



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-  
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UFMA)  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

**GEMERSON ALVES DE MATOS**

**DA CRISE DO SUJEITO À HERMENÊUTICA DO SI:**  
uma leitura a partir de Paul Ricoeur

SÃO LUÍS  
2024

**GEMERSON ALVES DE MATOS**

**DA CRISE DO SUJEITO À HERMENÊUTICA DO SI:**  
uma leitura a partir de Paul Ricoeur

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL), para Defesa do Mestrado como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira

SÃO LUÍS  
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Matos, Gemerson Alves de.

DA CRISE DO SUJEITO À HERMENÊUTICA DO SI: : uma leitura  
a partir de Paul Ricoeur / Gemerson Alves de Matos. -  
2024.

64 p.

Orientador(a): Rita de Cassia Oliveira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,  
2024.

1. Hermenêutica. 2. Cogito. 3. Sujeito. 4.  
Ontologia. 5. Paul Ricoeur. I. Oliveira, Rita de Cassia.  
II. Título.

**GEMERSON ALVES DE MATOS**

**DA CRISE DO SUJEITO À HERMENÊUTICA DO SI:**  
uma leitura a partir de Paul Ricoeur

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL), para Defesa do Mestrado como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira (Orientadora)  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro  
(Examinador Externo)

---

Prof. Dr. Luís Inácio Oliveira Costa  
(Examinador Interno ao PPGFIL)

Não evitar as dificuldades, mas enfrentá-las de peito aberto.

Paul Ricoeur

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, autor e princípio da vida.

À minha mãe, Maria Darci Alves da Silva, que diante das crises impostas pela vida, soube, na simplicidade da vida, transmitir valores hermenêuticos, mesmo sem saber ao certo do que se trata a arte de interpretar. Sua interpretação se valeu da própria vida.

À minha Congregação Redentorista, que sabendo do meu desejo em estudar este tema, apoiou-me.

De maneira especial, agradeço à Dra. Sônia Maria Gomes Lima, que incansavelmente me apoiou e investiu nos meus estudos. Minha eterna gratidão.

Agradeço de modo especial à minha orientadora, Prof. Dr. Rita de Cássia de Oliveira, que mesmo diante dos desencontros fez-se presente com sua compreensão.

## RESUMO

A hermenêutica do si é de uma importância significativa na filosofia de Paul Ricoeur (1913 – 2005) e suas linhas principais encontram-se na obra *O si-mesmo como outro* (*Soi-même comme un autre*). Sua preocupação gira em torno da problemática da compreensão do si dentro da investigação filosófica pelo ser. Para Ricoeur nesse trajeto, é mister abandonar a pretensa proposta de Descartes na exaltação demasiada do cogito, como também do desprezível rebaixamento do cogito empreendido por Nietzsche. O sujeito, nesse aspecto, compreende-se frente ao mundo em que habita na constante arte de refletir acerca dos mitos, símbolos e, consequentemente, do texto. Evidentemente esse caminho é antes marcado por crise, sendo justamente nesse sentimento existencial a questão norteadora: quem é de fato o sujeito que questiona? Isto é, quem sou eu? A troca de direcionamento investigativo acerca do sujeito possibilita nesse sentido uma longa disposição em encontrar respostas sobre *quem* e não, conforme ensinara a tradição, a pergunta pelo *quê*? Por essa razão, a busca reflexiva de Paul Ricoeur examina que além de vencer a pretensa exaltação do cogito como também do seu rebaixamento, romper com a ontologia da compreensão imediata de si que se manifesta por uma fenomenologia. A procura pelo *quem* do sujeito que pretende se compreender não pode ter como força motriz a ontologia, embora se destine a esse caminho, uma vez que recusa a compreensão imediata de si. Mas antes, tal procura tem de estar empenhada nas mediações com que a própria vida se encarrega de oferecer à compreensão de si, assim, chegar-se a uma possível ontologia. Já que como constata Ricoeur, a ontologia se torna nessa busca constante de se interrogar sobre seu próprio modo de ser. É nesse cenário que a hermenêutica do si se constitui, numa constante investigação sobre quem se é, para tanto, torna-se imprescindível a compreensão do outro mediante os símbolos, mitos e textos.

**Palavras- chaves:** Hermenêutica; Cogito; Sujeito; Ontologia. Paul Ricoeur.

## RÉSUMÉ

L'herméneutique du soi revêt une importance significative dans la philosophie de Paul Ricœur (1913 – 2005) et on en trouve les grandes lignes dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Il y examine la problématique de la compréhension du soi dans le cadre de la quête philosophique de l'être. Pour Ricœur, au long de ce parcours, il faut abandonner la démarche de Descartes d'exaltation excessive du *cogito*, mais aussi son rabaissement méprisant à la manière de Nietzsche. Ainsi, le sujet, se comprend-il face au monde qu'il habite en exerçant un art constant de réflexion sur les mythes, les symboles et, par conséquent, sur le texte. Évidemment cette voie est surtout marquée par la crise, ce sentiment existentiel recélant justement la question qui donne le cap: qui est effectivement le sujet qui questionne ? Soit, qui suis-je ? Le changement de direction de la recherche sur le sujet permet ainsi une disposition longue à trouver des réponses sur *qui* et non plus, comme le voulait la tradition, des réponses sur *quoi* ? C'est pour cette raison que Paul Ricœur, tout en évitant l'écueil de l'exaltation du *cogito* mais aussi de son rabaissement, s'écarte de l'ontologie de la compréhension immédiate de soi qui se manifeste par une phénoménologie. La quête du *qui* du sujet qui souhaite se comprendre ne saurait avoir l'ontologie comme force motrice, bien que celui-ci se destine à suivre cette voie, puisqu'il refuse la compréhension immédiate de soi. Mais surtout, cette quête doit s'engager dans les médiations par lesquelles la vie elle-même se charge d'offrir à la compréhension de soi pour aboutir à une ontologie possible. Et comme Ricœur en fait le constat, l'ontologie devient une interrogation permanente sur le mode de l'être. C'est dans ce cadre que l'herméneutique du soi constitue une recherche sur qui l'on est, et qu'en ce sens, il est indispensable de comprendre l'autre par le biais des symboles, des mythes et des textes.

**Mots-clés:** Herméneutique; Cogito; Sujet; Ontologie. Paul Ricœur.



## SUMÁRIO

|          |                                                                                         |           |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                 | <b>10</b> |
| <b>2</b> | <b>A COMPREENSÃO DE SUJEITO EM DESCARTES E NIETZSCHE: um olhar sobre o cogito .....</b> | <b>12</b> |
| 2.1      | Cogito Rebaixado: uma leitura a partir de Nietzsche .....                               | 21        |
| <b>3</b> | <b>O ENXERTO DA HERMENÊUTICA NA FENOMENOLOGIA: a via à hermenêutica do si.....</b>      | <b>28</b> |
| 3.1      | Ontologia da Compreensão .....                                                          | 37        |
| <b>4</b> | <b>A IDENTIDADE DO SUJEITO.....</b>                                                     | <b>44</b> |
| 4.1      | Identidade Narrativa .....                                                              | 48        |
| 4.2      | Identidade Ética: um desdobramento da compreensão de si .....                           | 53        |
| <b>5</b> | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                                       | <b>59</b> |
|          | <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                 | <b>62</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

Ao nos depararmos com o termo “*crise do sujeito*”, é preciso considerar o caminho pelo qual a reflexão acerca da subjetividade percorreu ao longo do pensamento moderno, marcado propriamente por Descartes, até chegar ao cerne da filosofia ricoeuriana, a hermenêutica de si. Propor uma reflexão da filosofia moderna frente aos desafios contemporâneos não parece ser ultrapassada, pois é sempre tempo de repensar o sujeito que, por vertentes ao longo do percurso histórico, foi sendo definido pelo saber científico-matemático e que, constantemente, se impõe a nos interpelar pelo sentido do ser: onde estamos indo? Qual será a direção que o sujeito tem de percorrer? A crise instaura-se, nesse aspecto, pelo fato de que, ao longo da história, a subjetividade sempre fora tomada como objetividade, como nos atesta Ricouer (2014, p. 10): “o ser é indefinível; o problema do ser é o mais obscuro de todos.”.

A procura pela definição do sujeito é uma constante no objeto de estudo da filosofia. Não obstante afirmar que a problemática do ser se encontra desde a filosofia antiga com a máxima oracular “conhece-te a ti mesmo” apresentada aos gregos, num movimento de busca pela definição de si mesmo a partir de um referencial específico, o homem (Botton, 2014).

Diante disso, a filosofia é, enquanto definição, reflexão de si mesma, a qual impõe-se a si mesma, e que, desse modo, sofre duras penas por investigar o seu próprio *ego* (eu). Como afirma Ricouer (1978, p. 14): “a filosofia torna-se assim ela própria interpretação das interpretações”. Para desviar desses duros ataques, Ricouer sugere que se prefira o *si* reflexivo ao *ego* intuitivo. Isso para que a indagação pelo sujeito, isto é, pelo ser que age no mundo, passe do quê, objeto de indagação de Descartes, para o quem, numa laboriosa conquista de colocar-se na via da subjetividade.

Apresentando uma discussão reflexiva, esta dissertação está dividida em 3 capítulos. No primeiro capítulo, de caráter introdutório, discute-se sobre a definição moderna, de maneira passante, acerca do sujeito. Por esse motivo, utilizou-se, a título de construção textual, dois filósofos que embasam a crítica filosófica de Paul Ricoeur, a saber: Descartes e Nietzsche.

No que diz respeito ao segundo capítulo, apresenta-se a análise ricoeuriana sobre esses pensadores, destacando os prejuízos que a definição epistemológica

moderna trouxe para a compreensão do sujeito, uma vez que, para Ricoeur, jamais houve uma filosofia propriamente do sujeito, mas, antes, um debruçar-se, reflexivo, sobre o cogito. Nesse processo, o capítulo encerra sua discussão apontando para a proposta de Paul Ricoeur, elucidando uma leitura do sujeito a partir da identidade enquanto sujeito que se coloca dentro de um mundo fenomenológico. É importante ressaltar que a primeira parte de apresentação das ideias dos referidos pensadores se conflui ao mesmo tempo com a crítica de Paul Ricoeur acerca desses pensamentos. Trata-se, nesse sentido, de um aproximar-se e distanciar-se desses pensadores.

Por fim, mas não menos importante, discute-se acerca da identidade do sujeito. Para tanto, traça-se uma reflexão crítica que considera a identidade a partir de vieses: narrativo e ético. Ambos aponta para a compreensão do sujeito a partir de exercício de compreensão do mundo. Contudo, a identidade ética é, no capítulo 3, pensada e analisada com um desdobramento da compreensão de si, uma vez que segue os pressupostos apontados por Ricoeur.

## 2 A COMPREENSÃO DE SUJEITO EM DESCARTES E NIETZSCHE: um olhar sobre o cogito

Toda crise de um período é evidenciada a partir da novidade com que se instaura o tempo subsequente. Se tomar por exemplo a transição histórica da era medieval, marcada, sobretudo, pela predominância da vontade divina sobre o homem, constituindo-o, assim, no centro da reflexão filosófica, numa pretensão de um conhecimento cosmológico, o que resultaria, conforme Ricoeur, numa díade, “crer para compreender e compreender para crer” (RICOEUR, s/d, p. III). Para o período moderno, com seus avanços científico-matemáticos, nota-se uma certa predileção científica por uma raiz amplamente reflexiva, que possibilite entender, de fato, quem é o homem a partir dele mesmo, isto é, a partir da própria razão. Noutras palavras, consiste em dizer que o período subsequente revela as carências reflexivas, marcadas pela crise do período anterior. Segundo Bitencourt (2017, p. 37), “Verdades novas estabelecem-se quase sempre sobre o túmulo das antigas”. Assim dizendo, a problemática, embora existente, diz respeito à época em que ela pertence, mas não se permite vislumbrar em seu próprio tempo por conta da cegueira advinda de seu período anterior.

Essa questão transitória a qual impõe uma verdade imediata é refletida por Paul Ricoeur há muito tempo. O autor entende que, nesse trajeto histórico, tornou-se forte a pretensão de tomar o sujeito unicamente como produto do pensamento. Isso implica dizer que o cogito, proposto por Descartes, tornou-se, nas palavras de Freud, narcisista, deslocado de si mesmo, sendo ao mesmo tempo uma verdade vã e invencível, que não se fundamenta em si mesma. Para Andrade (2020), na esteira de Ricoeur, jamais houve na história, propriamente, uma filosofia do sujeito senão um debruçar-se sobre o cogito, isto é, várias maneiras de refletir sobre o pensamento e não sobre o sujeito. Isso pelo fato de que o cogito foi subjugado a uma ordem que não correspondesse, de fato, à verdade do próprio sujeito que pensa e existe.

Para Gagnebin (2006, p. 164), “desde o início, portanto, Ricoeur se situa numa posição de combate às visões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autossuficiência da consciência de si, para ressaltar os limites dessa tentativa”.

Noutras palavras, consiste-se em dizer que o eu, cogito, que de fato deveria ser subjugado à verdade primária da compreensão de si mesmo, tornou-se secundário. Diante disso, a filosofia é, enquanto definição, reflexão de si mesma, a qual se impõe a si mesma, e que, desse modo, sofre duras penas, por investigar o seu próprio ego (eu). Isso pelo fato de que “a problemática do si afasta-se do horizonte filosófico” (RICOEUR, 2014, p. XXIII). Tudo isso em vista da objetividade, peremptória, das coisas exteriores à própria ideia. Como destaca Ricoeur (2014, p. 15): “eis, por que a querela do Cogito, na qual o ‘eu’ está ora em posição de força, ora em posição de fraqueza [...]”. Posto isso, a instabilidade do cogito não permite que, de fato, ele se defina como uma verdade indubitável, como uma reflexão de si mesmo, objetiva.

Nesse aspecto, é imprescindível retomarmos, num primeiro momento, o conceito de cogito para Descartes antes de adentrar à crítica ricoeuriana, que trava, segundo Dosse (2017), uma longa batalha para combater, no percurso filosófico, o ceticismo e o fatalismo. Já que se trata, sobremaneira, do conceito com o qual Ricoeur mais se dedicará e por ser quem de fato é tido, por inúmeros teóricos, tais como Meireles (2016), como o pai e precursor da modernidade.

Essa motivação de Ricoeur é dada já que a pretensão de inversão das atribuições do sujeito, que é o de existir, fora colocada num segundo plano por René Descartes, enaltecendo, assim, a prática do pensar, enquanto uma intuição<sup>1</sup>, e, subjacente a isso, a não reflexão de si mesma. Conforme expõe Ricoeur (2014, p. XXI): “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 a segunda categoria, deriva da primeira”.

Essa falta de ancoragem, numa questão fundamental, levou Descartes a questionar algumas realidades que, por vezes, não se apresentam de modo tão explícito, tais como a reflexão filosófica pelo eu, e está fundamentada no ente, substância, ou, ainda, numa compreensão metafísica. Tudo pelo fato de que ele, após uma herança histórica, questionou pela substância das matérias do corpo e da alma.

Essa busca tornou-se ironizada para Descartes, conforme Bitencourt (2017), ao dizer que, para ter acesso à verdade, é preciso ser mais do que humano. Essas

---

<sup>1</sup> “O nome de intuição, cujas três características no cartesianismo são: ser um ato de pensamento puro, ser infalível e se aplicar a tudo o que pode ser um ato simples do pensamento” (MARQUES, 1993, p.65).

questões são de fundamental importância, uma vez que nos permitirão de fato encontrar em Descartes seus limites e dialogar com Paul Ricoeur naquilo que se refere ao sujeito enquanto si mesmo, isto é, enquanto uma atividade de reflexão voltada a partir de si e do outro e não unicamente pela própria razão. Por isso, todo o empenho de Ricoeur consiste numa reavaliação desse eu que se descobre no ato de pensar, o que não é tão claro para Descartes e suas filosofias subsequentes. A esse respeito, corrobora Sathler *apud* Nancy (2001, p. 44).

[...] aí se localiza um erro, melhor dizendo, uma aproximação: Descartes não falou em sujeito, essa palavra não lhe era própria – o Ser (Ente) da fala era a substância, para Descartes. Eis a provável causa da aproximação entre as palavras substância e sujeito: substância – *hipokeimenon* – que quer dizer também essência, a mesma palavra usada por Aristóteles que expressa o-que-está-colocado-embaixo. É alguém ou “cada um”, posto abaixo de suas próprias características, e é pelas suas características que ele se conhece.

