

AS FONTES DO SI-MESMO NA HERMENÊUTICA DE RICOEUR

THE SOURCES OF ONESELF IN RICOEUR'S HERMENEUTIC

João B. Botton*

RESUMO

O presente trabalho compõe uma pesquisa maior sobre o estatuto da noção de si-mesmo na obra de Paul Ricoeur. Neste artigo investigamos o “lugar” da noção de subjetividade e suas ligações com as noções de identidade e de permanência no tempo, procurando perscrutar certas articulações que a noção ganha e as filiações teóricas que tornam possíveis essas articulações. A intenção é mostrar que, apesar de engenhosa, a noção ricoeuriana de si-mesmo não deixa de gerar certos impasses. Pretende-se, então, oferecer uma possibilidade de fazer avançar esses impasses através de uma hipótese interpretativa que vincula a hermenêutica do si a uma determinada concepção de vontade na obra do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur; si-mesmo; identidade; temporalidade; narratividade

ABSTRACT

This work is part of a larger research on the status of the notion of the subject in Paul Ricoeur's work. In this paper we investigate the place of the concept of subjectivity linked to the concepts of identity and permanence in time, looking for certain joints that this notion gains and its theoretical affiliations that make possible these joints. The intention is to show that despite its inventiveness, Ricoeur's concept of oneself still generates certain stalemates. This paper aims to discuss these stalemates insofar as we are able to offer a interpretative hypothesis linking the hermeneutics of the self to a particular concept of will on the philosopher's work.

KEYWORDS: Paul Ricoeur; oneself, identity, temporality, narrativity

* João B. Botton é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista CNPq - SWE, em estágio doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales como pesquisador livre e no Fonds Ricoeur como pesquisador associado. Contato: jb_botton@yahoo.com.br

1. Introdução

Esse trabalho se realiza em seis movimentos encadeados: 1) apresenta-se a centralidade e a relevância do problema da subjetividade para pensar certos impasses da cultura contemporânea; 2) investiga-se a paradoxalidade do problema da identidade ligado à subjetividade como a raiz dos impasses descritos e explora-se a solução oferecida por Ricoeur a través da narratividade; 3) perscruta-se o escopo da solução narrativa: os aspectos da subjetividade dos quais ela pretende dar conta e as filiações conceituais a que cada aspecto envia; 4) Examina-se as dificuldades de conciliação entre as filiações distintas e a controvérsia que essas dificuldades geram na recepção da obra de Ricoeur; 5) reformula-se a questão a partir do aparato conceitual trazido pela proposta ricoeuriana mostrando-se de que modo ela própria é problemática e 6) ensaia-se a hipótese pela qual uma descrição particular da vontade possa fazer avançar os impasses.

2. Como se põe a questão da subjetividade.

A questão da subjetividade atravessa toda a história da filosofia. A problemática que ela denota está presente desde a filosofia antiga. A máxima oracular "conhece-te a ti mesmo", por exemplo, expressa bem a necessidade de reflexão e auto-referência experimentada já pelos gregos, e com ela todo um conjunto de problemas contidos no movimento de referência a si mesmo de um particular específico, o homem.

É com Descartes, no entanto, que o problema da subjetividade ganha pleno direito filosófico. A certeza do eu (*ego*), conquistada sobre a radicalização da dúvida como artifício metodológico, passa a ser evidência absoluta da possibilidade do conhecimento e garantia da unidade da eguidade como pólo aglutinante das modalidades nas quais o sujeito empírico se esparrama. Transformada em evidência última, a subjetividade é reduzida à pontualidade para funcionar como meta critério. Como o que oferece garantia para o que possa vir a ser considerado um critério de conhecimento. Ganhando espaço como campo de investigação filosófica de dignidade própria. A insistência na centralidade da questão do

conhecimento faz a problemática da subjetividade experimentar consideráveis variações de tratamento na história subsequente.

No empirismo inglês, por exemplo, essa variação é tão grande ao ponto de gerar consequências bastante distintas no mesmo horizonte de racionalidade. J. Locke, exacerbando o aspecto objetivante da problemática, faz do eu (*self*) a unidade de identificação do indivíduo. O que Charles Taylor chamou em Locke de "*self* 'pontual'", localizando na memória, resultou, ao mesmo tempo, na neutralização da eguidade do ponto de vista de seu poder normativo e na radicalização da ideia de autocontrole. David Hume, em contrário, estabelecendo a exigência de que toda ideia verdadeira deva corresponder a uma impressão, declara ilusório, por ser inobservável, supor a existência de algo como uma unidade do sujeito capaz de agrupar seus atos e estados. Desse modo, Hume desfaz toda a pretensão de fundação ligada à subjetividade e transforma a ideia de interioridade em puro fluxo de vivências.

