



A ONTOLOGIA DO AGIR DE PAUL RICOEUR: ALTERIDADE E PLURALIDADE

Sabrina Ruggeri¹

RESUMO: Este trabalho pretende acompanhar o trajeto ricoeuriano em *O si- mesmo como um outro* em busca de uma interpretação ontológica dos resultados alcançados com a hermenêutica do si-mesmo. A ontologia de Paul Ricoeur possui como centro o agir humano, ainda que pretenda preservar a polissemia do ser, isto é, manter-se plural em meio aos muitos modos de dizer o si. Acompanhamos deste modo, a proposta ontológica de Paul Ricoeur dotada de um caráter fragmentário que passa por filosofias como as de Aristóteles, Heidegger, Spinoza, Lévinas e Husserl. O declarado caráter especulativo de sua proposta ontológica se direciona principalmente ao entendimento da manutenção de si a partir da relação com a alteridade.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Ontologia do agir; Si-mesmo; Identidade Pessoal.

ABSTRACT: This article intends to follow the ricoeurian path on *Oneself as another* seeking an ontological interpretation of the results achieved with the hermeneutics of Selfhood. The ontology of Paul Ricoeur owns human action as its central issue, at the same time it seeks to preserve the polysemy of being, that is, maintaining the plurality of ways in which the self can be talked about. We follow, in this way, the ontological proposal of Paul Ricoeur of fragmentary character that passes through philosophies like Aristotle, Heidegger, Spinoza, Lévinas and Husserl. The announced speculative character of his ontological proposal aims mainly at the understanding of the lasting of oneself through its relation with otherness.

Key-words: Paul Ricoeur; Ontology of action; Selfhood; Personal Identity.

¹ Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: sabrinarufrei@gmail.com

A assim chamada ontologia do agir de Paul Ricoeur surge no último estudo de sua célebre obra acerca da identidade pessoal, *O si-mesmo como um outro* (1991), quando da retomada dos resultados alcançados com a sua hermenêutica do si-mesmo e da proposta de uma interpretação ontológica destes, rumo a uma ontologia do si. O que Ricoeur (1991, p. 143) busca com esta ontologia é a construção de uma identidade que se apresente como permanência no tempo, para além do entendimento da constituição de um substrato ou do esquema da categoria da substância, em suma, “uma forma de permanência no tempo que seja uma resposta à pergunta ‘quem sou eu?’” (RICOEUR, 1991, p. 143). A fundamentação ontológica da identidade pessoal tem como principal tarefa a elucidação da relação dialética ente os dois polos que constituem essa identidade: o polo do *idem* e o polo do *ipse*; nesse sentido serão necessárias duas modalidades do princípio de permanência no tempo: o *caráter* e a *palavra considerada*, que juntas poderão satisfazer a demanda por uma identidade pessoal que responda às dificuldades próprias de uma existência temporal.

Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta de que a permanência do caráter exprime a ação de recobrir quase completamente uma pela outra da problemática do *idem* e da do *ipse*, enquanto que a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo e, portanto, atesta plenamente a irredutibilidade das duas problemáticas uma à outra (RICOEUR, 1991, p. 143).

A primeira modalidade de permanência no tempo é trabalhada por Ricoeur em obras anteriores – o caráter, expressa a mesmidade da pessoa enquanto “conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 144). Mesmidade, porque o caráter reúne a um só momento a modalidade da continuidade ininterrupta e da permanência no tempo, por esta razão, o caráter consegue ser ao mesmo tempo um termo descritivo e emblemático do que Ricoeur pretende significar através da mesmidade. Entretanto, o caráter constitui

antes uma das polaridades que compõem a identidade pessoal que é a sua definição plena, para Ricoeur (1991, p. 146), o polo do caráter seria capaz de criar um ocultamento do seu polo oposto, a dimensão do *ipse*, recobrando desta maneira a parcela de ipseidade que compõe necessariamente a identidade pessoal, ao ponto de fazer parecer que o caráter coincide com o *ipse*.

