



O PROBLEMA DO SI MESMO RICOEURIANO E SUA DIMENSÃO ÉTICA
THE PROBLEM OF THE RICOEURIAN YOUR SELF AND ITS ETHICAL DIMENSION

Jeferson Flores Portela da Silva¹

¹ Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFSM, Santa Maria, RS, Brasil. Contato: jeffvieira30@gmail.com

Resumo: Dentre as muitas discussões presentes no pensamento de Paul Ricoeur, estaremos nesse trabalho elencando a noção de si-mesmo e sua hermenêutica do si, problemática essa que está no cerne de qualquer discussão ricoeuriana acerca da constituição do estatuto da identidade pessoal. Tal hermenêutica se denomina pela interrogação Quem? Nessa pergunta, surge a problematização das permanências temporais: ipseidade e mesmidade e a vinculação do si com o mundo, com a alteridade e com sua permanência no tempo. Todavia, num primeiro momento estaremos extraindo da hermenêutica do si uma discussão acerca da exaltação do “eu” (superestimação do *Cogito*) com Descartes e sua decadência (anti-*Cogito*) com a filosofia de Nietzsche; para Ricoeur, a sua hermenêutica é uma possibilidade de pensar o si longe de tais extremos filosóficos. Sendo assim, nosso objetivo é elucidar o percurso que o filósofo faz para mostrar como a constituição do si se passa numa esteira ética vinculada com suas narrativas individuais mas também coletivas, de toda uma cultura.

Palavras-chave: Si-mesmo. Hermenêutica do si. Ética. Ipseidade. Mesmidade.

Abstract: Among the many discussions present in Paul Ricoeur's thought, we will be in this work embodying the notion of self and its hermeneutics of the self, a problem that is at the heart of any discussion of the constitution of the identity of the person. Such a hermeneutic is called by the questioning Who? In this question, the problematization of temporal permanences arises: ipseity and sameness and the connection of the self with the world, with otherness and with its permanence in time. However, in the first place we will be extracting from the hermeneutics of the self a discussion about the exaltation of the "I" (overestimation of the *Cogito*) with Descartes and his decadence (anti-*Cogito*) with the philosophy of Nietzsche; for Ricoeur, its hermeneutics is a possibility of thinking itself far from such philosophical extremes. Thus, our objective is to elucidate the path that the philosopher makes to show how the constitution of the self takes place in an ethical trail linked with its individual but also collective narratives of an entire culture.

Keywords: Your-self. Hermeneutics of the self. Ethic. Ipseidade. Same.

INTRODUÇÃO

Esta investigação terá 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 de uma exposição teórica pontuando as três intenções filosóficas colocadas por



Ricoeur na obra *Soi-même comme un autre* de 1990, 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.

Do ano de 1990, com *Soi-même comme un autre*, a 2005, com a “fenomenologia do homem capaz”, Paul Ricoeur (1913-2005) abre seu último grande projeto filosófico marcando o primado da mediação reflexiva do *soi-même (si)* sobre a posição imediata do sujeito tal como era expresso pela esteira cartesiana de um “*Ego Cogito*” em primeira pessoa gramatical.

Pela noção de si-mesmo ou si, Ricoeur busca fazer uma junção entre esse conceito com a ideia de “estima” na esfera ética das relações do sujeito, mas não confundindo com o “eu” no sentido de “*le moi*”, ou seja, da estima de si a ideia do “eu” se tem uma “posição egológica que o encontro com o outro viria necessariamente subverter¹” (RICOEUR, 1990, p. 257). Nesse sentido, Ricoeur (1990, p. 257) afirma que o fundamentalmente estimável no si-mesmo é não apenas a capacidade de escolher segundo motivos, de preferir isto ou àquilo, mas:

A “capacidade de agir intencionalmente”, mas também “a capacidade de iniciativa”, ou seja, a capacidade de começar alguma coisa no mundo ou de introduzir mudanças no curso das coisas. A estima de si, nesse sentido, pode ser considerada como “o momento reflexivo da práxis: é ao apreciar nossas ações que nós nos apreciamos nós mesmos como sendo o autor dessas ações, ou seja, como não sendo simples forças da natureza ou meros instrumentos².”