A centralidade da questão se agiganta, no entanto, em outra tradição filosófica, a do idealismo transcendental que culminou no idealismo absoluto. O transcendentalismo kantiano, investigando o alcance das faculdades de conhecimento, postula a necessária existência de um eu que acompanhe cada representação, ao passo que o idealismo alemão extrapola essa ideia fazendo do eu, seja como sujeito (*Subjekt*) seja como espírito (*geist*) a esfera absoluta da existência.

A importância da questão filosoficamente considerada se mostra quando observamos de que modo as formas que ela adquire trazem com si, implícita ou explicitamente, certas noções de ciência e moralidade, através de uma "visão de mundo" forjada a partir do "lugar" do sujeito. Nessa medida, por exemplo, o empirismo inglês só pôde levar adiante seu projeto de fundar lógica e temporalmente o conhecimento exclusivamente na experiência externa por neutralizar ou dissolver completamente o sujeito. No idealismo alemão, de modo inverso, a identificação do real ao ideal, que fez da ciência o saber sistemático dessa identificação, só foi possível pela postulação de uma subjetividade absoluta. A filosofia contemporânea, por sua vez, na media em que pode ser caracterizada como uma reação às pretensões idealistas (SCHNADELBACH, 1991), às voltas com uma profusão de correntes de racionalidade distintas e por vezes contrárias, não pôde assegurar um lugar preciso à subjetividade. Essa reação é, amiúde, uma recusa

vacilante, ao mesmo tempo, ao dogmatismo da razão exacerbada e à ingenuidade da experiência uniforme. É o sintoma da crise da racionalidade apontada por Horkheimer¹, que como tal é também uma crise da subjetividade.

O característico dessa crise é que o humano, não podendo mais ser tomado como condicionado e determinado estritamente pelos princípios invariáveis da razão (SCHNADELBACH, 1991, p.53), deixa de se adequar a uma imagem egológica uniforme, não podendo mais figurar como unidade de medida do real e do normativo. Nietzsche, Freud e Marx foram os que enterraram mais fundo a navalha da suspeita a respeito do estatuto da subjetividade. Mas, se essa suspeita produziu um ganho contra o dogmatismo, um ganho de consciência que permitiu a denúncia da superestrutura ideológica a distorcer a auto compreensão do espírito (Marx), ou a possibilidade de fazer aparecer os fenômenos subterrâneos a interferir sub-repticiamente no domínio de si (Freud), em contrapartida, ela conduziu ao relativismo cultural, ao ceticismo epistêmico e ao niilismo de valores. Dos mais influentes na cultura contemporânea, precisamente pela virulência do ataque contra a unidade da razão, Nietzsche solapa de tal forma a estabilidade da subjetividade que se permite mesmo lançar a hipótese de que a unidade do sujeito não é mais do que uma ilusão da linguagem, um hábito gramatical. As consequências dessa reação se traduzem no mal-estar da cultura contemporânea, as voltas com impasses virtualmente insuperáveis: a sensível redução da razão à ciência no afã da produção de um saber livre de distorções, a impotência desse saber sobre a construção de valores, a dissolução das matrizes interpretativas sobre o homem e etc. Mesmo Nietzsche, para quem o motivo da suspeita era dos mais nobres, a transfiguração dos valores, não pôde escapar à virulência de seu próprio pensamento, e a suspeita de que lança mão não logrou senão a aniquilação de todo ponto de referência para a cultura. Pois não se pôde, até agora, transpor de vez o abismo niilista ao qual se precipitou o filósofo turingio no assassinio de deus.

É nesse contexto que a formulação do problema da subjetividade proposta por Ricoeur se faz importante. A formulação ricoeuriana e o esboço de solução que ele apresenta abrem caminho para uma racionalidade capaz de oferecer um modelo epistêmico e de moralidade capazes de lidar de forma produtiva com as contradições de uma cultura como a nossa.

¹ Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental (1947).

3. A paradoxalidade da identidade e a solução narrativa para a subjetividade.

Ricoeur vê na forma tradicional com que a filosofia tem se ocupado do problema um impasse gerado pela má compreensão da noção de identidade ligada à ideia de permanência no tempo do que se considera o mesmo sujeito. O impasse é ilustrado de um lado pelas posições emblemáticas de Descartes e Kant que defendem a existência de um sujeito imediatamente acessível à reflexão e absolutamente idêntico a si mesmo ao longo do tempo, como o substrato inalterável das mudanças do homem empírico. Do outro lado do impasse estão as posições de Hume, Nietzsche, e mais recentemente D. Parfit. Ambos, embora a partir de pressupostos diferentes, argumentam ser a unidade da subjetividade uma ideia ilusória. D. Parfit, inclusive, radicalizando essa posição, não só considera a unidade da subjetividade uma ilusão, como pretende destituir a própria questão da identidade da pessoa de toda a importância filosófica (PARFIT, 1984)².

