeuriano se dá pela forma interrogativa, ou seja, pela questão *quem?* Portanto, todas as asserções relativas ao problema da identidade do *si* que antes tinham sua resposta de forma direta e imediata agora estarão pautadas pela indagação *quem?* e, tendo sua resposta – *si* (*soi*). Esboçamos quatro subconjuntos⁷ que correspondem a quatro maneiras pelas quais o si mesmo se

⁷ Acerca desses quatro conjuntos expostos no texto acima, não estaremos nos dedicando integralmente à todos eles nesse trabalho, pois nosso objetivo está no terceiro subconjunto, “quem se narra?” (Estudos V e VI) do *Soi-même comme un autre*. No entanto, para o leitor que deseja buscar alguns recursos a mais acerca dessa discussão e que perceba a necessidade de ter esses outros conjuntos em ordem de compreensão, faremos uma pequena linha do tempo acerca do problema que cada um deles concerne. No primeiro subconjunto, “quem fala?” (Estudos I e II), trata basicamente de uma filosofia da linguagem, tendo dois aspectos, o da semântica e o da pragmática. Nesses primeiros estudos de Ricoeur, o leitor será posto diante de uma tentativa de incorporar à hermenêutica do si sob uma tradição de debates internos à filosofia europeia. Curiosamente essa filosofia da linguagem é conhecida como filosofia continental, cuja sua mãe é uma herança filosófica de língua inglesa. Pela esteira da filosofia analítica que temos o ganho pelo desvio ao nos perguntar pelo quem? do si mesmo, ou seja, locutor e interlocutor (*dequem se fala* e *quem fala*). O segundo subconjunto (estudos III e IV) tem como foco uma filosofia da ação. Esse subconjunto tem um casamento bastante frutuoso com o anterior, pois este serve de *órganon*, uma vez que se fala de uma determinada ação em enunciados, portanto proposições, e também, quando em atos de fala o agente que praticou tal ação se designa como aquele que age. Essa ligação do primeiro subconjunto para com o segundo é bastante clara, quando pensamos em alguns exemplos, vejamos: quando temos atos de fala, eles já são compreendidos dentro de uma ação, ou seja, a pergunta por quem fala? e a pergunta por quem age? Estarão estritamente ligadas. Tendo presente essa questão, ainda temos outro problema nesses dois primeiros subconjuntos, pois, teremos um grande confronto entre a filosofia analítica e a hermenêutica do si, no que se refere a pergunta pelo si mesmo. A pergunta *oquê?* Está em consonância com a pergunta *porquê?*, pois é por esse entrecruzamento de tais perguntas que poderemos explorar o caráter interrogativo do si mesmo, a saber, a pergunta pelo quem? Entendemos que esse percurso pela filosofia da linguagem e pela filosofia da ação são de importância capital para não deixarmos o si mesmo cair na mesma armadilha do *Cogito*, em buscar uma verdade pela imediatez. No quarto subconjunto (estudos VII, VIII e IX) nos caberá entender que agora teremos um novo desvio da hermenêutica do si, a saber, pela determinação ética e moral da

interroga ou pode ser interrogado: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação? (RICOEUR, 1990, p. 28).

Com uma ênfase peculiar, se tem início ao pensar uma filosofia hermenêutica do si mesmo, na qual a problemática da identidade pessoal é desenhada no ponto de intersecção de duas tradições filosóficas. Segundo Ricoeur, a questão da identidade pessoal, ligada à da temporalidade, será retomada no ponto de discussão que ficou em *Tempo e Narrativa III*, cujo o título era identidade narrativa, mas agora a pesquisa acerca do problema narrativo ganha novos argumentos em função dos critérios objetivos de identificação. O que esboçamos mais acima, acerca de uma tradição de duas correntes filosóficas, se dará pela arbitragem da dialética entre identidade-*idem* (*mesmidade*) e identidade-*ipse* (*ipseidade*) que, com o caráter reflexivo do *si*, transformou-se na segunda característica gramatical que cobre o título de nossa hermenêutica, a saber, si-mesmo (*soi-même*). Para Ricoeur, somos favorecidos pela nova abordagem pela qual a questão da identidade narrativa se encontra, pois, pelo conceito de ação a narrativa encontra a *mímese*, recobrando assim, um amplo sentido de práxis que se tinha na filosofia aristotélica (RICOEUR, 1990, p. 29-30).