Diante disso, Descartes não rompe, de fato, com o caráter substancialista de alma proposto pela tradição, mas o transcende a problemática, numa esfera conceitual, entendendo a alma enquanto o próprio sujeito e o mesmo enquanto produto do pensar, isto é, consiste em atribuir à alma a inclinação substancial das noções primitivas do conhecimento pela própria razão. Para o filósofo, “[...] um outro é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence [...]” (Descartes, 2005, p. 46). Esse pertencimento a si mesmo está atrelado à dimensão corpórea, de maneira que só ele, isto é, o eu, não pode ser desprendido de si. Assim, a alma, nesse caso, possui noções que lhe revelam distintas à compreensão corpórea, pois é ela o seu próprio pertencimento.

É o próprio corpo quem revela os atributos da própria alma, revela a própria ideia. Como destaca Battisti (2020, p. 87), “ideia seria a forma consciente do encontro entre pensamento e coisa”. Trata-se de uma construção, a qual leva a entender por uma dimensão intuitiva do conhecimento. Trata-se de uma força motriz que determina a ação corpórea do homem, reconhecendo, assim, que a dimensão corpórea não é determinante a esse “eu” que se propõe a pensar, à própria alma. Como destaca Forlin (2011, p. 138), “o pensamento é aquilo que a tradição costuma chamar de alma”.

Para Descartes (2005, p. 14),

Primeiro, que, do fato de a mente humana voltada para si mesma não perceber ser outra coisa senão coisa pensante, não segue que sua natureza

ou essência consista apenas em ser coisa pensante, de forma que a palavra apenas exclua todo o restante que talvez também se pudesse dizer que pertence à natureza da alma.

Essa compreensão levou Descartes a crer que o fato de pensar está atrelado, em primeira instância, à sua existência. Por isso, a máxima *cogito ergo sum* - Eu sou enquanto atributo do pensamento – Eu penso e com isso existo. É por compreender isso que Descartes assume o ceticismo e passa a duvidar constantemente de todas as coisas, a ponto de entender que, no cerne dos grandes questionamentos existe um gênio maligno responsável por lhe inculcar as dúvidas e por impedir, de certo modo, o acesso à verdade. Não é pela alma em si que, conforme Forlin (2011), é dotada de uma certa autonomia em relação à matéria (corpo), mas antes em relação à matéria que, embora também possua sua autonomia substancial, é suscetível de mutação e, em decorrência disso, ao erro.

Conforme corrobora Marques (1993, p. 64) acerca da dúvida, ela “[...] não é metafísica, nem pelas razões que o invoca, nem pelo seu objeto, pois a existência do mundo exterior não é colocada em questão”. Descartes difere do ceticismo tradicional, que consiste em conduzir a uma filosofia negativa. Isso implica dizer que seu caminho consiste, conforme Bitencourt (2017), num constante discernimento entre a verdade e o falso. Desse modo, diante das indagações acerca das realidades que levam a dúvida, Descartes (2005, p. 42) destaca:

Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.

Esse gênio maligno está, de certo modo, ancorado ao método estabelecido por Descartes como: evidência, análise, simplicidade e enumeração. Embora os prescinda em sua segunda meditação, todo esse percurso tem como objetivo esclarecer a dúvida que, a todo instante, é inculcada pelo gênio maligno, principal responsável pela falta de clareza epistemológica. Por conseguinte, assegura-se,

assim, a verdade metafísica por via do pensamento, já que ele não pode fazer com que o sujeito duvide de seu próprio ato de pensar.

Por sua vez, destaca Bitencourt (2017, p. 36) “Todo esforço intelectual de Descartes é para encontrar um caminho, um método, capaz de produzir uma nova verdade com força suficiente para resgatar a razão do caos das incertezas na qual se encontrava”. Dessa maneira, existe no pensamento cartesiano uma discussão de caráter ontológico, que tem como objetivo definir a episteme.

Essa reflexão, segundo Battisti (2020), é herança do pensamento já proposto por mestre Erckart, que separa a ideia da coisa em si e da elaboração constitutiva da coisa em si. Torna-se, assim, impossível conhecer a alma da natureza percebida. É nesse aspecto que, após inúmeras reflexões, a certeza pelo eu é encontrada, como destaca Descartes (2005, p. 43):

Porém não o conheço ainda com bastante clareza o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante cuidadosamente me guarde de tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim equivocar-me neste conhecimento, que sustento ser mais certo e mais evidente do que todos aqueles que tive anteriormente.

Essa laboriosa busca pela certeza não nega as coisas externas à própria razão do ser humano, isto é, da não legitimidade das coisas do mundo, que estão para o sujeito, mas antes, na emissão de juízos a respeito de todas essas questões como sendo verdadeiras<sup>2</sup>. Por isso, Descartes utiliza o exemplo da cera, que, após passar por inúmeras transformações, não se revelaria ao espírito como sendo verdadeira. É por observar essa mutação que Descartes esbarra num limite tipicamente imposto de maneira natural, que é o da linguagem, como bem destaca: [...] e sou quase enganado pelos termos da linguagem ordinária; pois dizemos que vemos a mesma cera, se nos é apresentada, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura [...] (Descartes, 2005, p. 52).

Para explicar melhor esse caminho, Descartes estabelece um critério de subjugar todas as coisas ao crivo da razão, pois será ela quem, por meio das dúvidas hiperbólicas, enquanto um caminho metodológico, dá a certeza daquilo que se intenta conhecer e permite de fato chegar ao cerne da questão: o cogito. Como destaca

---

<sup>2</sup> A suspensão desses juízos diz respeito à primeira regra proposta por Descartes nessa árdua busca pela verdade. Essa regra, isto é, clareza e distinção, tem como objetivo o abandono de preconceitos e julgamentos de opiniões oferecidas (Leopoldo e Silva, 2005, p. 31).



Meireles (2016, p. 20): “(...) de modo que esta verificará se tais conhecimentos são incontestáveis, isto é, se são claros e evidentes”. Noutras palavras, o método proposto por Descartes, segundo Silva (2005), oferece um encontro de uma verdade subjetiva, uma verdade que se encontra no próprio sujeito.

Isso equivale a afirmar que por detrás de toda dúvida que é posta sob o crivo da razão, está o fato de que a preocupação de Descartes está no simples ato de saber acerca da existência das coisas tais como elas são. Como destaca Marques (1993, p. 66): “a dúvida do Discurso deverá estar, então, em perfeita sintonia com o método”. Esse método consiste não apenas em saber se a existência se encontra numa esfera física ou matemática, mas também, antes, em saber se essa existência se compreende numa perspectiva geral, abarcando, assim, a sua própria ontologia, que contemple o sujeito como causa originária da verdade. Para Leopoldo e Silva (2005, p. 33) sobre o objetivo cartesiano de conhecimento: “o que se trata de resolver não é apenas a questão do acordo de certas representações de coisas sensíveis com as próprias coisas, mas as da adequação das exigências internas da razão [...]”.

Se é claro que os sentidos que enganam o ser humano, é certo que o que Descartes define como *res cogitans* revela necessariamente a ideia da própria consciência em si. Para esclarecer o que as ideias, os pensamentos dizem sobre as coisas em si, ou como modo de ser, torna-se necessário sintetizar essas ideias enquanto forma da própria consciência, frente à representação das coisas.

Como destaca Battisti (2020, p. 97):

Ser objeto é, portanto, uma possibilidade ou um modo de ser que pertence à coisa: aquilo que é em si, em seu ser próprio, vem a ser no conhecimento, em um outro por um outro. Por isso, Descartes caracteriza esse modo de ser, o de ser objetivamente, como uma “maneira imperfeita do ser”. Se ser objetivamente é “participar por representação de um grau de ser ou, perfeição”, isso quer dizer também que tendo abandonado o seu ser próprio ou, mais precisamente, tendo sua essência separada de sua existência, as coisas participam do nada, deste “nada” que é o pensamento como pensamento finito, tornando-se assim objetos. Logo, se do lado pensamento, representar e participar do ser, referir-se a uma existência possível, do lado da coisa, ser representado é participar do nada, estar separado de sua própria existência atual.

Essa questão do próprio ser está fundamentalmente ancorada no próprio ego do cogito, o qual consiste em entender o *status* da substância, do próprio ser, que não depende, necessariamente, da matéria para existir. Isso significa afirmar que não se observa, necessariamente, as substâncias tendo acesso direto a elas, mas torna-se

possível destacar alguns atributos e qualidades. É justamente nesse aspecto de *res cogitans* que Ricoeur estabelece sua crítica e entende o limite proposto por Descartes ao colocar o sujeito como primeiro e real fundamento.

Conforme Sales (2007), não se tem em Descartes a compreensão de homem enquanto carne e osso, mas somente e unicamente enquanto pensamento, pois, para o próprio filósofo, o corpo é um acidente ao passo que a mente constitui uma realidade não accidental.

Nesta mesma esteira, pode-se compreender o conceito usado por Ricoeur como cogito exaltado, o qual impõe uma certeza subjetiva da própria consciência, prescindindo, desse modo, o que constitui em sua inteireza o aspecto subjetivo do ser humano, quais sejam: as dimensões psicológicas, sociais, religiosas e vivenciais. Numa pretensão para além da matéria (metafísica), a dúvida se coloca como caminho de busca da verdade e ignora a certeza com que o mundo se revela ao ser humano, que se coloca na busca de si mesmo. Por isso, propõe Dosse (2017, p. 14) “o filósofo deve-se apartar de uma postura distante de espectador destacado, para participar ativamente do seu tempo”. Participar ativamente do seu tempo consiste em assumir-se frente às realidades propostas pela própria vida.

Ainda seguindo o pensamento de Dosse (2017) esse “assumir-se” consiste num ato inexoravelmente de atestação diante de si e diante do outro. O objetivo primário se funda num distanciamento do dilema histórico-filosófico de *doxa* e *episteme*.

Essa atestação está sempre se construindo frente à uma terra prometida, onde não se esgotam as possibilidades do vir a ser. Por esse motivo de atestação que está, em suma, delineada nos nove estudos da obra de Ricoeur, o “si mesmo” como outro é que o pensador afirmou: “o cogito não terá nenhum significado filosófico forte se, ao se pôr, não houver uma ambição de fundamentação derradeira, última” (2014, p. 16).

O grande problema de Descartes para Ricoeur é que nesse caminho de certezas, por via do método das dúvidas hiperbólicas, Descartes esqueceu que na afirmação do ser na máxima, penso logo existo, está a pergunta pelo quem, isto é: quem pergunta quando afirma que existe? Como afirmar: “se o cogito pode proceder dessa condição extrema de dúvida, é porque alguém conduz a dúvida” (Ricoeur, 2014, p. 17). Esse alguém não pode ser anulado de sua responsabilidade como se houvesse alguém numa dimensão metafísica para assumir essa culpa. É o próprio sujeito da

ação histórica, marcada pelas circunstâncias do seu tempo, quem deve assumir seu caminho, dando a ele sentido. Noutras palavras, afirma Ricoeur (2006, p. 45):

(...) essa ideia dá uma base ontológica à admissão dupla que nosso poder de bem julgar pode falhar- mas que essa falta é característica nossa". Isso consiste dizer que, no caminho da busca pela verdade, a certeza tem de ser conquistada e não culpabilizada à uma dimensão transcendental.

Nesse aspecto, a falta de objetividade cartesiana, que ora coloca o sujeito numa posição de destaque (e por isso o compreende como único capaz de trazer as certezas por via das ideias, anulando, assim, a realidade corpórea) e ora duvida de sua própria ideia como também de sua própria existência<sup>3</sup>, enquanto corpo, é que Descartes se encontra fundamentado num único interesse, a verdade da coisa. Como destaca Marques (1993, p.66): “todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário voltar a atenção do espírito, para descobrir alguma verdade”. Não é somente a verdade do ser que existe e por isso pensa. Conforme destaca Ricoeur (2014), analisando a primeira meditação que amadurece na segunda meditação, quando Descartes firma sua máxima oracular: “de várias maneiras: em primeiro lugar, duvidar é pensar; em segundo, o ‘sou’ está ligado à dúvida por um portanto, reforçado por todas as razões de duvidar, de tal modo que se deve ler: Para duvidar, é preciso ser” (Ricoeur, 2014, p. 18).

Para Pellauer (2010, p. 18), na esteira de Ricoeur, a filosofia do sujeito sempre carecerá de algo que a preceda do ato de concluir algo, e este ato é motivado pelo não filosófico, ou, talvez, a vida, o ser, a realidade. Noutras palavras, é precedida pelo questionar: quem sou eu? O fato é que, nessa avidez por resposta pelo quê, o “eu perde definitivamente toda e qualquer determinação singular ao se tornar pensamento, ou seja, entendimento” (Ricoeur, 2014, p. 19). A relação que deveria ser mais abrangente se torna uma relação metafísica, se a qual compreende unicamente enquanto sujeito e objeto, ou ainda, conforme Pellauer (2010), consciência e representação.

---

<sup>3</sup> Isso aparece pelo fato de que nas arguições das meditações, existe assim um subjugar da própria existência a existência de Deus. Como destaca: “Por uma espécie de contrachoque da nova certeza, a saber, a da existência de Deus, sobre a certeza do Cogito, a ideia de mim mesmo aparece profundamente transformada simplesmente pelo fato do reconhecimento desse Outro que causa em mim a presença de sua própria representação” (Ricoeur, 2014, p. 22).

É certo, desse modo, que o sujeito sabe de sua existência, isso não se pode negar. No entanto, a grande questão que gira em torno do cogito proposto por Descartes é que o sujeito não se pode determinar unicamente por via dos objetos. Disso resulta questionar: onde se encontra o ser que pensa? Conforme corrobora Pellauer (2010), embora Ricoeur admita, ainda que com seus limites, a compreensão cartesiana do cogito, enquanto um ser que conhece o pensador admite, no entanto, ser presunçoso em primeiro se autoconhecer como consciência. O conhecimento nunca é imediato de nós mesmos. Conhece-se a si mesmo, indiretamente, em torno de um mundo objetivo e em torno de ações nele. A “intermediaridade do homem consiste em operar mediações entre contrários e correlativos” (Ricoeur, 2013, p. 8).

Nesse sentido, a consciência de si encontra-se num limite solipsista em que se torna viciante a sua busca. Se por um lado Ricoeur empreende suas buscas conceituais em torno da razão consciente, isto é, a *res cogitans*, por outro, suas pesquisas chegaram na compreensão de sujeição dessa consciência imperfeita a Deus (*ratio essendi*). Isso leva a entender que a busca pelo cogito assemelha-se ao Sísifo, como destaca: “condenado a subir novamente, a cada instante, o rochedo de sua certeza ao arrepio da dúvida” (Ricoeur, 2014, p. 22).

Esse limite reflexivo permite Ricoeur (2014, p. 23) questionar:

Ou o Cogito tem valor de fundamento, mas é uma verdade estéril à qual não é possível dar uma sequência sem ruptura da ordem das razões; ou então a ideia de perfeito o fundamenta em sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a auréola de primeiro fundamento.

Embora pareça que Ricoeur queira desconsiderar a questão do cogito, num primeiro momento, critica-se a imediaticidade com que se dá a tomada de consciência de si, enquanto instauradora de verdade, ou seja, toda a crítica gira em torno do subjetivismo moderno. Essa tomada de consciência torna-se perigosa, pois prescinde da relação com a história, o mundo e, ainda mais, com o outro. Assim, contribui Gagnebin (2006, p. 165): “ao reconhecer seus limites, a consciência filosófica não se restringe à autorreflexão solipsista, mas reconhece, com certo alívio e alegria, que existe algo fora dela, e mais, que esse algo é tão fundamental como apaixonante”. Por sua vez, Ricoeur (2014, p. 24) preconiza que:

Para evitar cair no idealismo subjetivista, o “eu penso” deve despojar-se de toda ressonância psicológica e, com mais razão, de toda referência autobiográfica. Deve tornar-se o “eu penso” kantiano, que, conforme diz a Dedução transcendental “deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Disso, a problemática do si resulta, em certo sentido, amplificada, mas à custa da perda de sua relação com a pessoa que se fala, com o eu-tu da interlocução com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade. A exaltação do Cogito deve ter esse preço? A modernidade deve a Descartes pelo menos o fato de ter sido posta diante de uma alternativa tão temível.