O ponto é que cada uma das posições é problemática em um aspecto diferente. A primeira o é na medida em que resulta facilmente em um dogmatismo da ideia, com pretensões epistêmicas mirabolantes. A segunda é a posição atrelada ao ceticismo e ao niilismo da cultura contemporânea, cuja consequência mais evidente é a instrumentalização da razão. Mas esse impasse, para Ricoeur, assenta em uma má compreensão da questão. É que ambas as tradições que se ocuparam do problema só puderam considerá-lo em um sentido bastante restrito. Desde Descartes, tanto a tradição que pretendeu afirmar a unidade da subjetividade, a despeito da temporalidade empírica da pessoa, quanto a tradição que, mais apegada à empiria, pretendeu negar absolutamente a possibilidade dessa unidade, ambas só puderam tomá-la em sentido substancialista. De acordo com Ricoeur (1990, p.143), é na consideração exclusiva da subjetividade nestes termos que reside a fonte dos problemas enfrentados. Ela elide a possibilidade de tratamento da questão da permanência no tempo em outros termos, em um sentido capaz de livrar a problemática da subjetividade da oposição dicotômica e capaz ainda de conferir-lhe uma formulação menos problemática.

A questão da permanência diz respeito em largos traços à dificuldade que o transcurso temporal, operando como fator de alteração e dessemelhança, põe para a

² "Our identity is not what matters", diz Parfit (p. 245).

possibilidade da unidade. E o engano, em suma, está em conceber que a única possibilidade de conjurar a dificuldade que a temporalidade apresenta seja encontrar um princípio de permanência rígido, subjacente à alteração (RICOEUR, 1990, p.142). A dificuldade é que, tal princípio, inobservável empiricamente, ou é considerado ilusório por falta de lastro na experiência ou permanece um postulado metafísico, um suposto epistêmico, do mesmo modo, carente de garantia.

A ideia de um princípio de permanência, ainda que seja concebido como um invariante relacional³, não deixa de alocar todo o problema em uma ontologia de cunho metafísico, pouco adequada à noção de subjetividade. E é a impossibilidade de encontrar um sentido diferente de permanência, no marco de uma ontologia inadequada, que produz em grande medida os impasses que experimenta a cultura ocidental pela aparente dissolução da subjetividade.

Tendo em vista isso, o grande lance da obra de Ricoeur é propor um modo de permanência que não se restrinja à permanência de uma substância ou estrutura invariante. Uma permanência capaz de corresponder de modo melhor ao estatuto ontológico desse ente particular que não se relaciona com o tempo exclusivamente, por assim dizer, de modo "extrínseco", simplesmente enquanto fator de corrupção, mas tem na temporalidade um elemento constitutivo de si mesmo, à diferença dos outros entes. Trata-se de uma permanência que diz respeito especificamente à pessoa ou a comunidades enquanto entes históricos. Uma permanência que se organiza sob o modo da *ipseidade* (*ipseité*) e se mantém como "recusa da mudança" (RICOEUR, 1990, p.149) pela coordenação e incorporação da alteração em uma unidade de sentido. Um modo de permanência oposto, portanto, à *mesmidade* (*mêmeté*) que supõe a substancialização⁴.

A consideração de um segundo modelo de identidade, a *ipseidade*, ou identidade-*ipse*, pretende livrar a questão da subjetividade da necessidade de recorrência a uma ontologia da substância, e, assim, da inevitável dicotomia entre um sujeito que se põe como

³ Como propõe Kant ao fazer da substância a primeira categoria sob o modo da relação na *Crítica da razão pura*.

⁴ Ricoeur caracteriza a diferença entre *ipseidade* (identidade-*ipse*) e *mesmidade* (identidade-*idem*) do seguinte modo: a *mesmidade* é um conceito de relação e uma relação de relações entre diferentes *critérios* de permanência: identidade numérica, identidade qualitativa, continuidade e princípio de permanência no tempo; a *ipseidade*, por sua vez, é a manutenção de si pela recusa da mudança nos compromissos de longa duração (RICOEUR, 1990, p.140-143). Adiante falaremos sobre as noções de caráter e de promessa, nas quais essa distinção se modula.

quid pensante, idêntico a si, e a total ausência de fundamento da questão pela impossibilidade de alocação do sujeito nessa ontologia substancialista. Pretende-se livrar a questão da necessidade de recorrência a uma ontologia da substância sem destituir o sujeito de toda unidade. Mas que tipo de unidade é possível senão através de um invariante? Ricoeur tem em vista, ao tentar explorar o problema da identidade pelo viés da *ipseidade*, o tipo de permanência de si estabelecido nas relações interpessoais pelos compromissos de longa duração em que o que se mantém é a intenção de realizar no futuro o acordado anteriormente, a despeito da alteração das circunstâncias. Daí que a permanência sob o modo da *ipseidade* constitua uma identidade deliberadamente mantida apesar de..., como manutenção de si (*maintien de soi*). O que não reivindica de nenhuma forma qualquer estrutura invariável, mas se fia apenas na *disposição da vontade*.