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

Uma primeira característica dessa oposição a hermenêutica do si diz respeito ao caráter *fragmentário* dos estudos que fazem parte da problemática do *soi-même*. Esse caráter fragmentário pelo qual a hermenêutica ricoeriana se desvela, recusa a simplicidade de uma verdade tão somente pelo conhecimento, como orientou a

ação, ou seja, relacionadas às categorias do *bom* e do *obrigatório*, (aqui nos deteremos em nosso último capítulo – o si e sua dimensão ética da *ipseidade*). Assim, teremos à baila as dimensões éticas e morais de um determinado sujeito a quem tal ação, boa ou não, executada por dever (Kant) ou não, pode ser imputada. Encontramos uma diferença bastante interessante nesse último subconjunto, com relação aos primeiros, pois, enquanto o primeiro e o segundo estudo foram os pioneiros em aplicar o processo de análise e reflexão (lembramos aqui, que o terceiro subconjunto não foi tratado nesta nota, pois esse terá um destaque mais central no desenvolver do texto e, é sobre esse subconjunto que acontece a tônica principal entre a oposição da permanência no tempo da *mesmidade* e a permanência da *ipseidade*), é nos estudos acerca do desenvolvimento ético que a dialética entre a *ipseidade* e a alteridade encontram um desenvolvimento filosófico para o problema identitário. Em todos os subconjuntos, temos que ter presente que o *mesmo* e o *outro* são separados, pois, para Ricoeur, essa dialética entre o si mesmo e o outro que o si, é a mais rica das dialéticas, tal como lembra o próprio título dessa obra (RICOEUR, 1990, p. 28-31).

filosofia cartesiana. Nossa tentativa, é a de escapar das filosofias da imediatez reflexiva, pois, o si mesmo deve se cuidar com a tentação de um “eu” enaltecido e, desviar-se da humilhação nietzschiana (RICOEUR, 1990, p. 31). Tendo essa preocupação acerca dos dois aspectos da atestação, examinaremos a reflexividade do si dentro de sua hermenêutica.

Ao introduzirmos a pergunta interrogativa do *quem?* para o si mesmo, simultaneamente temos uma verdadeira polissemia acerca dessa pergunta: “quem fala de quê? quem faz o quê? de quem e de que fazemos narrativa? quem é moralmente passível de imputação?”⁸ (RICOEUR, 1990, p. 31). Todas essas maneiras de se perguntar pelo quem? são diferentes, porém, estão intimamente ligadas pela reflexividade do *si*. Dessa maneira, “desenham as modalidades da ação nas quais um sujeito se reconhece e é reconhecido. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais um *eu*, mas é um *si*, determinado indiretamente por uma reflexividade articulada por esses desvios” (BOTTON, 2010, p. 14).

Portanto, a pergunta pelo quem? em seus desvios nos coloca no campo da historicidade do questionamento⁹. A polissemia da pergunta do quem? é o si mesmo e como conhecê-lo, temos na obra supra citada de (1990), uma unidade temática que opera como desconstrutora dessa falsa ideia de não haver unidade dentro da problemática pela pergunta do quem? Em certo sentido, temos no decorrer dos estudos ricoeurianos do *soi-même* uma unidade do *agir humano* e ao longo do texto a noção de ação adquire uma certa autonomia com relação a sua concretude no problema que confere identidade à uma pessoa. Nessa medida, a filosofia de Ricoeur poderia ser colocada com um nome de filosofia prática, pois, muito diferente do *Cogito* cartesiano, essa hermenêutica do si está pautada na constante interrogação pelo quem? é o *soi-même* e como este *si* pode ser pensado como um *Cogitobrisé*¹⁰ (quebrado) (RICOEUR, 1990, p. 31).