No entanto, a questão é, então, a de “saber se a mediação do outro não é exigida no trajeto que vai da capacidade à efetuação³” (RICOEUR, 1990, p. 201). O segundo componente da visada ética - a “solicitude” - desdobra a *dimensão dialogal*

¹ “Position que la rencontre avec l'autre serait nécessairement renverser” (RICOEUR, 1990, p. 257).
² “La «capacité d'agir intentionnellement», mais aussi la «capacité d'initiative», c'est-à-dire la capacité de démarrer quelque chose dans le monde ou d'introduire des changements dans le cours des choses. L'estime de soi en ce sens peut être considérée comme «le moment réflexif de la praxis: c'est en appréciant nos actions que nous nous jouons nous-mêmes en tant qu'auteur de ces actions, non pas simplement des forces de la nature ou de simples instruments (RICOEUR, 1990, p. 257).
³ “Si la médiation de l'autre n'est pas requise dans le chemin de la capacité à effectuer” (RICOEUR, 1990, p. 201).



implícita da estima de si. E é aqui que se esclarece retrospectivamente o privilégio dado ao si sobre o eu. O *outro* é realmente solicitado por uma reflexão sobre a ação? O outro é realmente exigido no trajeto da *práxis*? Ora, essa questão é importante para Ricoeur porque ela está ligada à possibilidade de uma teoria política e ao destino das teorias do direito natural: “essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda ligação societal só pode ser refutada se cortamos a sua raiz” (RICOEUR, 1990, p. 302).

Para Ricoeur, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetuação (1990). Na noção de *amizade*, que Ricoeur retira da filosofia de Aristóteles, ela pode ser considerada como mediação entre a visada da “vida boa” (que se reflete na *estima de si*, virtude aparentemente solitária) e a *justiça*, “virtude de uma pluralidade humana de caráter político”⁴ (1990, p. 213). Para Ricoeur (1990, p. 214), a noção de amizade “[...] declara Aristóteles desde o princípio do jogo, não é de uma única espécie; é uma noção essencialmente *equivoca*, que só podemos esclarecer interrogando a espécie de coisas que lhe dá nascença [...]”⁵.

Assim, a amizade se encontra na base do “primeiro desdobramento do desejo de viver bem” e leva paralelamente ao primeiro plano a problemática da *reciprocidade* (aparentemente, a reciprocidade só estaria completa na amizade, nessa relação *mútua* um estima o outro tanto quanto a si mesmo). Ora, a ideia do caráter mútuo da amizade tem, com efeito, “exigências próprias que nem uma gênese a partir do Mesmo [...] nem uma gênese a partir do Outro [...] conseguem eclipsar”⁶ (RICOEUR, 1990, p. 215). Segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *enquanto o que ele é* em si-mesmo. E é, portanto, já no plano ético, que a reciprocidade se impõe: “esse “enquanto que” (enquanto o que o outro é) [...] é constitutivo da mutualidade”⁷ (RICOEUR, 1990, p. 215).

Todavia, podemos nos questionar o seguinte: o que a amizade e a mutualidade acrescentam à *estima de si*? A amizade acrescenta à estima de si “a ideia de

⁴ “vertu d'une pluralité humaine de caractère politique” (RICOEUR, 1990, p. 213).

⁵ “[...] déclare Aristote d'entrée de jeu, n'est pas d'une seule espèce; c'est une notion essentiellement équivoque, que l'on ne peut tirer au clair qu'en interrogeant la sorte de choses qui lui donnent naissance [...]” (RICOEUR, 1990, p. 214).

⁶ “Exige que ni une genèse du Même [...] ni une genèse de l'Autre [...] ne puissent éclipser” (RICOEUR, 1990, p. 214).