Eis a importância que tem para essa distinção a consideração da vontade. Implicada nesse modo de conceber o sujeito ela ligar-se a uma ontologia que prescinde da noção de substância abrindo a possibilidade de formulação de uma epistemologia das ciências do homem capaz de dar conta concomitantemente de seus aspectos naturais, objetiváveis, e de sua dimensão simbólica. Abre-se espaço também para a construção de uma moralidade que extrapole a dicotomia entre fato e valor, sem neutralizar o sujeito do ponto de vista moral nem reduzi-lo a um objeto entre outros objetos no mundo.

A distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* na obra de Ricoeur funciona no interior de duas outras noções que definem o si-mesmo: o caráter e a promessa. A primeira é noção reativa, designa as disposições adquiridas e sedimentadas pelo hábito que se apresentam com a estabilidade de uma permanência imutável, ou quase. A segunda é noção proativa e designa a iniciativa deliberada de um compromisso futuro, uma permanência de si que não recorre a qualquer característica de imutabilidade exceto à manutenção da palavra empenhada. A primeira se apresenta sob a forma de *mesmidade*, mas esconde uma *ipseidade*, pois o hábito tem uma origem soterrada. A segunda mostra a “pura” *ipseidade* em estado flagrante. Unidas pela operação de narração (*mise en intrigue*), elas estabilizam os três aspectos da temporalidade: a efemeridade do passado e a imprevisibilidade do futuro através da iniciativa presente. Na medida em que a noção de narratividade é capaz de coordenar perspectivas distintas, que, de outro modo, tornar-se-iam excludentes, abre-se caminho para pensar os problemas apontados acima. O sujeito deixa de poder reconhecer-

se somente em uma unidade pontual e passa a compreender-se na unidade móvel de uma trama narrada, composta pelo regime da alteridade - outrem está sempre implicado como beneficiário, e mesmo como testemunha, nos compromissos de longa duração nos quais o sujeito se engaja - e da diversidade - uma narrativa é sempre a concordância tramada de uma totalidade mais ou menos inteligível entre eventos discordantes entre si (RICOEUR, 1982, p. 3 - 4).

4. O escopo da solução narrativa.

Desse modo – e por isso não se fez distinção aqui entre os termos sujeito, subjetividade, pessoa e si-mesmo – ao menos três perspectivas ficam coordenadas pela narratividade: a perspectiva existencial, a perspectiva reflexiva e a perspectiva vital. O si é, antes de tudo, um existente, definido pela sua situação de encarnação concreta e engajamento. Essa No entanto, essa existência é sempre referida a um sujeito de reflexão, que, além disso, é sempre um ser vivente. Essa coordenação define as filiações teóricas do pensamento de Ricoeur, que são múltiplas e várias.

É na esteira de C. Jaspers e G. Marcel que Ricoeur identifica o homem, o indivíduo singular, à própria existência, circunscrevendo sua possibilidade de se fazer compreender racionalmente em um horizonte de transcendência insondável, o que determina, por princípio, a não coincidência do homem consigo mesmo.

No plano da compreensão Ricoeuriana da existencialidade há ainda a incidir uma espécie de diálogo velado com Sartre; pois ambos nunca chegaram a travar polêmica direta, mas um diálogo muito bem observado por F. Naishtat. Saídos ambos da mesma senda da fenomenologia Husserliana, alheiam-se ao explorarem possibilidades diferentes. Enquanto Sartre, mais fiel às exigências fenomenológicas, preocupa-se com a conciliação entre o marxismo e a liberdade, Ricoeur se ocupa das possibilidades de abertura da fenomenologia ao giro linguístico (NAISHTAT, 2007, p.3). Mas o caminho que conduz Ricoeur às cercanias da linguagem é traçado em grande afinidade temática com a obra de Sartre. A vontade, a liberdade, a responsabilidade (RICOEUR, 1950; 1990), a culpa, o mal, a finitude (RICOEUR, 1960), o imaginário simbólico (RICOEUR, 1983; 2000), a *ipseidade* e o

projeto existencial (RICOEUR, 1990) são algumas das questões que compõem um núcleo de problemas comuns entre os dois autores (NAISHTAT, 2007, p.3).

A ligação de Ricoeur com Sartre é importante a respeito da *ipseidade*, tema que nos interessa aqui, pois Ricoeur, ao retomá-la, embora faça isso referindo-se mais a Heidegger que a Sartre, pretende com ela opor o si-mesmo à uma ontologia da substância saída de uma noção de identidade como invariante relacional. Mas ele só consegue esse valor de oposição ao interpretar a *Selbständigkeit* heideggeriana como manutenção de si relacionando-a a noção sartreana de projeto existencial (RICOEUR, 1990, p.187, 191).