Ricoeur entende que o círculo vicioso do cogito não traz resposta à problemática do ser. Por isso, propõe em sua filosofia um desvio dessa abordagem filosófica, cujo intento consiste na exaltação do cogito. Dessa maneira, segundo Piva (1999), todas as questões propostas por Ricoeur acerca do sujeito dizem respeito ao simples fato de entender o sujeito, não enquanto um agente do percurso da trama da existência, mas, antes, como finalidade última. Ainda nas palavras de Piva (1999, p. 209), “[...] a constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis linguística, prática, narrativa e ético-político”. Por isso, torna-se visível a polaridade atenuante da história da filosofia, isto é, a exaltação e o rebaixamento do cogito.

## **2.1 Cogito Rebaixado: uma leitura a partir de Nietzsche**

Na avidez por respostas fundamentais acerca do que é o homem, Nietzsche propõe questionar as razões audaciosas, pelas quais o ser homem conhece e anseia pela verdade, meramente a partir de um instinto. Conforme Machado (1999, p. 36), na esteira de Nietzsche, “o conhecimento foi produzido, foi inventado”, de tal maneira que, se foi inventado, é possível afirmar que está propenso à busca da verdade.

Conforme afirma Nietzsche (2007, p. 30): “num sentido semelhantemente limitado, o homem também quer apenas a verdade”. Se de um lado tiver na história da filosofia quem instaurasse um método de procura pela verdade, por via da razão, por outro, tem-se em Nietzsche alguém que critica esse método, pois, para ele, o papel do filosofar, tomando o sujeito unicamente como fundamento ou como objeto para a ciência, não se sustenta, uma vez que toda essa sua crítica ao método cartesiano, consagrado ao longo do tempo na história da filosofia, gira em torno de silogismos sem conteúdo prévios.

Ainda na concepção de Nietzsche (2007), a premissa maior: o que pensa existe e a menor: eu penso, o que conclui: logo existo, não se sustenta pois não se leva em conta uma prévia desse raciocínio, isto é, o que é de fato pensar e o que vem a ser existir. Tais são realidades que, se tomadas unicamente pelo cogito não se definem, pois o que haveria antes desses atos?

Embora ambos os pensadores, quais sejam, Descartes e Nietzsche, tenham a mesma ligação e com isso o mesmo objetivo (que é a possibilidade de desvendar a verdade, como também em apreender o sujeito, que consiste em entender o que é o conhecimento) Nietzsche entende que a máxima cartesiana não oferece, desse modo, uma certeza imediata à própria consciência. Conforme afirma Onate (2020, p. 29):

A imprecisão conceitual manifestada pelos verbos que formam as extremidades do enunciado cartesiano (cogito e sum), priva-lo-ia do estatuto de 'certeza imediata' e o converteria num vulgar artigo de fé lógico alicerçado unicamente no termo de ligação (ergo). Esta lacuna silogística seria decorrente da vacuidade existencial, ou seja, da impossibilidade do cogito lançar raízes em qualquer esfera de realidade, de existência objetiva, infirmando assim sua precedência na ordem das razões, abalando sua condição de modelo privilegiado segundo o qual se identifica as demais ideias claras e distintas e tornando a ciência nele fundada mero exercício de elucubração intelectual.

Nesse aspecto, tem-se uma diferenciação explícita que pode ser observada acima e que, de forma tão supracitada, fora exposta. A dúvida para Descartes é metodológica e tem como objetivo desvelar ao sujeito a consciência imediata do sentido das coisas de tal maneira que o cogito é que revela à própria consciência, por via do método, as coisas tais como são. Trata-se de uma reflexão entre o pensamento, numa esfera metafísica, e a ordem representativa que identifica o aspecto transcendental. Noutras palavras, consiste num processo entre pensamento e ser em que, conforme Onate (2000), o “eu” se revela indubitavelmente à própria consciência como existente.

Embora Nietzsche tenha um certo assentimento ao pensamento cartesiano, no que diz respeito às atribuições do próprio sujeito, ao reconduzir cada ação de verdade ao aspecto subjetivo, tem-se, por outro lado, uma notável diferenciação. Para o filósofo, a questão não está nas coisas ou como elas se revelam à consciência, isto

é, na díade entre pensamento e ser, mas, antes, está na própria consciência, que se revela ao sujeito como falsa<sup>4</sup>.

Conforme afirma Machado (1999, p. 37), “o intelecto, que é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, tem originariamente por função produzir disfarce, máscara, ilusão, mentira com o objetivo de compensar uma falta com força”.

Sua busca atenuante da verdade está ligada mais a uma vaidade do homem que busca conhecer, por meio de imposição, do que de fato a um anseio profundo de conhecimento. Nesse aspecto, é imprescindível destacar que o caminho de reflexão proposto por Nietzsche não é o do ceticismo, como propusera Descartes para se chegar à certeza, mas, antes, em questionar o processo que dogmatizou a *cogitatio*.

Nietzsche (2007, p. 28) em sua obra da juventude - *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* – destaca que:

Para tanto, o homem consente, à noite e através de toda uma vida ser enganado em sonho, sem que seu sentimento moral jamais tentasse evitar isso: não obstante, deve haver homens que, pela força da vontade, deixaram de roncar. O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! Seria ele sequer capaz, em algum momento, de perceber-se inteiramente, como se estivesse numa iluminada cabine de vidro? Não se lhe emudece a natureza acerca de todas as outras coisas, até mesmo acerca de seu corpo, para bani-lo e trancafia-lo numa consciência orgulhosa e enganadora, ao largo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes consanguíneas e das complexas vibrações das fibras!

É imprescindível destacar que o cogito ferido, segundo a afirmação dos mestres da suspeita: (Freud, Marx e Nietzsche), mesmo diante de um pessimismo, encontra-se ainda assim numa possível saída, pois, para Nietzsche, toda a realidade externa que se tem ao homem, isto é, a linguagem e os costumes, trata-se de uma convenção que fora criada para o melhor estabelecimento das relações em grupos e que por assim é possível de ser interpretada e encontrar a verdade, como destaca Nietzsche (2007, p. 29): “mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se para que o mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça do seu mundo”.

---

<sup>4</sup> É importante ressaltar que a expressão consciência falsa, carregado por suas críticas, não tem como escopo a destruição desse grande primado, mas, antes, em recolocar a sua posição de tornar-se mais consciente quando passada pelo crivo da suspeição e não conforme propusera Descartes, pela dúvida. Trata-se de uma proposta de retomada do ego do ego do cogito, que ao longo da história não fora considerada.

Segundo Meireles (2016), o estabelecimento de paz proposto por Nietzsche permite identificar que o homem, no processo da busca do conhecimento, esqueceu-se de que a verdade, que lhe é tão quista, é apenas uma convenção para a melhor convivência em grupo. Com isso, os homens acabaram dando mais importância aos conceitos que, por vezes, estavam para além da própria linguagem e do costume. Por isso a paz se estabelece.

Nesse aspecto, Nietzsche (2007) define que a linguagem, por ser meramente convencional, não passa de um recurso metafórico de dizer aquilo que em sua essência não corresponde e que, por existir, tem como objetivo promover a paz e evitar o conflito. Para Nietzsche (2007, p. 33): “acreditamos saber algo acerca das coisas, quando falamos das árvores, cores, neves e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais”.

Por sua vez, Moura (2014, p. 26) declara:

[...] foi por essa recusa do vir-a-ser que os homens acreditaram, por tanto tempo, nos conceitos e nomes das coisas como verdades eternas, e pensaram ter efetivamente, na linguagem, o conhecimento do mundo.

Esse artifício do pensador alemão refuta o recurso que, para Descartes, a imediatez que a consciência tinha diante das coisas. Noutras palavras, a verdade imposta que lhe parecia cruel. Esse processo deu à Ricoeur o entendimento de que a via proposta por Nietzsche nada mais se revelaria como que um anticógito, cujo qual elimina o valor da consciência imediata, tornando, assim, problemática, pois, segundo Zuben (2008), é uma realidade que precisa ser decifrada.

Seu caminho de desconstrução ao pensamento de Descartes permite entender que a consciência, que por vezes revelava as coisas claras e distintas, não passa mais que uma mera ilusão. Considerando, desse modo, Descartes como sendo superficial. Como assaz Meireles (2016, p. 28): “Nietzsche é categórico ao recusar todo e qualquer fundo metafísico na caracterização da subjetividade”.

A superficialidade não permite a indiferença para com o mundo. Conforme afirma Nietzsche (2005, p. 59), em sua obra *Além do bem e do mal*, “Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos”. Essa questão superficial não deixa de revelar sua profundidade e sua



fundamentação no que se intentava. No entanto, acreditamos que a crítica de Nietzsche gira em torno da desconsideração para com o instinto, isto é, para com as realidades externas, que se revelam tais como são, mas que não dão ao homem a possibilidade da verdade imediata e absoluta à consciência.

Ainda na defesa de Nietzsche (2005. p. 23), na sua obra póstuma acerca do cogito e de sua não incumbência com algo mais profundo,

sejamos mais cuidadosos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. Cogito é decididamente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós grosseiramente o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno. Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se, 2) e eu creio que sou eu que pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro 'pensa-se' contém ainda uma crença: a saber, que 'pensar' seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um 'isto' deva ser pensado - além disso o ergo sum nada significa! Mas isto é a fé na gramática, já: são aqui instituídas 'coisas' e suas 'atividades' e nós nos afastamos da certeza imediata.

É notório perceber que Nietzsche se depara com um problema que talvez não tenha lhe tornado tão claro e que por isso possa ter interpretado de modo errôneo o pensamento do inaugurador do pensamento moderno<sup>5</sup>, pelo fato de que, ao tomar a máxima oracular *Cogito Ergo sum* de Descartes, o pensador entende que o cogito se define a partir de um silogismo lógico. Todavia, esse silogismo é esclarecido por Descartes como uma propensão intuitiva e que por isso está atrelada às atribuições do espírito e não somente do julgar.

Nietzsche identifica que a máxima ainda assim é precedida por uma questão de vontade, o que nos permite afirmar que todo o embate filosófico entre os dois pensadores gira em torno da dualidade pensamento e conhecimento.

Ora, se de um lado se tem quem afirma que as dimensões conhecidas das matérias, isto é, a res extensa, não são passíveis de uma garantia de conhecimento, mas somente a *res cogitans* (que se trata de um atributo do pensamento puramente lógico), por outro, tem-se em Nietzsche a defesa que o corpo é também responsável direto pelo próprio pensamento, não havendo, dessa maneira, uma separação. Por isso, destaca Nietzsche (2005, p. 23): “por fim, já se deveria saber o que é 'ser', para retirar do cogito um sum, já se deveria igualmente saber o que é saber: - parte-se da crença na Lógica, no ergo sobretudo!”.

---

<sup>5</sup> Isso se explica pois, segundo Onate, não há indícios contundentes de que Nietzsche tivesse um contato direto com as obras do pensador francês (Onate, 2020, p. 24).

Para Nietzsche (2000, p. 72):

a crítica de Nietzsche se baseia, portanto, no fato de que Descartes teria concebido o pensar como uma atividade puramente lógica, isolando os impulsos desse processo e recorrendo, no esclarecimento de sua concepção, a uma certeza imediata.

Segundo Meireles (2016), essa tese se dá pelo fato de que Nietzsche ampara suas críticas em duas realidades que o cogito cartesiano, por vezes, não a distingue o homem e o conhecimento. O que lhe parece é que essas duas instâncias foram tomadas ao longo do pensamento filosófico como que uma realidade, mas que não se encontram. Uma vez que dentro da reflexão de Descartes, no âmbito do corpo, o mesmo parece não encontrar nenhum indício de totalidade, ao passo que somente no espírito é possível identificar uma unidade idêntica a si mesmo em cada homem, isto é, uma realidade universal. Por isso, o questionar de Nietzsche sobre a supremacia do cérebro como o único capaz de produzir pensamento. Conforme Meireles (2016, p. 29), “A consciência ou a racionalidade seriam para o filósofo extemporâneo mais propriamente uma doença e não um traço de exuberância”.

É justamente neste aspecto de unidade no cogito, que é fornecido um fundamento lógico-metafísico, que se preconizam duas realidades inerentes, o entendimento, que se constitui pelo poder finito de conhecer, e a vontade, que se caracteriza pela aptidão de escolha. Nesse contexto, Nietzsche entendeu que não existe uma compreensão una do sujeito, tampouco uma compreensão universal. Por detrás dessas questões, Onate (2020) destaca que o interesse maior de Nietzsche é entender de fato se toda essa questão em torno do cogito se trata de uma ruptura efetiva com a tradição filosófica, ou se reconduz a uma trama metafísica, a qual inverte o *modus operandi* de conhecer pelo saber que pode ser alcançado, numa perspectiva universal.

Segundo Gatto (2020), por Descartes entender que no processo do conhecimento está o entendimento e a vontade, Nietzsche compreende que, por meio da desconstrução da soberba do filósofo francês, está o fato de que existe, assim, uma profunda relação causal entre o pensamento e os seus próprios conteúdos.

Ricoeur, nesse aspecto, defende que, embora Nietzsche se fundamente no caminho de desconstrução do próprio cogito, o pensador conseguiu manter-se originalmente seu propósito, logicamente abordando uma outra realidade que condiz

à antagônica questão filosófica: verdade versus mentira. Noutras palavras, consiste afirmar que, se de um lado estava a questão posta por Descartes acerca da existência, por outro, destaca Ricoeur, que em Nietzsche o foco não está exclusivamente no cogito, marcado, propriamente, em sua capacidade de pensamento, mas, antes, no gênio maligno que é capaz de enganar. Portanto, Ricoeur defende que as grandes questões que se ocupam em torno do cogito nada mais levariam do que um grande buraco onde não se enxerga o fim, pois o sujeito é multiplicidade e que, por esse motivo, essas questões se tornarão recorrentes.

### 3 O ENXERTO DA HERMENÊUTICA NA FENOMENOLOGIA: a via à hermenêutica do si

Após trilhar o caminho de entrave proposto por Ricoeur, de maneira íntegra e corajosa, com o racionalismo exacerbado e o rebaixamento do sujeito de Nietzsche, neste capítulo, é proposto seguir, a partir de agora, com o tema central de sua filosofia: a hermenêutica de si. Conforme destaca Dosse (2017, p. 9), “no entrelaçamento entre pensar o presente e prefigurar o futuro, ele trabalhou para combater o ceticismo e o fatalismo para, a cada vez, fazer prevalecer a responsabilidade humana”. Sua filosofia hermenêutica é motivada em primeira instância enquanto uma problemática filosófica, a partir da compreensão de mau e, conseqüentemente, de vontade, bem como a partir dos conflitos das inúmeras interpretações com que está envolta essa linha de pensamento na história da filosofia. Pois, ainda na concepção de Dosse (2017, p. 316): “o conflito das interpretações revela a pluralidade dos modos de questionamento que induzem argumentações que têm sua legitimidade regional específica”.

A partir dessas questões, Ricoeur começou a elaborar uma hermenêutica que tivesse como escopo uma revalorização dos símbolos e dos mitos para a sociedade, a partir da reflexão, como também do próprio texto. Noutras palavras: uma hermenêutica que transcendesse o velho sonho romântico unificado de interpretações outrora vigentes. Conforme destaca Heleno (s/d, p. 72): “onde há hermenêutica não há apenas *logos* mas também *mito*”. Isso quer dizer que, se a vida se constitui enquanto uma constante hermenêutica, por via da reflexão, ela só se faz a partir dos mitos e símbolos. Isso se dá pelo fato de que a retomada dos símbolos e mitos foi sendo perdida devido à interpretação moderna, que, em seu modo de conceber o mundo, racionalizou-o, tornando, assim, a técnica e a ciência as âncoras da interpretação.

Por sua vez, Ricoeur declarou que “a hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se”. Como já elucidado aqui neste estudo, a filosofia hermenêutica de Ricoeur se torna bastante engendrada, pelo fato de que ela não foi primordialmente sua motivação inicial. Em outras palavras, a motivação primeira de nosso autor é de fato entender a origem do mal.

Foi na busca de respostas para a questão do mal e, conseqüentemente, a vontade que aí se estabelece, que Ricoeur passou por uma reviravolta em seus estudos, identificando nessas questões uma hermenêutica epistemológica a uma fenomenologia hermenêutica. Essa transição hermenêutica se torna, assim, caracterizada por ele como um enxerto fenomenológico, pelo fato de que até então a hermenêutica vigente era destinada à interpretação exegética dos textos sagrados de maneira fixa, na qual a pretensão consiste em estabelecer um parâmetro de significações simbólica da análise do mal. É uma leitura bastante psicologizante do texto, isto é, enquanto um movimento que se dirigia à intenção do próprio autor no texto.