⁷ “Ce “alors” (alors que l'autre est) [...] est constitutif de la mutualité” (RICOEUR, 1990, p. 215).



mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmos⁸ (RICOEUR, 1990, p. 215); e o corolário da mutualidade, ou seja, a igualdade, já coloca a amizade no caminho da justiça, “onde a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes em uma pluralidade na escala de uma comunidade política história⁹” (RICEOUR, 1990, p. 220). No ver de Ricoeur, o viver-bem não se limita às relações interpessoais. Ao analisar o terceiro componente da visada ética (a visada da vida boa em instituições justas), o filósofo francês trata justamente da *instituição* como ponto de aplicação da justiça e da igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça (MAGALHÃES, 2012, p. 33-45).

RUMO A UMA HERMENÊUTICA DO SI: TRÊS INTENÇÕES FILOSÓFICAS QUE NORTEIAM A NOÇÃO DE SI-MESMO (SOI-MÊME)

Constituindo o leque de questionamentos oriundos da problemática ética e o desenvolvimento da estima do si-mesmo, Ricoeur, elabora uma hermenêutica do si, introduzindo a ideia de que a pessoa se compreende a partir de uma narrativa e que, sempre é possível configurar nossas ações para que tenhamos uma história de quem somos, ou seja, uma identidade pessoal. No prefácio de *Soi-même comme un autre* (1990), o autor salienta três intenções filosóficas das quais farão parte integrante de todo o seu projeto hermenêutico:

Primeira intenção filosófica; teremos o norte de discussão que vai acompanhar os dez “Estudos¹⁰” ricoeurianos. Nessa primeira intenção, Ricoeur busca apoio na gramática das línguas naturais e, esse apoio, toda forma diferente dependendo de cada particularidade própria de cada gramática natural. O que Ricoeur busca com isso, em primeiro lugar, é um afastamento das filosofias do sujeito, porque tal filosofia

⁸ “l'idée de la mutualité dans l'échange entre les humains qui estiment chacun de soi” (RICOEUR, 1990, p. 215).

⁹ “Où le partage de la vie entre un très petit nombre de personnes cède la place à une répartition des parties dans une pluralité à l'échelle de l'histoire d'une communauté politique” (RICOEUR, 1990, p. 220).

¹⁰ O termo “Estudo” com letra maiúscula, se deve a metodologia própria da obra de Ricoeur de 1990, donde, para o autor, seus “Estudos” possuem um caráter fragmentário, sendo que, cada um dos “Estudos” constitui uma parte total, autorizando o leitor a iniciar a leitura de sua obra no “Estudo” que considerar mais oportuno. Sendo assim, se “justifica que o título de *estudo* tenha sido preferido ao de capítulo” (RICOEUR, 1990, p. 31).



do sujeito está completamente mergulhada em uma influência da pessoa como “*Ego Cogito*”¹¹ de Descartes, o “*Ich denke*” de Kant, e o “*Eu*” (todo constituinte) de E. Husserl. Portanto, para se afastar dessa tradição do sujeito em primeira pessoa gramatical, Ricoeur escolhe o *soi*. Também, existem outras razões para sua escolha, dentre elas, a reflexividade que o *si (soi)* possibilita para suas análises acerca da identidade pessoal perscrutar a dimensão ética do si-mesmo.

Segunda intenção filosófica; inscrita no próprio nome da obra pelo termo do “mesmo”, é a de dissociar duas significações do estatuto de identidade conforme entendemos por “idêntico”, equivalente às noções temporais de identidade-*idem* e identidade-*ipse*. Para Ricoeur, a identidade-*ipse*, isto é, ipseidade (*ipséité, selfhood, Selbstheit*), não implica nenhuma asserção quanto a uma estrutura instável da pessoa humana, isto é, existe um movimento de manutenção dentro da órbita orientadora da ipseidade. A mesmidade¹², por sua vez, se estruturando em uma permanência sedimentada e objetual da pessoa, coloca a alteridade como algo sem nada de original: “outro”, para a permanência *idem*, seria o “mesmo” sem qualquer distinção ou originalidade, ao contrário do *idem*, é a ipseidade¹³ ou identidade-*ipse*, nesse segundo momento, o outro tem um lugar de “distinto”, “contrário”, isto é, possui sua singularidade que lhe é própria de uma história e, que o torna diferente sem perder o traço de universalidade (RICOEUR, 1990, p. 13).