A dimensão do caráter marcaria assim a disposição de uma perspectiva finita pela qual cada ser humano tem acesso ao mundo, a valores e ideias – é o âmbito próprio da abertura de horizonte de cada um que se dá através de disposições avaliativas; o caráter significa, por fim, a dimensão de nossa identidade diante da qual consentimos, já que não nos caberia mudá-la. Com efeito, a preocupação específica de Ricoeur em *O si-mesmo como um outro* (1991) é aprofundar a dimensão temporal do caráter, diferentemente do que havia feito em obras anteriores, tarefa que o leva a reinterpretá-lo em termos de uma *disposição adquirida* e, por fim, redefini-lo como “o conjunto das disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1991, p. 146). Logo ao lado da noção de caráter está a noção de *hábito*, responsável tanto por conferir uma história ao caráter, já que as assimilações e mudanças de hábito de uma pessoa podem ser narradas, como por intervir nele através de um processo de sedimentação onde as inovações precedentes são recobertas face às disposições que se instalam como permanentes; o hábito pode assim conferir uma modalidade de permanência no tempo específica, fixada pelos hábitos mantidos ao longo da vida. Para nós é importante o papel atribuído por Ricoeur a esta modalidade de permanência no tempo: é ela que recobre o *ipse* no interior da mesmidade, fazendo coincidir os hábitos adquiridos e o perfil de caráter com a identidade reflexiva, isto é, confundindo o *idem* e o *ipse*.

Além do hábito, a noção de *identificações adquiridas* também compõe o polo do caráter, e é inclusive responsável pela aproximação com o polo da manutenção de si: as identificações adquiridas correspondem a maneiras de se reconhecer e se identificar com coisas externas – valores e normas, histórias, identidades, *com* o outro ou *com* uma comunidade. Aqui,

a identificação com a alteridade produz o passo seguinte rumo à polaridade *ipse*: essa ligação torna-se *fidelidade* no conjunto de uma vida, atestando o “poder confiar” de quem se identifica com ideais, com outras pessoas, etc, isto é, a modalidade das identificações adquiridas direciona a análise ao modo da manutenção de si pela eticidade que necessariamente a compõe. Por fim, Ricoeur (1991, p. 147) chama a atenção para a mútua imbricação dos polos do *idem* e do *ipse*, estes mantêm o contato constantemente, chegando mesmo a se confundirem no plano da mesmidade; relação íntima que faz com que mesmo em seu momento de separação não possam deixar de existir por referência ao outro.

Este momento de separação se dá também no terreno da manutenção de si, do lado oposto: a identidade *ipse* mantém-se no tempo por um princípio diverso daquele do *idem*, é pela “palavra mantida na fidelidade à palavra dada” (RICOEUR, 1991, p. 148) que a ipseidade do si pode se manifestar livremente, distante do “suporte” da mesmidade. Ora, ser fiel à palavra dada a um amigo é perseverar na promessa e, desta forma, manter-se a si mesmo como aquele *quem* que possui tal identidade. Neste ponto Ricoeur invoca o *Selbständigkeit* heideggeriano e lhe confere o crédito pelo rompimento diante da noção tradicional de permanência substancial; já em *Ser e Tempo* (2012) estava desnudada a relação íntima entre a permanência no tempo e o si, fundamentando o estatuto diferenciado da ipseidade.

Como modalidade principal da manutenção de si temos a *promessa*, justificada eticamente pela relação de confiança entre os homens, selada pela instituição da linguagem, “um desafio no tempo, uma denegação da mudança: apesar de tudo meu desejo mudaria, apesar de tudo eu mudaria de opinião, de inclinação, ‘eu manteria’” (RICOEUR, 1991, p. 149). Justificação ética que funda uma modalidade de permanência no tempo oposta ao do caráter, separando os polos. Nesse vácuo surgido do distanciamento das polaridades, é a identidade narrativa que irá “oscilar entre dois limites, um limite inferior, em que a permanência no tempo exprime a confusão do *idem* e do *ipse*, e um limite superior, em que o *ipse* coloca a questão de sua

identidade sem a ajuda nem o apoio do *idem*” (RICOEUR, 1991, p. 150). A promessa inscreve a identidade pessoal na escala máxima da relação direta com a alteridade, firmando o laço e o fazendo perdurar, concedendo esperança para aqueles que confiam.