⁸“Qui parle de quoi? qui fait quoi? de qui et de quoi fait-on récit? qui est moralement responsable de quoi?” (RICOEUR, 1990, p. 31).

⁹ Essa arte de questionar, justifica à nosso ver, a particularidade de Ricoeur em colocar para cada seção da obra de 1990 o nome de “Estudo” ao invés de título, capítulo, etc. Tanto é verdade que cada “estudo” constitui uma parte total, tendo sua própria referência de autores, de discussões e de interesses filosóficos. Sendo assim, o leitor pode entrar a qualquer momento em qualquer uma das investigações que quiser, pois, cada uma, tem sua peculiaridade e sua riqueza filosófica, mantendo uma certa autonomia dos demais estudos. Em verdade, se tem no desenvolver do *Soi-même comme un autre* uma linha de conexão, do primeiro ao último estudo, mas, como já salientamos, existe uma liberdade filosófica em cada conjunto do texto. Trata-se em grande medida, de uma unidade apenas “analógica” entre vários sentidos do termo agir (agir humano), pois, o que está em jogo é o movimento das análises que conduzem à reflexão sobre a hermenêutica do *soi même*. Ora, o fio condutor que liga o prefácio desse escrito ricoeuriano até seu término, com o décimo estudo (rumo a qual ontologia?) é traçado pela ideia de sustentar uma nova hermenêutica, a saber, a hermenêutica do *soi* que se reconhece pela interrogação quem? Dizer o “quem” de um alguém é diferente de esgotar a pessoa numa resposta do “quê” ela é.

¹⁰ Nesse ponto, devemos uma breve explicação desse termo ao nosso leitor. O porque usar *Cogitobrisé*? Vejamos, nas filosofias da desmoralização, constrangimento e louvação do “eu”, temos o *Cogito* tradicional, que norteia toda a filosofia de Descartes (Kant, Husserl das *Meditações cartesianas*, enfim, todo o idealismo alemão e quase toda a filosofia moderna), por sua vez, temos na figura do *Cogito* humilhado ou anti-*Cogito*, a discussão de Nietzsche afirmando que esse “eu penso” não passa de uma mera ilusão, de uma ficção, e que, este argumento de que não existe conhecimento na razão humana pode ser facilmente encontrado na retórica, no paradoxo do mentiroso, ou seja, na linguagem, pela qual a filosofia e as demais ciências se expressam. Com isso, temos em Ricoeur, o *Cogito* quebrado ou partido (*brisé* ou *bresé*), isso significa dizer que o *si* não é

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

Acerca desse problema fragmentário, temos no “décimo estudo”, de caráter ontológico¹¹, uma orientação acerca da unidade analógica do agir humano. Para Ricoeur, como podemos nos perguntar pelo agir humano como um “modo de ser” fundamental? Como a hermenêutica ricoeuriana poderia se valer das ontologias do passado para fazer uma renovação no sentido de libertá-las de uma verdade imediata? Nesse sentido, também perguntamo-nos, se a polissemia do sentido do “ser” em Aristóteles, possibilitaria revalorizar a própria significação do ser enquanto ato e potência, tendo assim, uma significação ontológica estável (RICOEUR, 1990, p. 32-33). Ora, essa reavaliação do significado do “ser”, frequentemente invocada pela roupagem de ser-substância, só pode ser reinterpretada sobre uma pluralidade mais radical ainda, pois, para Ricoeur temos na ontologia do “ser” (substância) e da potência uma nova abertura de sentido, a saber, um sentido que ultrapassa as expressões históricas múltiplas que temos do ser. Para isso, temos na dialética do mesmo e do outro, reajustadas aqui as análises feitas por Ricoeur, no que concerne à sua hermenêutica do si-mesmo e ao outrem, um apoio para pensarmos a ontologia do si-mesmo de uma forma diferente, que não venha a cair na mesma armadilha da ontologia do ser e da potência (RICOEUR, 1990, p. 33). Ainda no décimo estudo, teremos na polissemia do outro uma certa ontologia do agir humano, que pelo selo da diversidade de sentido derrota a ambição de fundamento das filosofias do *Cogito*.