¹¹ Segundo a ideia de Popkin (1996), o projeto filosófico cartesiano buscava antes mesmo de defender uma verdade pela descoberta do Cogito, tinha em sua luta intelectual uma busca por uma verdade que fosse imune à qualquer questionamento cético (p. 2-3).

¹² A identidade compreendida no sentido de *idem*, isto é, como *mesmidade (mêmeté, sameness, Gleichheit)*, se desdobra em uma hierarquia de significações: quinto e sexto Estudos de *Soi-même comme un autre* (1990). “A identidade pessoal e a identidade narrativa” temos nas páginas 137-166, enquanto “O si e a identidade narrativa”, nas páginas 167-198. O grau mais elevado dessa hierarquia própria da *mesmidade* é a *permanência no tempo*, a que se opõe o *diferente*, no sentido de *mutável* ou *variável*. E ainda, para a *mesmidade* temos a referência de que seu caráter nas pessoas significaria dizer que são iguais, sem diferenças, “idênticos”, ou melhor, “cada uma é a mesma para si mesma” (VILLA, 2000, p. 483). Além disso, a *mesmidade* significa continuar igual através do tempo, ou seja, resistir ao tempo. Por mais que o corpo sofra algumas modificações, nos mantemos com os mesmos traços corporais, fisionômicos e, se alguém tiver de todos os anos uma fotografia, vai ver que muda de ano em ano, mas muito pouco, pois continuam os mesmos traços fisionômicos e o mesmo caráter.

¹³ A noção de *ipseidade* significa ser autêntico, responsável, manter a *palavra dada* para com o outro. A *ipseidade* não pode ser provada, por uma prova dedutiva ou uma prova empírica, pois ela é transcendental, com isso, só pode ser atestada na credibilidade de manter-se fiel em sua manutenção de si.



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

UM DEBATE ENTRE DESCARTES E NIETZSCHE ACERCA DO PROBLEMA DO COGITO E DO ANTI-COGITO

O entrecruzamento e choque que se constitui no âmbito filosófico entre o “eu” que caracteriza a filosofia de Descartes (*Cogito*) e “eu-ficção” que representa o pensamento nietzschiano do anti-*Cogito* é colocado em debate por Ricoeur para mostrar que são duas tradições filosóficas, cada uma com sua pretensão, mas que pouco se visitam: para o filósofo francês Paul Ricoeur, tais escolas de pensamento podem ser chamadas de “filosofias do sujeito” ou do “*Cogito*”; diante desse nome “filosofias do sujeito”, o autor tenta elucidar que sua hermenêutica com pretensão de ser constituída pelo desvio da cultura e da alteridade buscará no desvio fenomenológico um distanciamento de qualquer pretensão de exaltação do si-mesmo e humilhação do mesmo.

Portanto, sua preocupação ao esboçar as teses cartesianas e nietzschianas está em desenvolver sua “hermenêutica do si” longe das pretensões de verdade do “eu penso” de Descartes e, longe também, da leitura fictícia do si feita pela hipótese de um “anti-*Cogito*” realizada por Nietzsche. Para a filosofia cartesiana, o *Cogito* se apresenta como uma certeza da razão, da própria consciência: “eu sou, eu existo”, e ainda, o uso predicativo, “uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1999, p. 262).