Com a fenomenologia, a busca motriz do sujeito que questiona verge em torno da própria vida, com a questão contumaz da própria hermenêutica. Conforme explica Dosse (2017, p. 70): “a travessia dos mitos remete a um inacabado, a uma impossível sistemática, na medida em que a busca das origens resulta indefinida e sempre se cruza com o já visto”. Esse já visto é o ser-ai que a fenomenologia busca identificar.

Seguindo os mesmos passos do capítulo anterior (que consiste numa contextualização sumária do pensador moderno e extra-moderno), neste capítulo, procura-se, também, contextualizar a hermenêutica, uma vez que Paul Ricoeur apoiou-se, sumariamente, no conceito fenomenológico<sup>6</sup> de via curta<sup>7</sup>, extraindo daí uma nova compreensão hermenêutica de via longa<sup>8</sup>. Para Ricoeur (s/d, p. 5) “O meu propósito é explorar aqui as vias abertas à filosofia contemporânea por aquilo a que se poderá chamar o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico”.

Conforme Dosse (2017, p. 312), na filosofia de Ricoeur, a fenomenologia não se constitui sem o amparo da hermenêutica<sup>9</sup>, o que vale ressaltar, alhures, que

---

<sup>6</sup> “Enquanto nos anos sessenta os estruturalistas consideram que a fenomenologia é um programa ultrapassado que não soube levar em consideração a primazia da linguagem, Ricoeur pleiteia por uma fenomenologia hermenêutica que reconhece o caráter primeiro da linguagem, ao mesmo tempo que preserva a intuição fenomenológica” (Dosse, 2017, p. 312)

<sup>7</sup> Trata-se de uma leitura ontológica de Heidegger herdada por Gadamer, cuja qual prescinde das exigências exegéticas do texto em vista de uma compreensão finita do ser humano.

<sup>8</sup> É importante ressaltar que embora lendo a obra de Heidegger e entendendo aí que há uma compreensão determinante do ser, isto é, em vista de uma ontologia, isto é, a via curta, o conceito cunhado por Ricoeur de via longa é inspirado a partir de Marcel. Cf. Marcondes Cesar, C. A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur. In: a vida longa da compreensão em Paul Ricoeur. (p. 10).

<sup>9</sup> É preciso destacar que, embora o aspecto fenomenológico, marcado pelo conceito de fenomenologia do espírito, tenha surgido com Hegel, a partir de uma compreensão absoluta do fenômeno, a fenomenologia, enquanto investigação transcendental do absoluto, não prescinde, dessa maneira do caminho paciente que o espírito precisa percorrer na história. Conforme destaca Dartigues (2008, p. 2): “não se trata, pois, para Hegel, de construir uma filosofia na qual a verdade do absoluto se enunciar

Ricoeur não expõe diretamente suas ideias sem antes dialogar com diversos autores e, conseqüentemente, inferir alguma contribuição no pensamento que, por vezes, não fora percebido. Tal afirmação se faz realidade, uma vez que permite ao sujeito ir sempre galgando o seu pensamento. Conforme destaca Correia (2020, p. 26), o pensamento de Ricoeur, “[...] não é de criar teorias arbitrariamente, mas de partir do que existe e, em movimento espiral, crescer na compreensão das questões abordadas”.

É notória a contribuição de outros pensadores, uma vez que Ricoeur se apropria de pensamentos filosóficos já estabelecidos em uma relação de aproximação e distanciamento, inferindo, assim, seu próprio modo de pensar<sup>10</sup>. É válido ressaltar essa busca por outros pensadores, pois o projeto hermenêutico de Ricoeur não se trata, em primeira instância, de um problema motriz de sua trajetória pela compreensão do ser.

Segundo De Sousa (2019), a problemática de Ricoeur acerca da hermenêutica adveio no momento em que ele tem de buscar nos mitos, símbolos, respostas para questões filosóficas. Trata-se, dessa maneira, de um recurso de retomada à temas por muito tempo controversos. Por esse motivo, conforme Dosse (2017, p. 73), “essa entrada em cena da hermenêutica se reforça pela reafirmação de sua pertinência à tradição da filosofia reflexiva [...]”.

Nesse sentido, dentre um dos diversos autores com que Ricoeur dialoga, conforme Heleno (s/d, p. 181): “todavia, no pensamento dialógico que define o pensamento ricoeuriano, responde-se a Husserl através de Heidegger e de Gadamer [...]”, na assimilação da obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger<sup>11</sup> (1889-1976), refletindo acerca do que Ricoeur denomina como via curta, com a obra *Tempo e narrativa*, o filósofo francês propõe a mútua distinção entre ser do Dasein, numa comum conclusão, o tempo, isto é, ser-no-mundo. Segundo Andrade (s/d, p. 26), a

---

fora ou à parte da experiência humana, mas de mostrar como o absoluto está presente em cada momento dessa experiência, seja ela religiosa, estética, jurídica, política ou prática”.

<sup>10</sup> É importante ressaltar esse movimento de Ricoeur, pois isso também se caracterizará como compreensão da própria hermenêutica. Do qual consiste em uma pertença, cujo enraizamento se encontra em Gadamer, mas, também, a um certo distanciamento por via de uma crítica, segundo os critérios Kantianos. Segundo Dosse (2017, p. 317): “disso resulta uma relação totalmente diferente entre filosofia e ciências humanas”.

<sup>11</sup> É oportuno destacar que a finalidade primeira dessa obra consiste em mostrar como o problema do mundo fora esquecido por Descartes e conseqüentemente pela tradição filosófica.

temporalidade é, dessa maneira, o modo como o Dasein habita o mundo, entretanto, nesse habitar, o que determina a essência do tempo<sup>12</sup>?

Ricoeur utiliza-se, assim, a partir de uma fenomenologia, a hermenêutica como resposta, haja vista que o tempo se tornou, desse modo, não só um período propício para o esquecimento dos símbolos e mitos, mas também é oportuno para a retomada do significado desses elementos ao próprio tempo.

Neste estudo, ressalta-se que não se trata de compreender a temporalidade nos liames da essência, mas antes, enquanto labor, via longa do caminho dentro de uma compreensão temporal, isto é, enquanto período de retomada, pertença, conforme acentua Heleno (s/d, p. 340):

[...] a resposta de Ricoeur assenta na identidade narrativa, de um indivíduo ou de uma comunidade, isto é, o 'rebento' saído da união da história com a ficção é uma tentativa de responder a aporia da ocultação mútua do tempo.

Isso contribuiu para que Ricoeur compreendesse que todo o esforço fenomenológico de Heidegger estava empreendido num único objetivo, a ontologia da compreensão, que tinha como objetivo o seu fim em si mesmo, isto é, a vida fática, o que traz com consequência o tributo de via curta.

A esse respeito, Ricoeur (s/d, p. 8) assevera:

Chamo "via curta" a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de método, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, já não como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender. O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o Dasein, que existe ao compreender.

O uso da filosofia hermenêutica como meio de compreensão do sujeito nesse árduo labor ao longo da história da filosofia fora furtado de si própria, pois, conforme

---

<sup>12</sup> Essa questão é pertinente ser acenada, pelo fato de que a compreensão do tempo em Martin Heidegger se dá por meio de uma herança fenomenológica inaugurada por Husserl. Cujas compreensão gira em torno da consciência como pura subjetividade transcendental. Por outro lado, Heidegger vê nesse campo a historicidade e a temporalidade do ser no mundo que se revela ao homem falível, e que escapa às categorias conceitualizantes.

Ricoeur (s/d), a filosofia se tornou interpretação das interpretações. Assim, surge uma conexão ao conceito de ação, bem como também está intimamente ligado ao campo lexical das palavras, o texto.

A hermenêutica está intimamente ligada à arte da compreensão do texto, colocando-se, assim, conforme Ricoeur (s/d), nos limites de uma exegese, que propunha compreender o texto a partir de sua própria intenção. Conforme destaca: “a exegese refaz o trajeto inverso desta objetivação das forças da vida nas conexões psíquicas, depois nos encadeamentos históricos” (Ricoeur, s/d, p. 13).

Ainda seguindo o pensamento de Ricoeur (s/d, p. 18), “toda a interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete”. O ponto de partida, para Ricoeur foi sempre o sujeito com suas capacidades<sup>13</sup> e falibilidades no seu próprio tempo, o que em sua filosofia diz respeito ao conceito fenomenológico de *homo capax*<sup>14</sup>. Noutras palavras, é o homem capaz que se manifesta no tempo com suas próprias ações e modo de conceber o mundo e o texto a partir de sua própria realidade. Dessa maneira, a interpretação do próprio texto diz respeito à lente com que o leitor tem à sua frente, não mais a uma retomada da intenção do próprio autor.

Conforme destaca Dosse (2017, p. 9): “[...] para afirmar que a pessoa não é uma coisa e que antes convém pensar sobre o agir humano em suas potencialidades que se recriar um horizonte de expectativa”.

Corroborando com Andrade (2014, p. 42), a “hermenêutico deve designar aqui justamente o encontro entre o conjunto dos múltiplos efeitos de sentido ofertados à leitura e o conjunto das expectativas postas no ato da leitura pelo texto”. Esse homem capaz é, portanto, essa pré-disposição à busca do sentido por meio da reflexão, o que desembocará numa compreensão e conseqüentemente numa hermenêutica, isto é, a aplicabilidade à vida prática.

---

<sup>13</sup> Conforme Correia (2020) a noção hermenêutica de Ricoeur acerca da capacidade se detêm ao aspecto do querer, falar, pensar, agir, narrar, responsabilizar-se etc. No que diz respeito ao conceito de falibilidade encontram-se as suas mazelas, a culpa, a inclinação para o mal (p. 26).

<sup>14</sup> “Na realidade, caberia questionar se a antropologia do homem capaz de Ricoeur, que na década de 1960 começava a delinear-se como “hermenêutica do eu sou”, também não sofre deste lugar indefinido, uma vez que a identidade narrada tem de ser sempre recontada, estando exposta à permanente ipseidade do sentido” (Do Nascimento, 2014, p. 140). Aqui coadunamos com a reflexão do autor, já que se trata de um esforço do próprio sujeito em redescobrir o sentido da vida, o que nos leva a inferir e identificar o esforço hermenêutico dentro de uma compreensão fenomenológica.



Assim como a filosofia se destaca de maneira gradual, pode-se destacar, conforme Do Nascimento (2014), que a filosofia hermenêutica para Ricoeur possui três diferenciações, a saber:

1) a hermenêutica identificada com a arte de decifrar os sentidos indiretos, ou ainda, sentidos múltiplos ou expressões de duplo sentido; 2) a hermenêutica relacionada ao problema geral da linguagem escrita e dos textos; 3) a hermenêutica como modo de interpretação das capacidades humanas de agir, isto é, hermenêutica do si (Do Nascimento, 2014, p. 135).

Assim, este estudo lança um olhar sobre o que se consiste no ponto três, o qual apresenta a hermenêutica do si. Embora as três estejam inerentemente interligadas, a hermenêutica apresentada no terceiro ponto tem como objetivo central trazer à tona o que, ao longo da Tradição filosófica, fora esquecida, uma vez que a reflexão de si mesma foi marcada numa dialética com a plurivocidade do texto e dos símbolos. Evidencia-se, assim, o esclarecimento dos conceitos que se tornam abertos à própria arte da existência enquanto fenômeno.

Segundo Do Nascimento (2014), mais que conhecer o que determinada expressão significa, a arte da compreensão para Ricoeur verge em torno do sentido que tais expressões firmam à vida humana, conforme Ricoeur (s/d, p. 18) destaca, “[...] é a reflexão, isto é, o vínculo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É neste si que temos possibilidade de reconhecer um existente”.

A essa altura, é importante ressaltar com Moratalla (2018) que a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica são três formas com que Ricoeur fez filosofia e que, por isso, essas três dimensões próprias da filosofia estão intimamente ligadas.

Embora se presuma, de maneira peremptória, acerca dessa filosofia reflexiva proposta por Ricoeur, é importante destacar que ele não diz, portanto, respeito a uma nova elaboração da consciência aos modos Kantiano, mas, antes, trata-se de uma constante apropriação do existir.

Como quer Dosse (2017, p. 318), “a posição do ego só pode ser recuperada através de seus atos, não podendo se reduzir a uma simples transparência psicológica”. Já segundo o pensamento de Andrade (2014), seguindo o mesmo pensamento de Ricoeur, a consciência, desde Descartes, é entendida como uma realidade fechada em si mesma, a partir de um ponto absoluto: o ego do cogito, o que

para Ricoeur (s/d, p. 19) diz respeito que “uma filosofia da reflexão deve ser completamente o contrário de uma filosofia da consciência.”.

Nesse aspecto, a reflexão do si é de fato gastar tempo com a interpretação do que, por vezes, não se permite compreender no campo lexical dos textos e das realidades vividas pelo próprio sujeito enquanto agente. Trata-se de um árduo labor da própria existência, cuja pretensão primordial não consiste numa busca incessante da verdade. Noutras palavras, é uma dialética interpretativa com atribuições práticas, mediada pela própria história.

Conforme Ricoeur (s/d, p. 18), “toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro”. Trata-se, portanto, de um processo audaz, questionador, o qual não se satisfaz com a consciência imediata de si, mas, antes, revela-se rebelde diante de uma pretensão fundamental, e mostra-se, assim, como uma constante tarefa de descoberta.

É nesse sentido que se encontra o “si” por detrás do texto e da ação. É muito mais do que compreender o texto, as palavras, numa pretensão unicamente epistemológica ou psicológica. A arte da hermenêutica consiste na atribuição do texto e dos símbolos à própria existência. Toca-se, dessa maneira, de um constante ato de resgate da compreensão simbólica que se tornou esquecida.

Assim, é por meio do texto que o sujeito se atualiza e resgata aquilo que fora perdido. Como corrobora Piva (1999, p. 209): “a constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: linguística, prática, narrativa e ético-político”.

Segundo Dosse (2017, p. 312), Ricoeur não parte de um alargamento do cogito, sendo essa uma proposta da hermenêutica alemã, a qual consiste numa pretensa busca pela verdade, mas, antes, empreende seus estudos num constante desvio, aprofundamento, para assim apreender de volta o que fora perdido: o constante resgate ao sujeito filosófico.

Esse sujeito filosófico é o mesmo que fora furtado pela pretensa posição do cogito, aquele que questiona pelo si e não pelo eu, o que se permite conhecer aquilo que se considera fundamentalmente existente e não apenas ser pensante. A esse respeito, Ricoeur (s/d, p. 13) declara: “Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o Cogito: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir”. Por conseguinte, o

mesmo filósofo ainda afirma que “em lugar de lamentar as grandes sínteses do passado, devemos talvez lançar-nos agora na diversidade” (Ricoeur, 1976, p. 4).

Evidentemente a inversão referencial do objeto de pesquisa, do eu pelo si, ou ainda, de uma epistemologia a uma ontologia, não é tão natural de ser assimilada. A filosofia do desvio, nesse aspecto, torna-se imbuída de uma crise, pois, à medida que se questiona pelo sentido orientador da vida, a tarefa do sujeito questionador se torna bastante árdua. Trata-se, então, de uma via longa, pesada, da própria existência, na qual característica revela a todo instante o desejo de ser numa notável reconquista de sentidos, dando origem à hermenêutica do conflito. A esse respeito, Ricoeur (1976, p. 5) afirma: “o esforço a fazer será extremamente custoso; não se trata mais de uma repetição, mas verdadeiramente de reinvenção. É o que eu chamo de hermenêutica”.

Segundo De Sousa (2020, p. 22), seguindo o pensamento de Ricoeur, essa crise da modernidade não é tanto uma espécie de doença, mas, antes, é uma realidade que precisa ser superada e, ainda, recriada. Antes do estudo de De Sousa (2020), Carvalho (2006, p. 31) destaca que “o sujeito abre sua imaginação operante e transforma a existência metafórica como permanente recriação do real”<sup>15</sup>. Trata-se de um esforço de superação à manifestação unicamente no ética-reflexiva, que ao longo da história da filosofia fora determinante.