Em um último traço, cavamos a vala que separará ainda mais a hermenêutica do si-mesmo das filosofias do *Cogito*. Essa distância diz respeito ao tipo de “certeza” que a hermenêutica ricoeuriana pretende ter, contrapondo a certeza vinculada a uma pretensão de fundamento já presente na fórmula do *Cogito*. A noção de *atestação* se caracteriza pelo modo alético ou veritativo apropriado à conjunção

“eu sou”, ou seja, o *si* é reflexivo, sua constituição não se dá de antemão e seu processo de conhecimento é algo que nunca se acaba, pois, pela cultura, pela simbologia, pela utopia, pela narrativa o *si* se conhece e isso faz dele um sujeito quebrado, ferido, no entanto, jamais fechado em seu ego como uma mônada. Pensar o si numa perspectiva de se interrogar pelo *quemsou?* Já nos coloca a abertura de fragilidade pela qual não somos um sujeito completo, formado, mas sim, incompletos, carentes e feridos.

¹¹Sobre esse “décimo estudo”, acerca de qual ente o si mesmo faz parte, salientamos que é uma investigação bastante interessante e profícua no campo teórico e prático do si ricoeuriano. Por questão de delimitação do problema, não estaremos trabalhando com esse décimo estudo, assim como muitos outros aqui. Nossa investigação caminha pelo prefácio da obra *Soi-même comme un autre* até os estudos quinto, sexto e sétimo.

entre análise e reflexão, reconhecimento da diferença entre a permanência no tempo *idem* e *ipse* e ao desenvolvimento da dialética entre o si e o outro, em suma, temos na noção de atestação a hermenêutica do si integrada em seus três níveis, como acabamos de esboçar alguns exemplos acima. Com a atestação, temos no ver de Ricoeur, uma espécie de certeza pela qual a hermenêutica do si-mesmo se fundamenta, não em relação a sua exaltação como pensava Descartes, e nem mesmo em uma profunda humilhação do “eu” realizada por Nietzsche e seus sucessores.

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

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

Todavia, temos agora um contraposto com o *Cogito* humilhado. O crédito e o testemunho são também uma espécie de confiança. Para Ricoeur, a atestação é em suma, atestação de *si*, isto é, uma confiança em dizer o *quem sou eu?*, ora no poder de reconhecer-se numa trama narrativa, ora na capacidade de exercer alguma ação, de ser o sujeito moral de imputação. A atestação então, será uma segurança pela qual enfrenta a suspeita, apesar de sempre ser recebida de outrem, a atestação

ainda se mantém como atestação de *si*. Portanto, nossa hermenêutica do *si* tem na atestação a garantia (confiança, crédito) de que a pergunta interrogativa pelo *quem?* não se deixa substituir pela pergunta *o quê?* ou pela pergunta *por quê?* Ora, no abismo da aporia entre a pergunta *quê? porquê?* e *quem?*, temos na pergunta *quem?* a chave para o refúgio inexpugnável da atestação (RICOEUR, 1990, p. 35).