Mas, para Ricoeur o si não conhece somente a existência crua e direta, ele é também reflexividade. Nessa medida, ele incorpora o ponto de vista das filosofias que fazem da reflexão verdade irreduzível, sem, no entanto, que essa verdade apresente o mesmo estatuto que em seus predecessores modernos, pois apesar de sua irreduzibilidade, ela é *atopos*, sem lugar assegurado (RICOEUR, 1990, p.28). O que se faz é admitir a irreduzibilidade do sujeito reflexivo sem atribuir-lhe uma função de fundação enquanto *Cogito* (Descartes), enquanto *eu* correlato das representações (Kant) ou como *ego* transcendental (Husserl). Trata-se de um *cogito* ferido (*brisé*), atravessado precisamente pela existência na qual ele é por princípio lançado. Não há, portanto, imediatez, tanto da reflexão quanto da existência. Nem a reflexão é instantânea e transparente, nem a existência é dado puro e imediato.

É essa opacidade da reflexão que a inclina a uma espécie de vitalismo. Não se trata de dizer que Ricoeur defenda nomeadamente um vitalismo em sentido estrito. Mas o diálogo ocupado de Ricoeur com pensadores como Espinosa, Nietzsche e Freud mostra a filiação a uma tendência vitalista subjacente à reflexividade do si. Nietzsche é quem permite a Ricoeur estender o mesmo tipo de dúvida que em Descartes tem uma função metodológica para além da evidência à qual ela serve de via de fundação – a evidência do cogito –, mostrando que a própria ordem das razões da qual ela é a primeira verdade é dubitável (RICOEUR, 1990, p.22 ss). É certo que Ricoeur não endossa a destruição do *cogito* consequente da filosofia nietzscheana. No entanto, se resta dúvida sobre a transparência do pensamento, seu poder de auto fundação está perdido e a hipótese de uma organização vital insondável subjacente a si precisa ser considerada. Essa postura ecoa também a partir de Freud. Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur admite francamente a preocupação constante em “integrar a dimensão do inconsciente e o ponto de vista

psicanalítico, em geral, numa linha de pensamento [o seu] (...) fortemente marcado pela tradição da filosofia reflexiva” (RICOEUR, 1995, p.49)⁵. Essa postura aproxima Ricoeur também de Espinosa pelo papel que desempenha a noção de desejo em seu vitalismo racionalista, se assim se pode chamá-lo: “a alma quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas” – diz o início da proposição IX do terceiro livro da *Ética*. A proximidade com Espinosa é, a nosso ver, o que facilita o liame entre o pendor vitalista adotado por Ricoeur e as exigências racionalistas da reflexividade: “[A alma] esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem *consciência* do seu esforço – diz o ultimo período da mesma proposição (*o grifo é nosso*). A importância de Espinosa para Ricoeur está em facilitar a articulação entre o esforço para permanecer no ser (*conatus*) com o “fundo de ser ao mesmo tempo poderoso e efetivo” do qual se desprende o si (RICOEUR, 1990, p.370).

Dado que a reflexão não é imediata, pois a condição vital e existencial sempre a atravessa e, na mesma medida, tanto a vida quanto a existência não são dados puros, pois um sujeito se assenhora delas de algum modo, a compreensão dessa condição depende de uma mediação capaz de articular essas diferentes perspectivas. É assim que Ricoeur se aproxima do tradicionalismo da hermenêutica heideggeriana, atendendo ao convite para “rememoração” do sentido da tradição que não deixa de trazer em si o sujeito pensante” (MICHEL, 2004, p.647). Mas Ricoeur atende ao apelo de Heidegger de um modo um tanto diferente deste. Ao invés de uma analítica existencial direta, Ricoeur propõe um desvio pela narratividade em geral, que articula essas instâncias, o símbolo, o signo e o texto, capazes de expressar a condição de ancoragem do si na existência e na vida. Essa é a pretensão de alcance da obra de Ricoeur.

⁵ A influencia da psicanálise na obra de Ricoeur se mostra desde *Le volontaire et l'involontaire* (1950), no exame que se faz ali do “involuntário absoluto” coligindo as noções de caráter, inconsciente e vida. Mas essa influencia ganhando vulto e importância a partir de 1965 com *De l'interprétation: Essai sur Freud*.