Nesse aspecto, é importante ressaltar que toda essa proposta de Ricoeur para com a hermenêutica crítica se apresenta como um combate ao romanticismo com que se tem para com essa linha de estudos, e que por isso está intimamente ligada a dimensões futuras, não apenas no ato interpretativo em si, mas também tem sua centralidade no conflito de todas as hermenêuticas, a saber: o cogito.

Tal compreensão é questionada por Ricoeur à medida em que se indaga no texto pela mente do autor. Como também é uma proposta de abandono a uma compreensão imperiosa unicamente da realidade fundamentalmente ontológica. O combate veemente a essa interpretação se dá por primeiro, a Gadamer, que propõe com seus escritos intitulados como Verdade e método um real caráter ontológico, cuja reflexão entende que a interpretação é uma realidade inerente ao próprio ser.

---

<sup>15</sup> Trata-se, aqui, da diferenciação proposta por Ricoeur acerca do mundo do texto ao mundo real. O primeiro tem como característica a possibilidade do vir-a-ser enquanto recriação, já o segundo diz respeito ao ser-dado do próprio mundo.

Por sua vez, Ricoeur apresenta à essa leitura Gadameriana um real afastamento do método em vista de uma possível compreensão ontológica. Compreende-se, dessa maneira, que a hermenêutica se trata apenas de um dos modos como se apreende o sujeito. Por esse motivo, ela não pode atrever-se a questioná-lo partindo de uma ontologia, mas, antes, de uma epistemologia.

Conforme destaca Desroches (2002, p, 13), “Se a ideia de totalidade vai ser abandonada por um pensamento hermenêutica consequente, a necessidade de objetivar o conhecimento de si foi conservada por Ricoeur”. Trata-se de um caminho. Ricoeur (s/d, p. 21) destaca: “uma ontologia unificada é tão inacessível ao nosso método como uma ontologia separada; é de cada vez que cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método”.

Segundo Dosse (2017, p.314): “Ricoeur se situa resolutamente do lado da conjunção entre verdade e método, da mesma maneira que recusa a disjunção entre o explicar e o compreender”. O que vale inferir que para Ricoeur, ou existe de fato a verdade ou o método.

Essa realidade crítica de Ricoeur acerca dos métodos está intrinsecamente ligada à pergunta motriz do seu empenho em entender o sujeito num caráter ontológico: o que é o homem? Ou ainda, quem sou eu? O método, nesse aspecto, não permite entender de fato as realidades constituintes do próprio sujeito quando parte dele mesmo, enquanto uma compreensão dada, isto é, ontológica. Seu empenho, dessa maneira, está no fato de que, por detrás desse questionamento, existe uma força que se torna inacessível à compreensão do ser humano, como também um certo estruturalismo que Ricoeur tenta responder.

Ricoeur se interessa, assim, por vários saberes que permitem responder à pergunta motriz de seu empenho filosófico. Por isso, a mediação das várias ciências não podem estar condicionadas a um único método colocado pelas ciências humanas. Se por um lado, em Gadamer, o método é parte essencial da hermenêutica, por outro, em Ricoeur, a hermenêutica é um dos inúmeros modos de compreender o sujeito. Assim, o filósofo declara: “[...] dar um método à compreensão, é, além disso, permanecer nos pressupostos do conhecimento objetivo e nos preconceitos da teoria kantiana do conhecimento” (Ricoeur, s/d, p. 9).

Essas realidades hermenêuticas com as quais dialoga Ricoeur são estabelecidas em dois pontos cruciais em sua reflexão. De um lado, entende-se essa abordagem numa linha ontológica geral, a qual questiona se a hermenêutica está

intimamente ligada à uma ontologia. Por outro lado, essa questão ontológica torna-se fundante na arte da interpretação textual. Nesta esteira, Ricoeur (2014) indagou pela ontologia, o qual buscou saber a respeito do modo de ser do si-mesmo, investigando se se trata de ente ou entidade.

### 3.1 Ontologia da Compreensão

Como já exposto acima, a arte da compreensão está ligada intimamente a uma ontologia a partir de uma fenomenologia. Nesse contexto, busca-se entender como a ontologia está imbricada na existência humana, de tal sorte que, para Heidegger, hermenêutica e ontologia se tornam correlatas. Para Ricoeur (s/d, p. 11), “tal é a revolução que introduz uma ontologia da compreensão; o compreender torna-se um aspecto do “projecto” do Dasein e da sua “abertura ao ser”. Por sua vez, Andrade (2014, p. 37) afirma que “a compreensão, com efeito, tem sido considerada a categoria fundamental da hermenêutica contemporânea”.

A partir de Heidegger, essa questão fora introduzida de maneira bastante enfática, pois se entendia que o Dasein, na sua maneira de habitar o mundo, é, por excelência, fenomenológico e que, por esse motivo, todo o seu empenho de habitar, desvelar o mundo, direciona-se para um único objetivo, isto é, para a morte, para o fim em si mesmo<sup>16</sup>, para a vida fática.

O empreendimento de Heidegger para com a hermenêutica se dá pela superação da dualidade proposta por Dilthey entre ciências humanas e ciências da natureza. É por essa razão que toda a sua ontologia verge em torno de uma compreensão que seja temporal, intencional e histórica. Heleno (s/d, p. 329) afirma que “Como sabemos, é Heidegger que tem o mérito de desenvolver uma ontologia fundamental, mesmo que nos últimos textos do filósofo alemão se parta da questão do ser e não do Dasein”. A esse respeito, Ricoeur (1990, p. p. 30), acerca do Dasein,

---

<sup>16</sup> Trata-se do modo de entender a facticidade, cuja definição diz: “Facticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-ai ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-ai em cada ocasião (fenômeno da ‘ocasionalidade’; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-ai-junto-a, ser-ai), na medida em que é ‘ai’ em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. Ser-ai no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-ai está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o ‘ai’ possível em cada ocasião. Ser-transitivo: ser a vida fática! O ser mesmo nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o ser de si mesmo lhe importa” (HEIDEGGER, 2012, p. 16).

declara: “Dasein designa o lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação”.

A fenomenologia está não somente na esfera do habitar o mundo, a partir dos entes particulares que Heidegger colocou o sujeito questionador, mas sobretudo, intimamente ligada à esfera transcendental, ontológica, cuja realidade permite ao ser que se apresente enquanto ente. Nessa esteira, busca-se de maneira atenuante uma ontologia do ser dos entes pelo próprio ato da mundanidade do mundo. Heidegger em sua crítica à Husserl, no que diz respeito ao termo Husserliano de Intuição como desdobramento da Hermenêutica, utiliza de dois conceitos chaves para a compreensão do Dasein e para melhor empreendimento da sua filosofia, a saber: o primeiro diz respeito ao conceito de significação (vivência da própria vida), depois a privação da vida (teórica). Se de um lado tem-se a vida enquanto algo revelado, ou seja, enquanto vivência do mundar, por outro tem-se a objetivação, realidade predominante no pensamento filosófico. Entretanto, todo esse empreendimento é regido pela intencionalidade para a compreensão. Conforme Coelho (2014, p. 41): “[...] permite que todo ser se apresente à descrição como fenômeno, como aparecer, logo, como significação a explicitar”.

Ricoeur (s/d, p. 12) afirma:

[...] esta hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los; tanto mais quer Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o conhecimento histórico a compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais da sua derivação? Isto implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem.

Essa proposta hermenêutica de Heidegger em compreender o ser para a morte, por via da mundanidade (tornando-o pertencente ao próprio tempo, isto é, reconquistando-o enquanto sujeito objetivante, e ainda, enquanto uma existência ôntica do Dasein) levou Ricoeur (1990, p.32) a inferir que: “O que se deve precisamente reconquistar, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de habitante desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão, interpretação”.

Compreender é, de fato, conhecer-se diante do texto e de tudo aquilo que a vida, por si mesma, apresenta pelos símbolos e signos. Por meio do texto, o sujeito abre-se a si mesmo ao outro e permite questionar-se pelo próprio ato de reflexão que já lhe é inerente acerca de sua própria existência.

Não se permite, dessa forma, a imediatez do dado questionado pressupondo dessa maneira um “eu”. Antes, porém, o sujeito se objetiva à medida em que se deixa interpelar pelos signos, símbolos e textos, noutras palavras, pelo mundo que habita. A arte de refletir e interpretar se abre à universalidade da própria compreensão, sendo muito mais que limitar-se à linguagem-escrita, configurando-se o “poder-ser” (Ricoeur (1990, p. 32).

Trata-se, sobremaneira, de debruçar-se diante da linguagem afim de tramitar de uma via curta caracterizada por uma ontologia imediata, embora não objetivante, à via longa, enquanto uma promessa a ser alcançada. Isso implica sair de uma analítica do Dasein a uma análise minuciosa dos textos, dos símbolos e de tudo o que contém no mundo.

Contudo, isso precisa ser bem esclarecido, uma vez que a empresa de Heidegger entende que, diante do mundo posto, a tarefa dialética do homem com o mundo se constitui na vivência do homem com as coisas, isto é, uma intuição-hermenêutica e que dessa maneira se apresenta como uma ontologia, embora Ricoeur também concorde com o projetar heideggeriano. Como quer Ricoeur (s/d, p. 9) “o que é preciso considerar em toda a sua radicalidade, é a inversão da própria questão, a inversão que, em vez duma epistemologia da interpretação estabelece uma ontologia da interpretação”.

Essa questão é posta, sobretudo, frente ao conceito de via curta, cunhado por si, após ler e interpretar a obra de Heidegger, que tem como escopo central a ontologia, a qual revela as coisas conforme a própria compreensão do ser. Tal pensamento está intimamente ligado à crítica diltheyniana, que entendia que a interpretação estava ligada ao problema do outro, num psiquismo, afirmando que era tarefa proeminente do exegeta entender o que o autor quis revelar com o texto.

Embora Ricoeur não prescinda da dimensão ontológica do ser, haja vista que é justamente sobre o homem que se propõe a investigar, Ricoeur (1990, p. 31) entende que “os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo, e não da relação com outrem”.

Ainda a esse respeito, Ricoeur (s/d, p. 12) declara que “Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão”. A reflexão reconduz o sujeito que questiona ao conhecimento de si próprio, como também o ser que se revela ao texto e não propriamente como compreensão do modo de ser no mundo, enquanto que um desdobramento do Dasein. Conforme afirma Ricoeur (1990, p. 31-33), “o desafio da filosofia hermenêutica consistirá, pois, na “explicitação desse ente relativamente à sua constituição de ser [...] antes da exegese do texto, aparece a exegese das coisas”.

Se de um lado se tem a crítica ao fundamento último de Descartes por via do cogito como base do próprio sujeito, por outro, Ricoeur também critica a pretensa ilusão de cunhar o eu transcendental como origem do desvelar o próprio mundo enquanto detentora de origem de sentido e conhecimento do próprio ser apenas no próprio ato de uma leitura ou até mesmo interpretação de algum símbolo ou mito. Assim, pode-se afirmar que todo o projeto filosófico de Heidegger está em analisar a fenomenologia enquanto uma possibilidade da vida fáctica, circunstancial. Isso se dá de maneira mais pontual ao círculo hermenêutica que a busca pelo conhecimento estabelece.

Para Ricoeur (1990, p. 34):

se a Analítica do Dasein, porém, não visa expressamente aos problemas de exegese, em compensação, confere um sentido àquilo que pode parecer um fracasso no plano epistemológico, vinculando esse fracasso aparente a uma estrutura ontológica insuperável.

O ato reflexivo, nesse aspecto, é logicamente a manifestação do próprio ser num constante ato de compreender-se, antes, enquanto existente. Conforme Heleno (s/d, p. 184), “ao ser uma reflexão sobre o sujeito e o sentido, a filosofia ricoeuriana é fenomenológica”. Trata-se, nesse sentido, de uma atitude de apropriação do próprio ser, um constante esforço a ser alcançado, conforme destaca Ricoeur (s/d), e trata-se de um ser que está posto no próprio ser antes mesmo de se pôr e de se possuir, pois é ele um constante ser interpretativo.

Por sua vez, Silva (2012, p. 168) declara que “[...] não é possível ao sujeito dar conta de seu próprio ser valendo-se unicamente da esfera noética- reflexiva”. É antes preciso que ele se esforce no ato de refletir para compreender-se e refletir sobre si mesmo. Para Ricoeur (1990, p. 32) “Não é de se estranhar, pois, que não seja por



uma reflexão sobre o ser-com, mas sobre o ser-em, que possa começar a ontologia da compreensão”.

Não há como fazer uma reflexão em detrimento da compreensão sem antes haver uma apropriação de si e, conseqüentemente, perdas de realidades objetivas que até então faziam sentido. Dessa maneira, descaracteriza o esforço fenomenológico, puramente transcendental de busca pelo próprio ser e que por vezes cunha formulações pré-estabelecidas no texto. Segundo Ricoeur (s/d, p. 22) “A filosofia reflexiva deve integrar esta descoberta na sua própria tarefa; é preciso perder o *moi* (eu) para encontrar o *je* (si)”. Ainda para Ricoeur (s/d, p. 19), “a reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo”.

Essa busca atenuante de compreensão do que é o sujeito sempre será permeada, para Ricoeur, por uma ontologia militante, haja vista que em cada vez que se propõe a compreender a hermenêutica enquanto detentora de uma ontologia, o sujeito descobrirá um novo ponto da existência que o fará redescobrir novos aspectos de sua existência. Ricoeur (s/d, p. 20) declara em suas palavras: “Ora, sabemos-lo desde Schleiermacher, há hermenêutica onde houve primeiramente má interpretação”. É nesse sentido que Ricoeur elabora o conceito de atestação - trata-se do esforço constante por existir - conforme acentua Silva (2012).

Segundo Gomes (2018), a hermenêutica de Ricoeur, enquanto uma construção de uma nova antropologia e, conseqüentemente, de uma ontologia da compreensão, tem como objetivo central a recriação em ato da pluralidade de sentidos. A importância dos sentidos na vida do sujeito foi sendo deixada de lado em detrimento da objetividade dos objetos e dos textos.

Conforme Do Nascimento (2014), a objetividade dos objetos e também do próprio texto é capaz de no percurso levar o sujeito à pergunta motriz de um empenho filosófico: quem sou eu que, diante dos objetos e dos textos, pergunta? Tal questionamento gerará nele uma confusão acerca de quem ele realmente seja. Nesse contexto, “é justamente este esquecimento do ser no cogito, na consciência, que Ricoeur procura trazer à luz por meio da hermenêutica entendida como problema geral da linguagem escrita e dos textos” (Do Nascimento, 2014, p. 138).

Por esse motivo, dentro dessa gama de percurso do conhecimento epistemológico, como também ontológico, o esquecimento da máxima eu sou, cunhado sobretudo pelo cartesianismo, torna-se essencial na reflexão do próprio

sujeito. Isso se dá pelo fato de que a ideia de consciência manifestada nessa máxima inibe a compreensão de desejo. Dessa maneira, o desejo se revela parte essencial à própria existência e, conseqüentemente, conduz o sujeito a um esforço de se compreender e compreender o outro. Tudo leva a inferir que, se não houver, desse modo, um abandono à essa consciência que já se apresenta dada, o ser humano jamais terá o eixo central de sua existência manifestada pelo esforço de procurar compreender.

Conforme corrobora Ricoeur (s/d, p. 20).

A justificação da hermenêutica apenas pode ser radical se se procura na própria natureza do pensamento reflexivo o princípio de uma lógica do duplo sentido. Esta lógica já não é então uma lógica formal, mas uma lógica transcendental. Ela estabelece-se ao nível das condições de possibilidade, não das condições da objectividade duma natureza, mas das condições da apropriação do nosso desejo de; é neste sentido que a lógica do duplo sentido, própria da hermenêutica, pode ser chamada transcendental.

Nesse aspecto, destaca-se uma diferenciação eminentemente importante na hermenêutica ricoeuriana. Se de um lado se tem o desejo enquanto uma atribuição inerente ao sujeito que deseja conhecer, o que Ricoeur compreende como uma arqueologia, por outro, tem-se uma teleologia, que segundo Hegel, está cunhada para fora do sujeito, antecedendo-o na busca por sentido. Assim, Ricoeur, utiliza dessas duas diferenciações para estabelecer a compreensão hermenêutica.