Enquanto para Nietzsche, a noção de anti-*Cogito* é uma tese do filósofo acerca do “eu” fictício, ou seja, 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. Para Nietzsche, essas ilusões são loucura do homem, assim como Descartes foi mais louco ainda de acreditar em uma consciência que pode explorar os limites da razão. O que temos são forças neste mundo e relações entre forças, que são representações de “Vontade de Potência” (NIETZSCHE, 2008, p. 240-250).

No entanto, se Nietzsche é o representante da noção de um anti-*Cogito*, poderíamos nos perguntar se realmente sua filosofia partiria de um princípio não racional uma vez que ela é construída e argumentada pela lógica filosófica, isto é, por uma gama de conceitos e noções oriundas de uma epistemologia, logo de um *Cogito*. Assim, o pensamento de um anti-*Cogito* é na verdade configurado pela ordem de uma razão, então, como justificar um eu ficcional ou que todo conhecimento é ilusão em Nietzsche? Ora, é importante observar que Nietzsche não nega o conhecimento, mas apenas faz uma crítica da tradição orientada pela razão (*logos*) que tem como simbolismo maior o homem colocando sua fé absoluta na epistemologia.

A própria noção de vida não depende da razão, pois é anterior, assim como não depende de uma identidade da pessoa e nem da lógica ou da matemática. E nessa medida que o filósofo é crítico da metafísica tradicional e da moral Ocidental vai formular sua teoria sobre a ideia de uma ficção. Salientamos em nível de recomendação, que essa e muitas outras interpretações nesse texto são de ordem hermenêutica a partir da filosofia de Paul Ricoeur. Sendo assim, encontramos ao longo da filosofia de Nietzsche assim como de outros autores várias maneiras diferentes de abordar a filosofia nietzschiana.

Pela filosofia de Descartes, o *Cogito* é fundador da filosofia egológica, ou seja, um “eu” enaltecido pela sua verdade de saber ao ponto de perder qualquer relação interlocutório com a alteridade, com sua própria historicidade e com a responsabilidade de si-mesmo pelas suas ações.

Nietzsche, por sua vez, no mesmo exercício de uma dúvida hiperbólica, se torna ele mesmo o “gênio maligno” de Descartes ao postular que, a maior ilusão que o *Cogito* possui é sua falsa ideia de conhecer a verdade ou ter uma identidade de “eu



penso”. Tal ilusão denunciada pelas análises nietzschianas, mostram que o *Cogito* não é causa do pensamento como tentou comprovar Descartes, mas tão somente um efeito necessário¹⁴.

Ricoeur, por seu turno, não busca uma nova forma de exaltação do “eu” (*moi*), e nem mesmo do si (*soi*), e nem tão pouco, uma destituição do saber que o si possui, de sua história, mas, pensa um novo “eu”, um sujeito que seja diferente, nem exaltado e nem humilhado. Para Gentil, o sujeito (si) em Ricoeur:

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

Segundo a ideia da hermenêutica do si e sua dimensão ética, encontramos no cerne da identidade pessoal ricoeuriana dois princípios que merecem ser melhor explicados: mesmidade ou identidade-*idem* e, ipseidade ou identidade-*ipse*. Da permanência no tempo da mesmidade (*idem*) temos a permanência do *caráter*, marca estável na identidade de um si-mesmo, tal noção, é própria e aplicável na mesmidade.

Com relação a ipseidade, temos a promessa como pertencente ao conceito *ipse*, este por sua vez, tem sua autonomia para tornar o si um mantenedor de sua reflexividade pela constante tensão com a alteridade. Da promessa, teremos o desenvolvimento ético do si mesmo (RICOEUR, 1990, p. 143). Na esteira da ipseidade, se desenvolve a interrogação pela pergunta de quem?¹⁵ é o si-mesmo. Tal interrogação, é sempre colocada sob a ótica de uma identidade-*ipse*, pois o termo “quem?” estará representando uma permanência no tempo da ipseidade pela sua história de vida, seus projetos, suas perspectivas, poderíamos falar da forma orgânica da identidade do si-mesmo, desse quem? É no desdobramento da pergunta que não

¹⁴ 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). Já em Nietzsche, Ricoeur salienta que a noção de anti-*Cogito* propõe justamente o contrário de Descartes, uma total dissolução da noção de identidade pessoal, isto é, não se tem o que falar de um sujeito que pensa existir em sua dignidade de consciência, pois male mal esse sabe que tudo o que acredita ter enquanto conhecimento não passa de uma mera ficção necessária para sua existência (NIETZSCHE, s/d, p. 243; RICOEUR, 1990, p. 15-19).