5. A controvérsia sobre a proposta Ricoeuriana.

A questão é que a solução oferecida pela obra de Ricoeur, apesar da engenhosidade, não deixa de suscitar outros problemas, pois, mesmo com a insistência na centralidade do tema da subjetividade, tudo parece fazer da antropologia ricoeuriana uma afirmação antimoderna, ou melhor, antirreflexiva, e isso é tão mais acentuado quanto mais se pode aproximá-la da preocupação heideggeriana com o sentido. A questão da subjetividade, o seu lugar ou estatuto nessa antropologia paradoxal, é, por isso, das mais controversas. C. Bouchindhomme, por exemplo, considera o apelo hermenêutico de Ricoeur uma hermenêutica negativa "no sentido de que ela não é escolhida, mas subsequente à condição humana (BOUCHINDHOMME, 1990, p.177). Bouchindhomme aproxima, assim, a hermenêutica ricoeuriana da hermenêutica de Heidegger muito mais do que o próprio Ricoeur poderia admitir, dado que para o comentador, Ricoeur "não assume essa proximidade até o fim". Pois, se Heidegger, coerente com seu próprio projeto, admite a irremediável perda da exigência de clareza e racionalidade da filosofia em favor de uma compreensão mais autêntica da existência, "Ricoeur ao contrário reivindica por sua vez a metafísica e a filosofia em todas as suas exigências, inclusive racionais" (BOUCHINDHOMME, 1990, p.178).

J. Michel, discutindo com Bouchindhomme, admite que tudo em Ricoeur, principalmente a perspectiva vitalista, parece fazer de sua antropologia uma afirmação antimoderna, mas que, paradoxalmente, os princípios modernos continuam sendo condição para sua realização (MICHEL, 2004, p.647). Pois, precisamente a posição trágica do sujeito põe a exigência da reconquista de si mesmo. É essa exigência que na opinião de Michel reconcilia Ricoeur com a filosofia moderna, embora não deixe de ser um "modernismo paradoxal". Mas o próprio Michel não consegue deixar de hesitar sobre a posição e o papel da subjetividade em Ricoeur. Em outro texto, ele aproxima mais sensivelmente a obra de Ricoeur à de Heidegger através da questão do sentido. Para Michel através da questão do sentido, ambos, Ricoeur e Heidegger, "visam à mesma coisa e compartilham (...) pressupostos comuns". Essa proximidade é então asseverada ao extremo ao afirmar-se que, "nem o Dasein, nem o si ricoeuriano são definidos como mestres do sentido (...) [e que]

desse modo, trata-se de uma *antropologia não cartesiana*, de uma antropologia de feitura fenomenológica e hermenêutica" (MICHEL, 2009, p.486, grifo nosso)⁶.

Esse breve quadro mostra como a recepção de uma obra que pretendeu oferecer saídas pertinentes para um grave problema não deixou de suscitar novas controvérsias. Embora a história dessa recepção seja recente, poder-se-ia mesmo elencar um número de comentadores mais ou menos divididos entre aproximar a obra de Ricoeur de uma hermenêutica ontológica, de cunho heideggeriano, pelo enfraquecimento da força do sujeito, e entre aproximar a obra de Ricoeur a uma hermenêutica metodológica vizinha à de Schleiermacher e Gadamer.

6. Tentativa de reformulação da problemática a partir do aparato teórico Ricoeuriano.

Essa controvérsia é importante para a compreensão do alcance que a solução proposta por Ricoeur ao problema da subjetividade pode ter em relação aos impasses da cultura contemporânea descritos acima. Mas ela parece virtualmente insolúvel e esgotante, já que assenta em uma zona de nebulosidade, a das possibilidades de filiação de um pensamento a tais ou tais repartições teóricas específicas, dependendo essa filiação do acento do interprete em determinados aspectos do pensamento em detrimento de outros, na impossibilidade de considera-los todos em conjunto. No caso de Ricoeur esse imponderável é tanto mais acentuado quanto as filiações teóricas de sua obra são tão vastas que se tornam difíceis de perscrutar. O que se pretende aqui, então, é oferecer à contenda uma nova formulação, a partir de um ponto de vista interno à obra de Ricoeur que permita um aporte diferente ao problema. A perspectiva da permanência no tempo que suscita a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* oferece uma interessante perspectiva para a abordagem da questão do estatuto do si-mesmo na medida em que a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* a respeito da noção de identidade, do modo como é feita, esconde uma ambiguidade de base análoga à que dá origem à controvérsia entre os comentadores da obra de Ricoeur.

⁶ “Ni le Dasein, si le soi ricœurrien ne sont définis comme les maîtres du sens, mais davantage comme les disciples d’un sens qui les précède toujours déjà. Aussi s’agit-il d’une anthropologie non cartésienne, d’une anthropologie de facture phénoménologique et herméneutique” (tradução nossa).