Valendo-se dessas duas definições, o sujeito sempre se encontra como aquele que deseja conhecer, mas, também se coloca para fora nessa atenuante busca, num caráter transcendental. A esse respeito, Ricoeur (s/d, p. 24) ressalta:

É por isso que a filosofia permanece uma hermenêutica, isto é uma leitura do sentido escondido no texto do sentido aparente. É a tarefa desta hermenêutica mostrar que a existência só se oferece á palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz no mundo da cultura; a existência apenas se toma um si — humano e adulto — apropriando-se deste sentido que reside inicialmente “fora”, nas obras, instituições, monumentos de cultura onde a vida do espírito está objectivada (Ricoeur, s/d, p. 24).

Existe, dessa maneira, inúmeras atribuições à hermenêutica, não sendo ela interpretada de um único modo, cujo intento consiste na absolvição de um caráter ontológico, gerando, assim, um conflito de interpretação, conforme destaca Ricoeur,

(s/d, p. 24): “assim, as hermenêuticas mais opostas apontam, cada uma a seu modo, em direcção das raízes ontológicas da compreensão. Cada uma a seu modo diz a dependência do si à existência”.

A ontologia, assim, permanece presa a uma interpretação, não sendo, conforme definia Heidegger, o qual entendia que buscar pelo sentido do ser se trata de uma tarefa tanto quanto obsoleta. Para o pensador, a grande tarefa do filósofo não está mais em questionar pelo sentido do ser, mas, antes, pelo ser que se revela no ente e cujo qual expressa o ser que o questiona. Noutras palavras, o percurso proposto por Heidegger consiste em identificar o Dasein que está no mundo como aquele que se compreende como ser aí no mundo, diferentemente dos entes que já possuem um mundo.

Essa questão é de fundamental importância, pois, segundo Heleno, o projeto hermenêutico de Heidegger, no que diz respeito à compreensão, não pode ser entendido sem o Dasein. Isso consiste em dizer que a compreensão é, por excelência, o modo de ser privilegiado do próprio Dasein. Por esse motivo, a hermenêutica entra num constante círculo em que a interpretação carece, nesse aspecto, de prévias para ser compreendidas. Nesse sentido, Heleno (s/d, p. 359) declara: “Ora, só a partir da exegese (*Interpretation*) se pode compreender a situação hermenêutica em que o Dasein se encontra”.

## 4 A IDENTIDADE DO SUJEITO

Ao longo de toda a tradição filosófica, a questão sobre a identidade do sujeito sempre fora uma realidade propulsora de grandes reflexões. Afinal, o que (quem) é o homem? Como ele se entende no espaço que auto compreende mundo? O que é o mundo se não a sua história? Sua identidade pessoal se configura à narrativa? Essas e outras perguntas nortearam inúmeros pensadores, que inseridos num contexto plural, foram capazes de definir o sujeito dentro dessa conjuntura temporal e que se compreende mundo.

Nesse caminho de busca por respostas, a história da filosofia se viu posta entre várias realidades exponentes. No entanto, duas delas ganharam forças nos últimos séculos como alavancagem do pensamento filosófico, as quais merecem ser destacadas, a saber: o racionalismo e a fenomenologia. Evidentemente, nessa seara, as questões foram sendo tratadas a partir das realidades antagônicas, conforme uma necessidade do espírito humano próprio de cada tempo. A título de exemplo, Correia (2020, p. 73) propõe: “o existencialismo contra o racionalismo; a linguagem contra a ação; a filosofia analítica contra a hermenêutica; a hermenêutica contra a fenomenologia”.

É mister discordar de pensamentos que precedem o filósofo, uma vez que essa é a tarefa principal da filosofia, bem como uma realidade inerente ao espírito que se abre à compreensão do sujeito e que se propõe a, antes de tudo, compreendê-lo. No entanto, a árdua tarefa intelectual se firma na absorção de realidades pertinentes de um tempo frente a compreensões possíveis e que se revelam por vezes divergentes para outro tempo.

Conforme Andrade (2014, p. 63): “esta tensão ocorre num limiar de uma tomada de atitude em face do passado, que é uma forma de responder a uma necessidade de ação”. É nesse entremeio que Ricoeur se coloca, uma vez que, diante de polaridades conceituais, ele se destaca como aquele que entre os extremos abstrai realidades pertinentes para sua própria filosofia, identificando, assim, a questão do sujeito que se compreende na sua vinculação ética, ou seja, na história, e que se coloca como aquele que no fundo quer se compreender.

Situado nesse emaranhado de posições absolutas, Ricoeur procura uma alternativa que seja capaz de garantir uma identidade ao sujeito e consequentemente assegurar-lhe um sentido de existência, como mesmo destaca: “[...] com efeito, ousar

acreditar que o meu estilo característico de mediação incompleta, entre posições rivais, é a expressão de um constrangimento, resultante da própria história desta problemática filosófica, considerada a longo prazo” (Ricoeur, 1991, p. 2).

Trata-se, desse modo, de uma nova compreensão da antropologia filosófica a duras penas. Nesse intento de elaborar uma compreensão do que é de fato o sujeito, Ricoeur opõe-se, não obstante a tradição moderna, à compreensão filosófica pós-moderna, como o estruturalismo de Lévi-Strauss e o desconstrucionismo cunhado por Foucault. O que não significa que Ricoeur recorre ao conceito metafísico de origem cartesiana, o qual entende a subjetividade como uma realidade puramente substancial. O que Ricoeur deseja nessa árdua tarefa é trazer reflexões ao sujeito sem que ele possa definir de maneira absoluta aquilo que ele é.

Essa questão imposta pelo percurso filosófico tem como herança trazer sempre respostas taxativas sobre o que é o sujeito e como ele se compreende no mundo. Isso é decorrente ao fato de após a compreensão taxativa de Descartes sobre o sujeito determina-lo como fruto de sua razão, um debruçar-se atravessado por Kant na compreensão do sujeito imanente. Tal pensamento se estende à filosofia de Hegel<sup>17</sup>, o qual entende que, após uma tese, o sujeito depara-se com a antítese, a qual é feita a partir de si mesmo, para obrigatoriamente uma síntese. Se for bem observado, o pensamento filosófico, ao longo de sua tradição, cunhou-se por essa tríade. Nesse sentido, como desvencilhar-se desse sistema que, por vezes, impõe também uma síntese? Não seria, numa lógica hegeliana o sujeito fragmentado na sua autocompreensão? E que por isso não estaria ele anulando sua própria identidade? Ou ainda, não estaria ele lidando com a incompletude do pensar filosófico?

Responder a essas questões é intento do último capítulo deste estudo, que visa mostrar, após trilhar esse percurso, como o sujeito supera a crise imposta na mútua relação entre sujeito e objeto, por meio da hermenêutica, firmando, assim, sua própria identidade, que se compreende no próprio ato de narrar. Essa narrativa consiste em fazer com que o espírito humano do homem sobressaia à crise por vezes imposta pela filosofia absolutista. Assim, faz-se compreender que em toda realidade de crise é possível vislumbrar uma saída.

---

<sup>17</sup> É importante destacar que após Ricoeur fazer a crítica a Kant, no que diz respeito ao conceito filosófico de liberdade, cujo qual, segundo o pensador alemão, está intrinsecamente ligado à dimensão transcendental, nosso pensador preocupou-se de não incorrer em cair na tentação hegeliana no que diz respeito à ação do sujeito.

Dentro dessas questões, existe uma realidade anterior e que está inerente a todas elas. Assim, questiona-se: o que vem a ser o conceito de identidade diante de todos os conceitos? Responder a essa pergunta permitirá entender as que foram acima elencadas, já que em todas elas estão imbricadas a questão de quem age: o sujeito que tem em si uma identidade e que procura compreender o mundo em que habita. É imprescindível destacar que por identidade, compreende-se aquilo que se constrói por meio de práticas discursivas, cujo intento é se colocar a, por meio de alguém. Trata-se de uma disposição de saída interior.

É nesse caminho de saída de si mesmo, isto é, da pretensa ilusão de achar que a subjetividade é uma dimensão auto-suficiente e que se explica a si mesma, que o sujeito compreende a sua própria identidade. Assim, ele é colocado no mundo como alguém que narra a si mesmo para o outro, decifrando, assim, os símbolos e os textos por vezes provocatórios, cujos quais, segundo Ricoeur, dão o que pensar.

Nesse sentido, conjectura-se essa saída de si nesse constante movimento discursivo, cuja pretensão é dizer quem o sujeito corresponde ou não ao si mesmo que fala, pelo fato de que quem se fala está subjugado à temporalidade. Uma vez inserido na dimensão temporal, o sujeito que é narrado se depara com ações concordantes-discordantes por quem narra. Conforme Andrade (2014, p. 61): “o ser do tempo (a sua identidade a si) jamais pode ser apreendido e pensado enquanto o tempo permanecer cindido em um tempo objetivo e outro subjetivo”. É justamente nessa questão que o sujeito se depara com a crise<sup>18</sup>. Para Fernandes (2008, p.75): “a reflexão ricoeuriana sobre a natureza e a finalidade da narrativa deve ser enquadrada na sua concepção de identidade pessoa” e conseqüentemente, compreendida na dimensão temporal.

Esse movimento de saída é permeado por inúmeras outras atribuições, tais como: consciência (ego), sentimentos, cultura, religião, símbolos dentre outras realidades que perfazem o sujeito por via da linguagem. Por essas atribuições é que o sujeito, que se coloca na via da existência, compreenderá que o outro é diferente e

---

<sup>18</sup> É imprescindível destacar essa crise, pois quando se atribui o pensamento a partir de uma historiografia determinada pelo tempo, isto é, na dimensão cronológica, podemos nos questionar: afinal, existem duas compreensões de tempo para Ricoeur? Assim, podemos destacar com Andrade (2014, p. 62): “Afinal, como é possível entender, o tempo real é o tempo da “substância” social-histórica que a historiografia procura apreender e expor (por meio do trabalho do historiador, o que implica a incidência de certa subjetividade); o tempo da ficção, por sua vez, é o tempo da consciência configurado como narração que, por isso mesmo, já traz consigo certo cruzamento com a história, pois que, com a narração, a consciência emerge da história e ganha com isso certa objetividade”.

que, por assim proceder, a identidade se firma em meio a essa diferença. Essa diferença é percebida na obra de Ricoeur a partir do conceito aristotélico de mimesis<sup>19</sup>, que além da simples imitação, segundo Pagnussat (2020, p. 60): “a imitação é levada em conta quando ocorre em nossa experiência” e essa experiência se firma na diversidade.

É imprescindível destacar que até mesmo essa percepção que se dá de maneira subsequente ao movimento primeiro de saída se torna constituinte da própria compreensão identitária do sujeito. Por isso, neste capítulo, procura-se mostrar sumariamente essa constituição da identidade, que se viabiliza por via dos textos, numa atitude narrativa, depois por via de um desdobramento ético, por via da alteridade, observando a inferência do tempo nessas abordagens, já que na filosofia de Ricoeur não se permite entender a identidade do sujeito fora da imanência.

Todas essas questões são expressas por via da linguagem, pois é ela quem possibilita ao sujeito a se elaborar por via do texto e dos símbolos e que o permite na sua relação com o outro firmar-se na história. Conforme Fischer (2018), a questão da linguagem e do tempo se tornaram um dos grandes problemas do século XX e, por esse motivo, essas duas temáticas estão imbricadas na filosofia de Paul Ricoeur.

Pela linguagem, é que o sentido do sujeito é restaurado, haja vista que conforme a filosofia de Ricoeur a narração só adquire importância quando apresenta dados da experiência temporal, ou seja, quando a interpretação possibilita ao sujeito uma compreensão de si e possibilita ao outro o entendimento de si mesmo que narra. Tal experiência se configura numa relação com o outro, pois as palavras expressas no ato narrativo despertam ao sujeito consciência que se abre para o mundo. Por esse motivo, torna-se impossível compreender o ato narrativo enquanto afirmação da identidade, sem elidir a uma dimensão dialogal entre culturas que estão inseridas numa dimensão ético-social temporal. Como enfatiza Andrade (2014, p.64): “[...] a identidade antevista na experiência da leitura não é uma conquista sólida e definitiva, porém apenas um convite para uma ação possível de efetivar-se ou não no mundo da vida”.

---

<sup>19</sup> A imitação se dá por uma virtude e que por meio dela torna o homem capaz de imitar uma realidade, enquanto uma narrativa, assumindo o papel dos personagens. Noutras palavras, consiste no ato de com o *mythos* compor uma intriga. Conforme destaca Ricoeur em *Tempo e Narrativa* (2010, p. 59): “[...] a mesma marca deve ser conservada na tradução de *mímeses*: quer se diga imitação ou representação (como os últimos tradutores franceses), o que se deve entender é a atividade mimética, o processo ativo de imitar ou representar.”.

A importância da linguagem no ato de cunhar um novo sentido ao sujeito é notável pelo fato de que ela não é ao sujeito idealizadora do próprio ato reflexivo. Antes, é propulsora, pois ela permite ao sujeito pensar a própria realidade em que vive. Noutras palavras, torna o mundo habitável. Como destaca Correia (2020, p. 68): “os estudos que Ricoeur realizou em vista da *herméneutique du soi*, ajudam-nos a compreender que filosofia não precisa nascer do sujeito, mas do mundo”. Isso significa dizer que o sujeito se configura à medida em que abre mão da ingenuidade reflexiva, como também, da absolutização do pensamento hermenêutico e coloca-se como sujeito hermenêutico, isto é: que pensa e permite ser pensado, age e é passivo; conta história e permite ser narrado. Esses aspectos são de fato que firmam e conferem ao sujeito sua própria identidade.

Isso se dá porque a linguagem se coloca como principal responsável por mediar o si e o outro. Essa responsabilidade foi entendida por Ricoeur após debruçar-se sobre a questão que gira em torno do cogito exaltado e ferido. Confere-se, assim, que o sentido do sujeito que precisa ser resgatado não está mais no cogito, que ora se destaca, ora é destronado e que no cogito ferido não se põe. Assim, Xavier (2019, p. 159) diz: “existem dois tipos de identidade: a que tem uma relação estrutural, imutável e independente do tempo (idem) e a que obstatente o tempo, memorial e da qual há uma relação promissiva de manutenção de si no caso da palavra cumprida (ipse)”. Essas diferenciações que definem a identidade veremos a seguir.

#### **4.1 Identidade Narrativa**

A identidade narrativa para Ricoeur não se articula como o único modo da linguagem possível ao se manifestar ou dizer sobre o sujeito. Sua articulação, embora imprescindível na compreensão do sujeito, que se coloca na via longa da existência, isto é, na história, não a torna primaz no único modo de concebê-lo. Em sua filosofia existem outros modos de compreender o sujeito por via da linguagem, a saber: os discursos prescritivos e normativo. Para além das denominações de identificação e classificação do ser humano, a maior preocupação de Ricoeur está na compreensão do que vem a ser o ser humano, a partir de um projeto filosófico que se afastasse de toda tradição filosófica idealista, que se debruça sobre o eu (moi). Pois, conforme Heleno (s/d, p. 144): “é desta hipótese de trabalho que somos conduzidos para as questões narrativas e éticas”.



Todo esse processo em dizer acerca do sujeito, ou seja, do si, está imbuído no conceito anterior de individualização, identificação e imputação. Pois, ao conjecturar esse empenho filosófico pode incorrer numa acusação de também querer enaltecer o eu. Por esse motivo, Ricoeur compreende que o “si” está solidificado na linguagem com seus pronomes e verbos. Assim, por individualização compreende-se o ato primeiro de dizer do indivíduo, ou seja, uma realidade puramente epistemológica. O modo claro de individualização é por via da linguagem que permite no ato de dizer de si mesmo três características: descrições definidas, nomes próprios e indicadores.

A primeira característica para definir o indivíduo não é classifica-lo, mas, antes, apresentar realidades de um certo indivíduo, embora sem tantas informações, como por exemplo: o primeiro homem a chegar numa determinada cidade- que possibilite ao interlocutor saber quem é, ou talvez um notável representante personalidade história. Depois temos os nomes próprios, que independente da dimensão espaço-temporal conferem ao sujeito sua identidade, como por exemplo: Rita, Cássia, Pedro, Joaquim. E por fim, nesse emaranhado de operações, temos os indicadores que remetem claramente para si, como por exemplo: eu, isto, aqui, ali, ontem.