Nossa atestação de *si* se mantém numa frágil pretensão de manter-se enquanto um crédito sem garantia, mas também se mantendo acima de qualquer suspeita, sendo assim, a hermenêutica do *si* tem em seu cerne a pretensão de afastar-se das filosofias do *Cogito*, seja despojado de glória ou relido pela humilhação de uma ficção do nada. Se a hermenêutica do *soi-même* vai alcançar esse desafio, cabe ao *si* o esforço e penhor em se manter fiel em suas promessas. Pois bem, nossa contribuição enquanto uma filosofia mantida pela questão “*quem?*” e não “*quê?*”, está ligada em sua atestação do *si* para com o outro. Podemos dizer que, em todos os níveis de execução da problemática que orienta o *si* ricoeuriano, será na pergunta *quem?* que, de algum modo surge como desnudada pela carência de resposta, se mostrará como um refúgio inexpugnável da atestação do *si*. Sendo a atestação, um crédito ou fidelidade, como já esboçamos mais acima, será ela responsável em manter a problemática do *si* e sua identidade pessoal longe das tentações jubilares do *Cogito*. Com isso, entraremos em um novo problema acerca do *si*, mas agora, não será mais a discussão acerca das filosofias do sujeito ou o conceito de atestação do *si* como credibilidade para outrem, mas sim, sua dimensão temporal estará em jogo.

Conclusão

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

A partir dessas intenções filosóficas que mencionamos, Ricoeur mostra que sua filosofia de cunho hermenêutica vai tender a tomar o sujeito como um *si* (*soi*) e não como um “eu” (*moi*). Assim, Ricoeur dialoga com duas tradições distintas acerca do poder que o “eu” possui e de sua desoneração de poder. Na primeira tradição, temos o racionalismo de cunho cartesiano, chamada por Ricoeur de filosofias do sujeito ou filosofias do *Cogito*, que fazem de um *ego* de substância metafísica o seu cerne, assentando sobre tal *ego*, a noção de identidade pessoal de uma pessoa e, de uma comunidade, conhecida e reconhecida como um ente de conhecimento, clareza filosófica e racionalização absoluta. A segunda perspectiva de “eu” diz respeito a uma tradição um pouco mais perturbadora do que a primeira, pois, sob a titulação de um “eu fictício” Nietzsche desmorona toda a argumentação cartesiana acerca de uma filosofia do *Cogito*. O sujeito, para ele, não é possuidor de um saber como uma verdade inquestionável no domínio das razões, mas sim, uma ilusão que

serviria de expediente a serviço de uma conservação da própria vida humana. Segundo Nietzsche, toda a ideia de conhecimento experimentada pelo *Cogito*, nada mais é do que uma doce ilusão, da qual, não possuímos verdades concretas, tudo está mergulhado em uma grande ilusão. O que pensamos serem fatos (conhecimentos\epistemologia), na verdade são interpretações, as quais nos mostram um mundo a partir de uma fenomenalidade interior a nós mesmos, onde por uma cadeia de experiências íntimas à causa externa, disfarçam forças ocultas sob o artifício de ordem (RICOEUR, 1990, p. 27). Tudo isso tende que não existe no “eu” uma unidade de pensamento, mas, uma ficção entendida como conhecimento, ou seja, é uma ilusão Descartes pensar que existe um “substrato de sujeito” no qual os atos de pensamento teriam um início (RICOEUR, 1990, p. 27). Tal ilusão de pensar que o “eu” possui conhecimento é pífida, isso, na medida em que colocar uma substância sob o *Cogito* ou uma causa primeira por trás dele não passa de imitarmos um simples habito gramatical, do qual, temos que sempre colocar um agente para justificar uma determinada ação. Como percebemos, o jogo pelo qual Nietzsche busca atender para a verdade do *Cogito* é formulada a partir de uma dúvida hiperbólica, levada mais longe que a do próprio Descartes e, tem por princípio, a humilhação do “eu penso”. A partir da tese nietzschiana acerca do “sujeito como multiplicidade”, entendemos o tal ataque a toda uma racionalidade que julga ser um *Cogito* provido de epistemologia. Ainda pensando no sujeito como multiplicidade, Nietzsche coloca o conceito de identidade pessoal do si mesmo a mercê de uma ideia de luta entre “células”. O mais grave disso, para a problemática do si, é que está em jogo o estatuto singular de cada si mesmo, uma vez que para Nietzsche, a identidade pessoal não passa de uma ficção (ilusão). Com isso, o desafio desse primeiro capítulo é mostrar o porquê se faz uso de uma hermenêutica do si. Primeiramente para não ceder nem a uma ideia de sujeito enaltecido por Descartes e, secundamente, por não aderir a uma hipótese de um anti-*Cogito*, onde o si não é mais nem pessoa no sentido formal que conhecemos, isto é, se trata apenas de ser uma ilusão necessária para a continuidade de uma espécie X (RICOEUR, 1990, p. 27).