A ambiguidade que permite reformular a controvérsia em outros termos se resume dessa forma: é de notar, que, a despeito de sua separação radical, a distinção entre o modo de permanência do caráter e o modo de permanência da promessa assenta na semelhança extrema entre o traço de recobrimento e o motivo de distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*. Por um lado, o que produz o recobrimento da *ipseidade* pela *mesmidade* no caráter, dando à primeira a aparência da segunda, ainda que sem torná-las indistintas, é a transformação do elemento de inovação em um elemento de fidelidade pela sedimentação temporal estabilizadora dos traços disposicionais (cf. RICOEUR, 1990, p.146-147). Por outro lado, a promessa pontual obtém a credibilidade pela qual logra uma permanência do sujeito, uma permanência que se pretende diferente da *mesmidade*, da "fiabilidade habitual" (*fiabilité habituelle*) constitutiva da credibilidade geral das instituições humanas, nesse caso, a instituição da linguagem que faz com que a proposição "eu prometo que..." conte como ato compromissório. Ademais, é também sob a forma de uma "disposição habitual" (*disposition habituelle*), a disposição de manter a palavra, que a manutenção da promessa escapa ao incômodo constante de uma perpétua recusa da alteração (RICOEUR, 2007, p.207-208) e se constitui digna de credibilidade perante outro, o destinatário da promessa, tão importante na economia do reconhecimento e da identificação para Ricoeur. Desse modo, o aspecto fiduciário é tanto o que torna a promessa capaz de produzir a manutenção de si que caracteriza o modo de permanência da *ipseidade* quanto o que confere ao caráter a estabilidade que faz com que nele tenha lugar o fenômeno de soterramento da *ipseidade* pela *mesmidade*. O problema então é que, se no plano semântico a noção de promessa estabelece sem problemas a distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, no plano existencial ela os torna indiscerníveis. É aqui que a questão de saber qual é o papel preciso da subjetividade volta a se insinuar, mas em um nível diferente.

O problema é que as partes da obra de Ricoeur em que a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* é tematizada não oferecem elementos suficientes para tratar a questão. Nas conclusões de *Temps et récit III*, onde pela primeira vez *mesmidade* e *ipseidade* são postas sob o horizonte da identidade narrativa, essa distinção visa à substituição de uma pela outra. Nesse contexto, Ricoeur afirma que, o dilema do confronto entre duas vertentes do problema da identidade, uma vertente substancialista (Descartes) e uma vertente empirista-cética (Hume), "desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*),

substituirmos a identidade compreendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*)" (RICOEUR, 1985, p.443, grifo nosso)⁷. Essa substituição confere à distinção todas as características de uma oposição unilateral. O aspecto unilateral da distinção é reforçado quando a diferença é caracterizada: "a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa" (RICOEUR, 1985, p.443)⁸. Aqui a identidade narrativa é francamente identificada somente à *ipseidade*, por exclusão expressa de toda a *mesmidade*.

É bem verdade que, em *Soi-même comme un autre*, essa oposição ganha maior flexibilidade. O caráter e a promessa, noções das quais Ricoeur ainda não havia lançado mão em *Temps et Récit*, constituem então uma distinção de segundo grau, pela qual se descreve, em um caso, o recobrimento entre *idem* e *ipse*, e, em outro, a dissociação entre eles. Essa relação pôde então ser explicitamente definida como uma "dialética concreta" (*dialectique concrète*), possibilitada e desenvolvida pela identidade narrativa (RICOEUR, 1990, p.138). Vê-se, a oposição que no princípio aparecia com um sentido unilateral ganhar maior flexibilidade, uma possibilidade de comunicação entre os termos é aberta pela narratividade. No entanto, ainda assim, na figura da promessa, "o *ipse* põe a questão de sua identidade sem o auxílio e o apoio do *idem*" (RICOEUR, 1990, p.150)⁹.

Essa ambiguidade, a partir da qual se pode retomar a controvérsia sobre a subjetividade em Ricoeur, sugere a hipótese de que a teoria da identidade narrativa, em função da qual Ricoeur estabelece a distinção *ipseidade-mesmidade*, supõe uma noção particular de vontade não desenvolvida no quadro dessa questão. Isso porque a distinção *idem-ipse* surge, sobretudo em favor da *ipseidade* como modelo *sui generis*. E é a noção de *ipseidade* que põe em jogo a vontade quando se pretende, como já se disse, um modo de permanência como recusa deliberada da alteração.

O problema todo aqui é como compreender essa indeterminação da *ipseidade* por uma determinada noção de vontade. Essa compreensão afeta principalmente o funcionamento do conceito de promessa, e, portanto, a pertinência que ele oferece ao

⁷ "Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*)" (tradução nossa).

⁸ "La différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative" (tradução nossa).