Na transição da individualização do sujeito para a identificação do indivíduo, Ricoeur compreende que esse caminho possibilita ao indivíduo, por meio dos atos locutórios, uma identificação dos pronomes pessoais - eu, tu, ele/ela. Assim, para Ricoeur (2014, p. 122), “em segundo lugar, à noção de disposição vincula-se o conjunto das identificações adquiridas pelas quais uma parcela de outro entra na composição do mesmo”. Esse caminho de autoconhecer-se propõe ao sujeito uma identificação com valores, normas, heróis dos quais uma comunidade, que já existe, reconhece o outro. Conforme assegura Ricoeur (2014, p. 122), “o reconhecer-se-em contribui para o reconhecer-se-por...”

Nesse percurso é que Ricoeur identifica a real necessidade de uma melhor vinculação entre o idem e o ipse, pois é justamente após trilhar o caminho da individualização que o sujeito se depara com o “si” reflexivo, isto é, a partir da locução do quem é que emerge inevitavelmente o eu/tu da interlocução numa compreensão temporal. Como assegura Ricoeur (2014, p. 122), “aqui os polos da identidade se compõem. Isso prova que não se pode pensar até o fim o idem da pessoa sem o ipse, visto que um se sobrepõe ao outro”.

Por *idem*, pode-se compreender como o conceito se apresenta como relacional, pois inerente a essa compreensão de relação está a junção dos conceitos de identidade numérica, identidade por semelhança e, por fim, a compreensão de continuidade que se desenvolve na permanência no tempo. Esses conceitos formam a mesma identidade. Logo, eles estão intimamente interligados.

A essa altura, compreende-se apenas o que diz respeito às definições de Ricoeur acerca do *idem*. Elucida-se aqui, ainda que brevemente, a compreensão do *ipse*, pois como visto, está subjacente à própria identidade-*idem* e que inseridas num contexto temporal possibilitará à compreensão da identidade narrativa e consequentemente a identidade pessoal.

Por ipseidade, pode-se compreendê-la como identidade de si mesmo, um ser mutável. É importante ressaltar que dentro da dimensão da ipseidade está a mesmidade. Mas que não permite ao sujeito identificar-se como sendo um outro. Conforme assegura Heleno (s/d, p. 244): “o sujeito consegue ser ele mesmo a partir da série de alterações e metamorfoses”. É a partir da junção dessas duas características, ou seja, *idem* e *ipse*, que nosso pensador elabora duas compreensões: caráter e promessa.

Brevemente distinguindo as duas acepções de cruzamento entre *idem* e *ipse*, o caráter, segundo Ricoeur, “designa o conjunto das disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa” (Ricoeur, 2014, p. 121). Essas disposições se compreendem a partir do hábito que aí se estabelece. Por via do hábito, o caráter se torna evidenciado enquanto uma atitude valorativa. Conforme afirma Ricoeur (2014, p. 123: “o caráter garante, ao mesmo tempo, a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade”.

No que se refere à promessa, compreende-se enquanto um empreendimento configurado no tempo e que uma vez firmado não é capaz de dissociá-lo. Para melhor distinguir essas duas concepções de Ricoeur, toma-se o exemplo de Pagnussat (2018, p 111), o sujeito uma vez tida a identidade cunhada, mesmo que mude de opinião ou objetivos, jamais deixará de ser ele mesmo, pois a promessa assim o garantiu e associou-o quem é. Para tanto, a promessa só pode ser compreendida a partir do Outro que é quem compreende e garante a manutenção da mesma.

Nesse sentido, a proposta de Ricoeur ao trabalhar o conceito de identidade narrativa está carregada de uma novidade, conforme destaca: “[...] é para preencher essa lacuna importante que me proponho retrabalhar aqui a teoria narrativa...” (Ricoeur, 2014, p. 112). Essa lacuna citada por Ricoeur e, de certa maneira superada por ele, é aquilo que diz respeito ao sujeito pessoal que se compreende no próprio tempo, com seus paradoxos e perplexidades, e o sujeito narrativo. Noutras palavras, trata-se da própria articulação do sujeito na dimensão temporal da existência humana.

Embora a lacuna seja retrabalhada por Ricoeur, numa tentativa de não mais trazer questões outrora já elaboradas em *Tempo e Narrativa*, é imprescindível destacar que a compreensão de identidade pessoal só é possível a partir da compreensão de identidade narrativa, que também passa pelo crivo da história e consequentemente do próprio tempo, amparada sobre a tríade proposta por nosso pensador: descrever, narrar e prescrever.

A essa altura, aponta-se as seguintes questões: afinal o que é identidade narrativa para Ricoeur? O que a difere da identidade pessoal já que, em ambos os casos, é o sujeito quem narra a própria história e narrando-a narra a si mesmo? A resposta, para Ricoeur, é clara: “O que faltava a essa apreensão intuitiva do problema da identidade narrativa é a clara compreensão do que está em jogo na própria questão da identidade aplicada a pessoas ou a comunidade” (Ricoeur, 2014, p. 113).

Em outras palavras, uma coisa é compreender o ser humano enquanto indivíduo, pessoa, que se compreende a partir de sua corporeidade, mas que não se permite falar de si mesmo e outra é falar de sujeito, no sentido de outrem. Quando se fala em pessoa entende-se, desse modo, uma generalização descaracterizada de uma determinada pessoa ou até mesmo uma comunidade, como bem ressalta Gubert (2012, p. 138): “a pessoa é apenas (uma das coisas) de que se costuma falar e não ela mesma um indivíduo falante”.

Essa distinção da identidade pessoal para uma identidade narrativa é crucial na filosofia de Ricoeur, já que todo empenho antes empreendido identificou que a identidade pessoal não contempla o outro que se encontra inerente ao si mesmo que reflete. Trata-se de uma reflexão egológica e que por essa razão não permite vislumbrar o outro que também é narrado. Utilizando as palavras de Gubert (2012, p. 137), Ricoeur identifica a identidade de dois modos com relação direta ao próprio tempo: idem e ipse. Ou seja, se de um lado temos a identidade invariável que se compreende como identidade-idem, por outro temos aquela que não se apoia na

imutabilidade da personalidade, mas, antes, permite a reflexão do próprio sujeito, ou seja identidade-ipse. Conforme assegura Gubert (2012, p. 139): “Estes princípios se constituem em uma forma de permanência no tempo que responda à pergunta: “Quem sou eu?”.

É por meio de um percurso entre identidade pessoal, marcada pelas suas nuances, que a reflexão de si possibilitará a compreensão de identidade narrativa e consequentemente a ética que dela se desenvolve. Por isso, a elaboração dos dois conceitos cruciais de identidade idem e identidade ipse. Esses conceitos aparecem na obra *O si mesmo como outro*, após compreender que para a identidade pessoal salvaguardar a história narrada o sujeito precisa se compreender sob esses dois parâmetros.

Assim, a mesmidade, ou identidade-idem, é compreendida sob alguns parâmetros: identidade numérica, que revela a unicidade do sujeito, identidade de identificação, que a partir da discriminação da anterior, torna-se capaz de conhecer e reconhecer, identidade qualitativa e, por fim, a identidade da continuidade ininterrupta e a permanência no tempo.

Embora destaca Ricoeur (2014, p. 116): que “o tempo é aqui fator de dessemelhança, divergência e diferença”, vale ressaltar que a ordem proposta por nosso pensador não é notada, mas a certeza de que existe uma comunhão de uma modalidade à outra. Para ele, “pelos traços descritivos que vão ser ditos, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É assim que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa” (Ricoeur, 2014, p. 119).

No que tange ao conceito de ipseidade, é notório destacarmos que se reflete sobre si mesmo temporariamente no tempo. Nesse sentido, conjectura-se que toda essa dialética de Ricoeur acerca da identidade idem-ipse não pode ser compreendida como antagônicas no percurso da compreensão da identidade do sujeito, mas, antes, precisa ser considerada como elemento primordial para a compreensão da identidade do sujeito no tempo.

Por isso, a identidade idem atrelasse à dimensão ipse, já que nessa dialética não se procura, aos modos hegeliano, objetar a reflexão à uma dimensão de síntese desse caminho, mas, procura dessa maneira responder à pergunta quem somos? Conforme assegura Silva (2017, p.386): “é sobre a esteira da ipseidade que os

problemas da identidade vão se tornar decisivos para uma compreensão de quem somos”.

#### **4.2 Identidade Ética: um desdobramento da compreensão de si**

O percurso que até agora trilhamos e que tem como escopo alcançar o cerne deste trabalho, é desenvolvido nas três principais obras de Ricoeur, como o grande interesse de assentir o percurso do reconhecimento do sujeito. Isto é, quem é este sujeito? Por essa questão pudemos trilhar um caminho que nos fez refletir alguns aspectos da fenomenologia, hermenêutica, que deram sustentação à uma filosofia antropológica e que serviu de base para a narrativa literária e o estruturalismo, que embora não explicitados neste trabalho está inerente à reflexão filosófica de Paul Ricoeur.

Nesse aspecto, a pergunta motriz desse trabalho e do árduo percurso de Ricoeur nos leva por primeiro a compreendermos quem somos, mediante as crises impostas pela tradição filosófica, pois conforme Dosse (2017, p. 147): “[...] é, pois, com referência à tradição cartesiana que Ricoeur vai remontar o caminho de seus estudos até reconstruir a noção de pessoa a partir da exterioridade<sup>20</sup>, de um si mesmo que não é o eu [...]”.

Assim, pode-se afirmar que, por conseguinte, passa-se pela questão do ser reconhecido, o que pressupõe, intrinsecamente, o reconhecimento do outro e por fim desemboca a uma dimensão ética, pois o reconhecimento de si, conforme Heleno (s/d, 403), leva-nos a uma solicitude e que essa solicitude que se tem com o outro está, de certa maneira, mediada pela estima que temos por nós próprios. Embora a estima de si possa levar a uma compreensão egológica, nosso pensador atribui a essa ideia a compreensão de solicitude. Já que essa definição denota a uma compreensão dialogal. Conforme assegura Gubert (2014, p. 83): “o conceito de solicitude indica uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca, entre dar e receber”.

---

<sup>20</sup> Essa questão acerca da exterioridade é marcada por uma reflexão acerca dos estudos de Levinas, cujo qual repousa sobre a ideia do outro numa relação intersubjetiva. O que para Ricoeur não se sustenta, pois Levinas vai entender esse outro como absoluto, a partir de um eu que é definido pela separação. O que nosso pensador sustenta é a ideia de reciprocidade amigável, por esse motivo, um si mesmo como outro. Não a ideia de um si mesmo exterior ao outro.

Todo esse processo tem como pano de fundo uma atribuição ética, pois, ainda conforme Dosse (2017, p. 148) “a concepção cartesiana remete a um ‘sujeito exaltado’, desprovido de ligações que o conectam a seu próprio corpo, aos outros, assim como ao mundo da linguagem e da cultura”. Noutras palavras, o pretenso caminho proposto pela filosofia e por sua história desvincula de certa maneira o sujeito com as atribuições e responsabilidades éticas, embora seja essa uma das grandes questões apresentadas desde Aristóteles.

Por esse motivo, a ética está vinculada intimamente com o ato de narrar e atrelado a isso com a ação prática. É narrando que o sujeito apreende dos outros aspectos éticos e aplicam-no às relações. Não está preocupado unicamente de compreender-se por via dos próprios esforços. “A acção é um texto que interessa interpretar para que o próprio agente se possa interpretar a si mesmo” (Heleno, s/d, p. 402). Como ressalta nosso pensador: “(...) a noção de identidade narrativa pôde servir de ideia diretiva para a ampliação da esfera prática além das ações simples descritas no âmbito das teorias analíticas da ação” (2014, p. 184).

É mister destacar que toda a compreensão de si tem como objetivo um agir ético e que uma dimensão está intimamente ligada à outra, como destaca Ricoeur: “...a ideia de reconhecimento possui um vínculo privilegiado com a de identidade, que se trate, como no primeiro estudo, de reconhecimento-identificação de algo em geral, ou, na parte do presente estudo consagrada às capacidades individuais, do reconhecimento-atestação” (Ricoeur, 2006, p. 152). É nessa seara que o caminho de reconhecimento de si possibilita o reconhecimento do outro por via da similitude. Se de um lado tínhamos a solicitude que marcava a diferenciação do si enquanto uma egologia, por outro temos a similitude que permite perceber o outro sem nada esperar. Conforme Gubert (2012, p. 84): “a gênese da similitude está situada no momento da troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro”.

Embora Ricoeur faça três abordagens dessa dimensão de reconhecimento enquanto uma atitude ética, já que ela está voltada para o outro, desde quando já se tinha a compreensão do sujeito a partir da mitologia grega, nosso intento é trabalhar apenas as duas questões do reconhecimento de si e conseqüentemente a ele, o reconhecimento do outro. Já que temos também nessa seara a compreensão de um reconhecimento jurídico, que extrapola a compreensão ética, meramente, afetiva e que é desdobramento da similitude, conforme, sumariamente, acenamos.

Esse caminho é importante se elucidado pelo fato de que, para Ricoeur, a compreensão hermenêutica está de todo modo voltada para o outro. Segundo Yunes (2012, p. 255), tem como escopo a capacidade que expressa os traços do homem capaz de se afirmar enquanto detentor do poder falar, fazer, expressar, narrar. Nota-se que em todos esses verbos se pode encontrar uma atitude reflexiva de um agente que se dirige ao outro e que exprime de certa maneira um caráter moral.

Conforme destaca Yunes (2012, p. 256):

Se no primeiro 'eu posso' a hermenêutica se apresenta como uma interlocução, como palavra dirigida ao outro, é porque a autodesignação do sujeito emissor se dá em situações em que a reflexividade se associa à alteridade, uma vez que a palavra pronunciada por alguém é palavra dirigida a outrem, assim como pode ocorrer que a fala venha em resposta a uma interpelação de outro.

Embora na citação acima se destaca o verbo falar, é importante ressaltar que na ética ricoeuriana a narração é ideia motriz para a prática das ações e que isso constitui o modo fundamental de ser pessoa. Conforme destaca na obra *O si mesmo como outro*: “narrar -observou-se- é abrir um espaço imaginário para experiências intelectuais nas quais o juízo moral é exercido de modo hipotético” (Ricoeur, 2014, p. 184). Essa abertura está imposta sobre duas perspectivas: o bom e o obrigatório. Enquanto o primeiro está ancorado na tradição filosófica de Aristóteles pela compreensão teleológica<sup>21</sup>, isto é, como um bem a ser alcançado, por outro a segunda está ancorada na definição de normas deontológicas<sup>22</sup> de Kant, por via de uma conduta moral, o qual conduz a instituições justas.

Essa diferenciação é determinante na filosofia de nosso pensador, pois, por meio da diferenciação teleológica e deontológica chegar-se-á ao conceito de sabedoria prática. Nesse sentido, a ética, enquanto a vida boa, traz esse aspecto de uma vida concluída, já que lograr o que se deseja é tarefa de um longo e árduo percurso, o que Ricoeur entende por via longa. Já a dimensão deontológica é desenhada pelo nosso pensador como uma articulação prática dos objetivos acima, ou seja, da vida boa. Essa distinção é de extrema importância, pois em determinados momentos de seus inúmeros textos Ricoeur afirma o primado da ética sob a moral,

<sup>21</sup> A palavra grega télos tem por significado fim, finalidade.

<sup>22</sup> Refere-se, antes de tudo, à compreensão do dever. Trata-se de uma ação que precisa ser praticada a partir de uma normativa, não apenas imbuído pela pretensão de alcançar um bem.

noutros a moral sob a ética. É por esses embates de que nem a ética e nem a moral conseguem oferecer respostas sobre o que é o sujeito, que Ricoeur propõe a sabedoria prática como síntese dos dois caminhos.

Na ética ricoeuriana, faz-se mister destacar que quer seja a palavra ética, advinda do grego (*ethos*), ou quer seja a palavra latina moral, na sua aplicação de conduta (*mores*), possuem o mesmo significado, conforme destaca Ricoeur (2014, p. 184): “um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de *costumes*, com a dupla conotação que tentaremos decompor, daquilo que é *considerado bom* e do que se *impõe* como obrigatório”. Nesse aspecto, existe em sua abordagem uma diferenciação, a saber: a primeira está sendo referida nesse livro como uma vida plena, como uma intenção que a pessoa tende a adotar para sua vida, ao passo que a outra é atribuída as normas com suas características pelos efeitos coercitivos.