Ainda nesse primeiro capítulo, temos a problemática da hermenêutica do si que, para Ricoeur, mostra o lugar de posicionamento do si mesmo e sua filosofia. Assim, Ricoeur diz que o si é *átomos*, sem lugar assegurado no discurso (RICOEUR, 1990, p. 28). Isso evitará que sua hermenêutica se aproxime das filosofias do *Cogito*. Como vimos no primeiro capítulo, dizer si é muito diferente de dizer “eu”, pois o “eu” se põe ao passo que o si é implicado a título reflexivo. Duas questões importantes ainda em nível de uma introdução a hermenêutica ricoeuriana foram tratadas em nossa investigação: noção de caráter *fragmentário* e *atestação*. Com relação à primeira, procede de uma estrutura analítica-reflexiva que coloca para a hermenêutica do si desvios laboriosos pelos quais se apresentam nos Estudos ricoeurianos presentes na obra de 1990. Desses desvios do si, surge a pergunta *quem?* como resposta a uma permanência da identidade do si mesmo, sem reduzi-la a uma permanência no tempo sedimentada. No entanto, com a pergunta *quem?*, abrimos campo para uma polissemia do inerente a essa pergunta: quem fala de quê? quem faz o quê? sobre quem se faz narrativas? quem é moralmente responsável pelo outro? Todas essas são as diversas maneiras de dizer o *quem?* e sobre tal problema da interrogação *quem?* A análise acerca do estatuto do si-mesmo vai ser discutida a partir da noção de *mesmidade* e *ipseidade*. Em um segundo momento, temos a atestação, ou seja, uma credibilidade na palavra do si mesmo. É pela atestação, que a hermenêutica do si se firma em uma certeza à qual mantém o

si longe da exaltação do *Cogito* e ao mesmo tempo distante da humilhação em Nietzsche. Segundo Ricoeur, a atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra (RICOEUR, 1990, p. 33). Na verdade, o caráter da atestação pode ser compreendido também como *átomos*.

* * *

REFERÊNCIAS

- BOTTON, Batista João. **O caráter e a promessa em Paul Ricoeur**: uma perspectiva narrativa. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.
- BOGÉA, Diogo. Hume, Nietzsche e o sujeito como ficção. *In: Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre – MG. Edição 05\2010, p. 123-141.
- DESCARTES, René. **Meditações** (coleção os pensadores). SP: Editora Nova Cultura, 1999.
- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Albacete: Libros En La Red, 2001. (Trad. para o espanhol: Vicente Viqueira\ trad. para português: Diogo Bogéa).
- HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento humano** (coleção os pensadores). SP: Nova Cultura, 1999b.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. RJ: Jorge Zahar, 2001.
- MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. SP: Brasiliense, 1990b.
- NIETZSCHE, F. **A vontade de potência** (volume 1 e 2). SP: Escala, s/d a.
- NIETZSCHE, F. **Além de Bem e de Mal**. SP: Escala, s/d b.
- NIETZSCHE, F. **A Genealogia da Moral**. SP: Escala, s/d c.
- NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. SP: Escala, s/d d.
- POPKIN, Richard. **Ceticismo**. Organização de Emílio Eigenheer. 2º ed. Niterói: EdUFF, 1996.
- PARFIT, Derek. Personal Identity. **Philosophical Review**, Vol. 80, N°. 1, p. 3-27, Jan. 1971.
- RICOEUR, PAUL. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, PAUL. **L'Utopie Logique**. Paris: L'Harmattan, 1992.