¹⁵ Quem? estará para a permanência *ipse*, enquanto a questão *quê?*, na esfera de problemas da mesmidade.



se cala, “*quem sou eu?*”, que surge a problemática ética em contribuição com as dificuldades da *ipseidade* da identidade pessoal.

A DIMENSÃO ÉTICA DO SI-MESMO

Entre o desenvolvimento do si-mesmo e sua relação ética com o outro, na sua dialética interna entre ipseidade e mesmidade, surge a pergunta do Quem? dando um sentido para a hermenêutica ricoeuriana de desvio, ou seja, não se busca uma compreensão direta do si, mas um longo desvio pela cultura, pela alteridade e pela narrativa constitutiva de si próprio.

O paradoxo que se tem com o si e seu outro si, pode ser referido a um termo emblemático, do qual Ricoeur toma empréstimo da filosofia moral antiga e moderna (Aristóteles e E. Kant). Na filosofia de Aristóteles encontramos a ideia de uma teleologia, ou seja, toda a ação do homem é sempre visando um bem e esse bem caminha necessariamente para um fim (Aristóteles, 2014). Já na esteira de Kant, a ideia do imperativo categórico é defender a posição de que a pessoa deve tomar uma determinação ação simplesmente pelo dever de ter a ação feita pelo bem do outro, seja enquanto sociedade ou enquanto uma outra pessoa. A ação não pode ser motivada por um desejo ou inclinação como percebemos em Aristóteles, que a ação é pensando em um fim feliz, na ideia de uma vida boa, Kant não aceita isso, sua razão pelo imperativo do dever é que ele seja tão somente uma boa ação, dessa posição nomeasse a noção deontológica (KANT, 2001). Ora, ao Ricoeur se utilizar tanto de Aristóteles (teleologia) e de Kant (deontologia) sua hermenêutica do si se enriquece ao passo que na ideia de uma vida boa se encontra a “estima de si mesmo” e na deontologia enquanto uma boa vontade é exaltado a dimensão de “um respeito a si mesmo” (RICOEUR, 1990).

Dos predicados “bom” (teleologia ou vida boa) e “obrigatório” (deontologia – dever moral) temos um campo prático pelo qual o si vai reconhecer sua ação como um momento bastante importante de sua reflexividade na *práxis*, ações que ligam o si e o outro. Com isso, Ricoeur denomina seu projeto filosófico de uma “pequena ética”¹⁶.

¹⁶ Toda a exposição dessa “pequena ética” oriunda de P. Ricoeur, apoia-se sobre uma distinção entre *ética* e *moral* que nada, insiste sempre Ricoeur, nem na etimologia nem na história do uso destes



O itinerário do si pela visada ética corresponde desde o prefácio até os últimos escritos, em especial, na obra *Soi-même Comme un Autre*, a um grande desvio das “filosofias do sujeito” que ao longo da história da filosofia tentaram tomar o “eu” como um sujeito que se constrói pela noção epistemológica de um “eu penso” na visão filosófica de Descartes, mas que pela esteira de pensamento nietzschiana o si já é colocado como um si ficção, ou seja, uma identidade sem significado real, fictícia.