⁹ "L'*ipse* pose la question de son identité sans le recours et l'appui de l'*idem*" (tradução nossa).

problema da identidade. Corre-se ainda o risco de perder a noção de pessoa, pois somos confrontados à possibilidade da *ipseidade* secretamente constituir um tipo de autocontrole da mesma ordem do *cogito*. De um lado, por asseverar a diferença com a *mesmidade*, de outro, por se transformar em um tipo de permanência comparável à permanência do mesmo: no primeiro caso a promessa exigiria uma vontade obsessiva capaz de resistir a todas as inclinações, a manutenção de si correndo o risco de tornar-se uma neurose compulsiva; no segundo caso o risco é a aderência servil ao hábito, às inclinações ou às instituições. Como se nos dois casos a promessa deviesse a manutenção de uma vontade obtusa.

7. A hipótese sobre a vontade.

Que gênero de vontade poderia salvar a proposta Ricoeuriana de impasses pelo menos análogos aos quais ela própria pretende oferecer a solução? Certamente uma vontade com a qual seja compatível a noção de *ipseidade*: uma vontade que se ponha como tal sem pretender-se senhora de si, mas sem recair, no entanto, em um determinismo fisicalista. Uma noção de vontade como essa é o que tenta descrever os dois volumes da *Philosophie de la volonté : Le Volontaire et L'involontaire* (1950) e *L'homme faillible* (1960), a primeira obra de vulto de Ricoeur, mas que até agora tem recebido pouca atenção. No Brasil sequer foi traduzida.

A hipótese de que esse modo particular de descrever a vontade seria capaz de resolver, ou pelo menos fazer avançar um pouco mais, o problema da subjetividade, embora o próprio Ricoeur não tenha tentado explicitamente essa solução, se justifica na medida em que ambos os distintos momentos do pensamento de Ricoeur - o período maduro dos três volumes de *Temps et Récit* (1983,1984,1985), *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004) em que ele trata a problemática da identidade ligada à narratividade e a fase inicial de seu pensamento representada pelos dois volumes de *Philosophie de la volonté* - têm, de uma forma ou outra, o sujeito humano como foco: pela descrição direta da vontade e da existência sob a condição da falibilidade, em um caso, e pelo desvio das operações de linguagem na qual uma subjetividade se expressa, em outro.

Além disso, as temáticas de ambas as fases, apesar de receberem tratamentos distintos, convergem sobre a mesma ideia, a do homem como uma mediação imperfeita entre dois princípios: finito-infinito (*L'homme faillible*), *ipseidade-mesmidade* (*Soi-même comme un autre*). Sugimura (1995, p. 215-216) ainda sugere que em ambos os desenvolvimentos os princípios se ligam de modo idêntico: a *ipseidade* e a infinitude mostram da mesma forma uma abertura para a alteridade.

A descrição sumaria da hipótese que apresentamos aqui, longe de resolver suficientemente o impasse, aponta o caminho pelo qual se pode seguir. Os resultados do trabalho de verificação dessa hipótese reservam-se a trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

ADRIAANSE, H. J. Mienneté et moment de la dépossession de soi. In: **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 3 – 19, 1995.

BOUCHINDHOMME, C. Limites e présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur. In: « **Temps et récit** » de **Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, p. 121 - 139, 1990.
ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

GREISCH, J. Préface, In: RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire**. Paris : Points, 2009.

GREISCH, J. Préface, In: RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité – Livre I : L'homme faillible ; Livre II : La symbolique du mal**. Paris : Points, 2009.

MICHEL, J. *Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur*. In: **Archives de Philosophie**, 2004/4 Tome 67, p. 643-657.

MICHEL, J. *L'ontologie fragmentée*. In: **Laval théologique et philosophique**, vol. 65, n° 3, 2009, p. 479-487.

NAISHTAT, F. Del Ipse existencial Al Ipse narrativo: Fronteras y passages entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. In: **Revista de Filosofia y Teoria Política**, 2007, n° 38.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Trad.: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PARFIT, D.. **Reasons and persons**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PARFIT, D. Personal Identity. In: **Philosophical Review**, Vol. 80, Nº. 1, p. 3-27, Jan. 1971.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire**. Paris : Points, 2009. (1ª ed. Aubier 1950).

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité – Livre I : L'homme faillible ; Livre II : La symbolique du mal**. Paris : Points, 2009. (1ª ed. Aubier, 1960).

RICOEUR, P. Entre temps et récit: concorde / discorde. **Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l'Université de Grenoble 2»**. Paris: Vrin, 1982.

RICOEUR, P. **Temps et récit III: Le temps raconté**. Paris: Seuil, 1985.

RICOEUR, P. L'identité narrative. **Esprit**, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988.

RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P. et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa:Edições 70, 1988b.

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Points, 1996. (1ª ed. Seuil, 1990).

SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia en Alemania 1831-1933*. Trad. Esp. Madrid: Ediciones Cátedras, 1991.

SUGIMURA, yasuhiko. L'homme médiation imparfaite: De L'homme faillible à l'herméneutique du soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 195 – 207, 1995.

TAYLOR, Ch. **As fontes do Self**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.