Dessa maneira, como entender a visada ética e moral sem que uma se sobreponha à outra? É a partir dessa questão que Ricoeur debruçar-se-á sobre o conceito cunhado por Aristóteles como vida boa, que se compreende com e para outrem em instituições justas, a saber: *práxis* e *phronésis*. É mister recordar brevemente que esse conceito advém da ideia de Aristóteles quando entende que toda ação ou propósito visa a algum bem, isto é, à vida boa. Trata-se de uma propulsão para uma vida verdadeira, o objeto pelo qual a existência se habilita a alçar. Conforme define Ricoeur (2014, p. 187) ao elaborar a compreensão Aristotélica, “na ética aristotélica, só se pode tratar do bem para nós. Essa relatividade a nós não impede que ele não esteja contido em nenhum bem particular”.

Sem dúvidas a atitude ética do sujeito está para além da consciência de si como uma obrigatoriedade de agir bem. É próprio do sujeito agir dessa maneira. Como assegura Ricoeur: “mas daí a reduzir a meios as coisas que dependem de nós, há um passo que é dado nos exemplos que seguem: o médico não pergunta se deve curar, nem o orador se deve persuadir, nem o político se deve estabelecer boas leis” (2014, p. 188). Conforme supracitado neste trabalho, a superação da crise do sujeito perpassa por essa disposição interior de saída. E essa saída nem sempre é uma atitude que está ao controle de quem se propõe a buscar a vida boa.

Essa saída interior não pode ser compreendida como uma extensão dos interesses finais do que se intenta buscar, mas, antes, deve ser uma disposição ontológica do sujeito que se propõe na vida a conhecer-se. Noutras palavras,



trata-se de um percurso nomeadamente de liberdade. Como define Ricoeur (2006, p. 155), na obra *O percurso do reconhecimento*: “é aqui que intervêm a liberdade<sup>23</sup> de que dispõe o indivíduo e, com a liberdade, a questão dos direitos que transformam as liberdades abstratas em oportunidades reais”. Nesse cenário, embora haja as disposições morais que norteiam a vida e conduta da pessoa, já que a liberdade abstrata pode causar uma série de prejuízos à conduta social do sujeito, como também trazer benefícios, torna-se necessária a justa medida. Como atesta Ricoeur (2014, p. 189): “o modelo meio-fim parece de fato levar a um falso caminho, uma vez que convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último com base numa relação que continua sendo fundamentalmente instrumental” (2014, p. 189).

Esse caminho enquadra-se no círculo hermenêutico de vaivém entre a ideia de vida boa e o percurso para lograr o objetivo, isto é, o *phronimos*. Ou seja, a ideia de vida boa é também permeada pelas decisões que a caracterizam-na ser boa. E essas decisões se encontram na esfera do optativo e não da compreensão Kantiana do imperativo, o que escapam a ideia de meio-fim. É a junção da vida, por vezes questionada por Aristóteles e retomada por Ricoeur, entre *érgon* e padrão de excelência, ou seja, de um lado a vida, que qualifica o homem como tal, e a excelência que está nas atribuições das práticas particulares, conforme destaca Ricoeur (2014, p. 194): “É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo da imbricação das finalidades; uma vez escolhida, uma vocação confere gestos que a põem em ação esse caráter de “fim em si mesmo”.

Portanto, é nessa seara de posições extremas, que a primeira instância parece nos remeter mais a um duelo de afirmações, que nosso pensador bebe de uma maneira propedêutica do pensamento de Edmund Husserl, isto é, a partir de uma ética-fenomenológica, para cunhar seu pensamento que saltará da compreensão posta pela tradição filosófica do eu que investiga ao conceito da filosofia reflexiva si, que se permite investigar. Assim, o desdobramento ético como um processo de compreensão de si perpassa pelo caminho do plano de vida, unidade narrativa e vida boa. No que diz respeito à primeira asserção designa, segundo nosso pensador, a um

---

<sup>23</sup> Embora seja um tema bastante amplo e que não é o cerne de nossa pesquisa, é possível destacar que Ricoeur define o termo liberdade a partir de uma reflexão da obra: sobre ética e economia (1993) de Amartya Sen, economista. Nessa seara, Ricoeur defende a liberdade a partir de uma perspectiva: a responsabilidade coletiva. Pois, a liberdade individual sob dupla forma, negativa e positiva, deve garantir a integralidade das relações recíprocas nesse entremês. (RICOEUR, 2006, p. 156).

enraizamento biológico da vida, num lançar-se sob um olhar de apreciação em sentido voluntário da própria existência. Por conseguinte, a unidade narrativa permite ao sujeito que ele se encontre como intenção, causa e acasos, realidades próprias de uma narrativa, o que desembocar-se-á a um percurso de vida boa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de sentido sempre foi uma das maiores inquietações do ser humano. Saber quem é, quem são os outros e o que é o mundo são questões recorrentes na história da humanidade. Por esse motivo, a trama que gira em torno da questão do sujeito é, de certa maneira, permeada pela história, cultura, tradições, religiões e tantas outras realidades que compõe a compreensão desse sujeito. Na esteira ricoeuriana, objeto de nossa pesquisa, o sujeito se perfaz por esses itens supracitados, no entanto, o que mais ganha destaque em sua filosofia é a compreensão da linguagem que como um fio une sujeito e mundo.

Descartes e Nietzsche trouxeram para a nossa pesquisa luzes que nos possibilitou compreender como entender e superar a crise imposta ao sujeito. Isso pelo fato de que se de um lado observamos na história da filosofia a exaltação do sujeito, proporcionando-o, na compreensão de si, numa perspectiva elevada, a uma crise, pois ele só se compreende enquanto pensamento, por outro lado, vimos que o sujeito é rebaixado por Nietzsche, e por alguns dos mestres da suspeita, que a pessoa é mera ilusão.

Pensar o sujeito a partir do mundo que o circunda é o grande desafio do sujeito que se coloca na compreensão de si e do outro. Pois, trata-se de uma tarefa árdua, que não se dá de modo imediato, como propusera os clássicos da filosofia, mas, antes é, conforme nosso pensador, uma tarefa laboriosa, que se perfaz na via longa da vida. É a partir dessa concepção que Paul Ricoeur começou a entender o sujeito a partir do texto e de tudo aquilo que o constitui.

A proposta deste trabalho é compreender o sujeito e o percurso que ele traçou para apreender a si mesmo, na compreensão de si e do mundo. Esse itinerário fez com que o sujeito se deparasse nessa busca com uma crise. Essa crise é fruto de inquietações do sujeito com a própria vida. Afinal: quem é o sujeito que se propõe a investigar sobre si mesmo? Essa questão é motriz para Descartes que o ponto central de sua investigação foi em torno do *cogito*. O *cogito* foi objeto de inquietação de Ricoeur, sobretudo naquilo que diz respeito às imediatez de respostas de si, como também do descomprometimento com o mundo habito, tornando-o meramente abstrato.

Por esse aspecto, a fim de melhor compreender a origem dessa crise, que ao seu modo, tem início na arbitrariedade do cogito, Ricoeur buscou compreendê-lo

sempre a partir de diferentes saberes e correntes de pensamentos da história da filosofia. Se de um lado a busca incessante de Ricoeur possibilitou identificar a questão do cogito como problema, pelo fato de encontrar nele o excesso na definição do sujeito, por outro, podemos notar a carência de um sujeito humilhado, conforme propusera Nietzsche. Assim, a superação da crise, como propusemos neste trabalho se dá pela mediação.

A mediação proposta por nosso pensador é entendida como o desejo do ser humano de existir e ser no mundo marcado por tantas realidades, tais como símbolo, cultura, religião, história, narrativas etc. Assim, no primeiro capítulo nos propomos a entender de fato quem é o sujeito para Descartes, que o compreende como cogito, imediato e abstrato, e por isso o levou a compreender o sujeito como pensamento por estar atrelado à sua existência. Esse enaltecimento do sujeito como pensamento o levou a duvidar de todas as coisas, atribuindo a responsabilidade ao gênio maligno, responsável direto por enganar o sujeito.

Na segunda parte do primeiro capítulo, passamos a investigar sumariamente o que pensara Nietzsche que, ao contrário de Descartes, entendera que a máxima cartesiana não oferece uma certeza imediata à consciência e por isso o ser humano não se configura pela instantaneidade do próprio pensamento. Para Nietzsche, a questão não está nas coisas ou como elas se revelam à consciência, isto é, na díade entre pensamento e ser, mas, antes, está na própria consciência, que se revela ao sujeito como falsa. Portanto, Ricoeur defende que as grandes questões que se ocupam em torno do cogito nada mais levariam do que um grande buraco onde não se enxerga o fim, pois o sujeito é multiplicidade e que, por esse motivo essas questões se tornarão recorrentes.

No segundo capítulo, adentramos à hermenêutica de si a partir de uma abordagem textual. Se de um lado identificamos a origem da crise, a partir de um referencial temporal, isto é, modernidade e pós-modernidade, por outro, achamos por bem adentrar à questão que nos permitirá vislumbrar a superação dessa crise imposta pela exaltação do sujeito. Certamente, com a vastidão da obra de Ricoeur haveria outras alternativas para essa superação, no entanto, entendemos que a hermenêutica é o meio mais eficaz para essa superação. Pois, ela nos permite mediar os extremos e fazer uma síntese do meio em que se vive. A hermenêutica é, aqui, o modo de superar o ideal romântico e imediato de apreender o sujeito.

Segundo nosso pensador, o modo ideal de superação se dá pelo texto, que por vezes apresenta-se ao sujeito como fenômeno e o mesmo se define numa perspectiva hermenêutica. Essa disciplina permite entender a ontologia do sujeito, pois ela é por excelência interpretação. O que carece na busca pela compreensão e superação da crise imposta ao sujeito de algumas prévias para ser compreendidas. Assim, na busca por compreensão só é possível pressupondo a experiência de vida do sujeito que se compreende, uma vez que toda vez que ele se propõe a compreender-se, o sujeito coloca-se como própria questão. Não é como propusera a fenomenologia clássica, que olha os fenômenos a partir de fora como objetos, mas é uma proposta que permite colocar-se na busca por respostas como questão a ser investigada.

No terceiro e último capítulo, propusemo-nos a compreender de fato qual é a identidade do sujeito que se coloca como questão na busca por respostas. Assim, pudemos trazer alguns aspectos da identidade narrativa, como possibilidade de responder aos anseios do sujeito em compreender-se. Pois, na seara de compreensões que possibilitam a crise desse sujeito, pudemos notar na hermenêutica a junção da dimensão histórica da pessoa e a sua trama com o texto. Por isso, a necessidade de compreender essa identidade narrativa que possibilita ao sujeito a interpretação e aplicação à própria vida, como também, por meio da escrita aquilo que permite à superação, como ao condicionamento. O hermeneuta nesse sentido é aquele que por meio do texto é lançado à compreensão de si, numa aplicação ética de convivialidade.

Assim, ao término deste trabalho, consideramos que, contrariamente ao cogito exaltado ou rebaixado, proposto pela longa tradição filosófica, o “si mesmo” é uma tarefa que precisa ser redescoberta e a partir de então encontrar a beleza de existir, superando a crise por vezes imposta pelo outro, pela cultura, pela religião, pelas ideologias totalitárias. Portanto, desenvolver esse sentido de pertença da própria existência é a grande tarefa de pertencimento de si mesmo na lida e aplicação ética no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Abrahão Costa. **A formação do sujeito contemporâneo**. João Pessoa: Rubaiyat Edições, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Si mesmo como história: ensaios sobre a identidade narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BATTISTI, Cesar Augusto. **Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas**. In: nota sobre o conceito cartesiano de ideia; Marco Antônio Valentin. Cascavel: Editora da Unioeste, 2020.
- BITENCOURT, Joceval Andrade. **Descartes e a invenção do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2017.
- CARVALHO, Aluisio A. B. de. **Ricoeur e a hermenêutica do Si: o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da virada linguística**. Recife: O autor, 2006.
- COELHO, Carlos Cardozo. **Fenomenologia e hermenêutica: a crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica de Martín Heidegger**. In: Ensaios filosóficos, V. IX, 2014.
- CONSTANÇA, Cesar Marcondes. **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CORREIA, Mário. **Sujeito e tempo em Paul Ricoeur: fenomenologia, poética e hermenêutica da subjetividade**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2020.
- DARTIGUES, Andre. **O que é a Fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Editora Centauro, 2008. Original em francês: Qu'est-ce que la phénoménologie?
- DE SOUSA, Thiago Luiz. **O estatuto de uma hermenêutica filosófica e seu enriquecimento para a hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur**. (Dissertação mestrado). Juiz de Fora-MG, 2019.
- DE SOUSA, Thiago Luiz. O que é hermenêutica para Paul Ricoeur? **Revista de Filosofia**, Amargosa-BA, v. 20, n. 2. P. 17-29, 2020.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/10654>>. Acessado em 17 mar. 2024.
- DO NASCIMENTO, Cláudio Reichert. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. Tese de doutorado. Florianópolis, SC: 2014. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet>. Acessado em 23 abr. 2024.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida**. São Paulo: LiberArs, 2017.

FERNANDES, Sara Margarida de Matos Roma. **Identidade Narrativa e identidade pessoal: uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur.** In: Paul Ricoeur, *Sôl-même comme un autre*, PARIS, Éditions du Seuil, 1990, 27.

FISCHER, Francisco Diez. **El tempo según Paul Ricoeur.** Escritos- vol 26 n. 57. Medellín- Colombia, 2018.

FORLIN, Enéias. **A concepção cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional.** In: Educação e Filosofia Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 135-166, 2011. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30010/16422>. Acessado em: 15 mar. 2024.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoer.** In: Lembrar, escrever, esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 163-178.

GATTO, Alfredo. **Friedrich Nietzsche e a crítica da subjetividade cartesiana.** In: Educação e Filosofia, Uberlândia, v.34, n72, p. 1105-1122, set./dez. 2020. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/59279>. Acessado em: 15 mar. 2024.

GOMES, Manuel Tavares. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. In: **Revista de hermenêutica e fenomenologia.** v.7. n.1, p. 36-55, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/32309/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Aluisio%20Ant%C3%B4nio%20Bezerra%20de%20Carvalho.pdf>. Acessado em: 15 mar. 2024.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade.** Trad. Renato Kircner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes.** In: cadernos Nietzsche, São Paulo, 9, p. 67-77, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/123188/327442.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em: 15 mar. 2024.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. **Nietzsche e a verdade.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem.** São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. **O cogito partido e ferido de Ricoeur: uma alternativa a Descartes e Nietzsche.** In: Kínesis, Vol. VIII, nº 17, Julho 2016, p.18-40. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/6436/4238>. Acessado em 23 abr. 2024.

MORATALLA, Tomás Domingo. **Es Paul Ricoeur um fenomenólogo? Entre fenomenologia y hermenéutica.** In: Escritos. Vol. 23. N. 57, 2018.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura.** São Paulo: WMF Editora Martins Fontes, 2014

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos Friedrich Nietzsche**. Trad: Oswaldo Giacóia Junior. Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia, v. 13, p. 139-145, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sobre a verdade e a mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso editorial, 2000.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PIVA, Edgar Antonio. **A questão do sujeito em Paul Ricoeur**. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/683/1108>. Acessado em 13 mar. 2024.

RICOEUR, Paul. **Conflito das interpretações**. Trad. M. F. Sá Correia. Porto, Portugal: Editora Rés, s/d.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com Paul Ricoeur [sobre a crise da filosofia]**. La philosophie d'aujourd'hui, Lausanne-Barcelone. Éditions Grammont-Salvat Editores (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes), 1976. Trad. Universidade de Coimbra. Disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/filosofia\\_atual](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/filosofia_atual). Disponível em: 23 maio de 2024.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**; organização, tradução e apresentação de Milton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. **O percurso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **O si mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

SALES, Benes Alencar. **A polissemia do sujeito cartesiano**. In: Principios, Natal., v. 14, n. 22, jul./dez. 2007, p. 79-92.

SATHLER, Conrado Neves. **Formações subjetivas: o sujeito à luz da teoria dos discursos**. Mato Grosso do Sul: Editora UFDG, 2014.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2º ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SILVA, José Augusto. **A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur**. In: Theoria-Revista eletrônica de Filosofia. Vol. 4. N. 10/2012. Disponível em:



[theoria.com.br/edicao10/a\\_ontologia\\_hermeneutica\\_de\\_paul\\_ricoeur.pdf](http://theoria.com.br/edicao10/a_ontologia_hermeneutica_de_paul_ricoeur.pdf). Acessado em 2 jun. 2024.

ZUBEN, Marcos de Camargo von. **Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito**. Trilhas filosóficas. Ano 1. n. 1. 2008.