Quando Ricoeur busca mencionar a estima a si mesmo, está se referindo a crença de que o sujeito tem de dar início a uma cadeia de ações, na capacidade do si em ser agente do ato, isto é, fazer algo no mundo que justifique nossa pertença a ele, logo, sermos o autor de tais ações, o responsável moral pela ação. Essa confiança em fazermos algo é oriunda da estima de si, a qual nos possibilita uma manutenção de nós mesmos pela promessa. Para tal capacidade do si, Ricoeur trabalha com a noção de solitudine, a qual desdobra em uma dimensão dialogal implícita da estima a si¹⁷.

Na noção de solitudine, o mais fundamental é perceber que nesse ponto o si se torna privilegiado com relação ao “eu”, pois, o outro é sempre solicitado pela reflexão sobre uma determina ação. No entanto, o que está em jogo é o cenário de toda uma

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

¹⁷ Acerca da noção ética enquanto uma estima de si, Ricoeur confecciona um trabalho dez anos depois da publicação de *Soi-même comme un autre* (1990) que trata do problema ético mas redefinindo algumas noções. Essa obra é o *Justo II*.



teoria política acerca do outro, pois esse outro é outro si mesmo, constituído de direitos e deveres, morador da *práxis*. Ora, trata-se de um outro si. Na terceira parte desse desdobramento ético do si, Ricoeur coloca a problemática acerca da justiça em instituições. Para o filósofo, é nas instituições que o si e o outro (si-mesmo) encontrarão o ponto de aplicação da justiça entre eles, justiça e igualdade como um sentido ético forte de justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das intenções filosóficas¹⁸ que enumeramos no início do trabalho e que se reforçaram ao longo de nosso texto, 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

¹⁸ Em primeiro lugar temos a intenção de 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.



verdade são interpretações, as quais nos mostram um mundo a partir de uma fenomenalidade interior a nós mesmos, onde por uma cadeia de experiências íntimas à causa externa, disfarçam forças ocultas sob o artifício de ordem (RICOEUR, 1990, p. 27).

Tudo isso tende que não existe no “eu” uma unidade de pensamento, mas, uma ficção entendida como conhecimento, ou seja, é uma ilusão. Descartes pensar que existe um “substrato de sujeito” no qual os atos de pensamento teriam um início (RICOEUR, 1990, p. 27). Tal ilusão de pensar que o “eu” possui conhecimento é pérfida, isso, na medida em que colocar uma substância sob o *Cogito* ou uma causa primeira por trás dele não passa de imitarmos um simples hábito 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 é mostrar o porquê Paul Ricoeur elabora uma hermenêutica do si para constituir um estatuto indenitário a noção de pessoa.

Uma das primeiras razões disso é não ceder nem a uma ideia de sujeito enaltecido pela filosofia cartesiana que concebe o sujeito como uma verdade em nível epistemológico 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 e não lhe cabe nem mesmo a dignidade de conhecimento dada por Descartes, mas lhe resta a ideia de ser uma identidade ilusória, sem qualquer verdade ou qualquer traço que realmente o constitua como um si mesmo. Nessa esteira, pela leitura filosófica de Ricoeur, o si ou a pessoa se assim preferirmos, na filosofia de Nietzsche é apenas necessária para a continuidade de uma espécie X, mas não passa de uma ilusão e toda e qualquer



noção que a pessoa tem de identidade ou comunidade a que ela pertence não existe num formato intelectual (RICOEUR, 1990, p. 27).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini – São Paulo: EDIPRO, 2014.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

GENTIL, H. S. *Paul Ricoeur: a presença do outro: mente, cérebro e filosofia*. 11. ed. São Paulo: Duetto, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

MAGALHÃES, C, T. Imputabilidade, responsabilidade, reconhecimento: uma releitura do percurso realizado em soi-même comme un autre. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 56-68, 2º semestre de 2013.

NIETZSCHE, F. *A vontade de potência*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

POPKIN, Richard. *Ceticismo*. Traduzido e Organizado por Emílio Eigenheer. 2. ed. Niterói: EdUFF, 1996.

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

VILLA, M. M. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

Recebido em: 15 de março de 2018.

Aceito em: 25 de junho de 2018.