Diante dessa apresentação inicial da temática ontológica de *O si-mesmo como um outro* (1991), pode-se afirmar que acompanhar o estudo dedicado à ontologia com Ricoeur pode se mostrar uma tarefa árdua, tanto porque seu percurso é extremamente tortuoso e inconclusivo, como porque o próprio autor não deixa de apontar seu caráter especulativo e preparatório. Uma vez mais Ricoeur retorna a Aristóteles, desta vez, com o intuito de fundamentar a própria tarefa de sua ontologia: Ricoeur deseja preservar o que chama de *unidade analógica do agir humano* e, para isso, necessita de uma ontologia que se mantenha receptiva à pluralidade, que preserve a polissemia do ser em todos os seus aspectos. A base ontológica que Ricoeur pretende resgatar é aquela da parceria entre a noção de ato e de potência, completamente ajustada com o seu percurso em *O si-mesmo como um outro* (1990), já que o agir deteve desde o princípio a força do elo entre cada análise; o que faz Ricoeur (1991, p. 354) inclusive ressaltar a presença marcante da “linguagem do ato e da potência” na obra em questão, e no mesmo movimento já consegue indicar os ganhos para sua empreitada ao se apropriar da metacategoria aristotélica de ser como ato e como potência. A polissemia pretendida por Ricoeur (1991, p. 33), é bom que se diga logo, será remetida de maneira integral à polissemia da alteridade, sob o comando de bloquear qualquer desejo de fundamentação última do sujeito, ao mesmo tempo em que se garante um fundo de pluralidade mais radical que qualquer outro, aquela mesma pluralidade defendida por Aristóteles a respeito do ser.

Para que o par *energéis-dynamis* auxilie na ontologia da ipseidade, Ricoeur irá aproveitar a ideia aristotélica de que a *práxis* não deve permanecer no centro da ontologia, isto é, esse impedimento à *práxis* serve de pressuposto para uma ontologia de maior alcance, que possa dar conta das exigências do ser do si. Neste sentido, Ricoeur apresenta a ideia a ser perseguida de

um “*fundo de ser ao mesmo tempo poderoso e efetivo, sobre o qual se destaca o agir humano*” (RICOEUR, 1991, p. 360). Ricoeur explica que a *práxis* deve ser o lugar onde melhor se possa observar esta modalidade de ser, enquanto que o seu escopo alcance outros campos de aplicação; dito de outra maneira: a ontologia do si-mesmo enquanto fundada sobre a égide da ação humana não se quer como fundamento de si própria, o agir humano será assim endereçado ao seu lugar de direito, será o centro de legibilidade do modo de ser do si, no entanto sofrerá ao mesmo tempo um *descentramento*, dependente que será de um fundo que lhe garanta seu ser. O próximo passo em seu percurso pela construção de uma ontologia própria é a reapropriação de Aristóteles por meio de uma via heideggeriana, neste ponto tendo como noção central não mais a *atestação*, mas sim a *Sorge*, e do lado de Aristóteles a *práxis*, de maneira que as duas filosofias se retroalimentem:

Por minha parte, estou a esse respeito tanto mais atento, que é o conceito aristotélico de *práxis* que me ajudou a ampliar o campo para além da noção estreita da ação nos termos da filosofia analítica; em troca, a *Sorge* heideggeriana dá à *práxis* aristotélica um peso ontológico que não parece ter sido o grande propósito de Aristóteles em suas *Éticas*. (RICOEUR, 1991, p. 364).

Por meio da discussão acerca de reinterpretções da ontologia aristotélica por uma via heideggeriana, Ricoeur vai delineando os traços necessários para a sua própria empreitada: na procura pelo impensado da filosofia de Aristóteles, encontra o si-mesmo, ao mesmo tempo em que a *Sorge* heideggeriana concede o potencial ontológico necessário ao desenvolvimento da ação humana como centro da ontologia da ipseidade. Para a sua realização é necessária a preservação de uma relação dinâmica entre ato e potência, crucial para Ricoeur; relação dinâmica que esconde uma tensão entre as noções de ato e potência fundamental para a ontologia do agir: “É, contudo, dessa diferença entre *energéia* e *dynamis* tanto quanto

do primado da primeira sobre a segunda, que depende a possibilidade de interpretar conjuntamente o agir humano e o ser como ato e como potência” (RICOEUR, 1991, p. 368).

A possibilidade de interpretar o agir humano em relação com as metacategorias do ato e da potência viria assim ao encalço da ontologização da *práxis* de caráter heideggeriano, isto é, a ação humana alcança o estatuto de noção central de uma ontologia enquanto lócus de legibilidade, embora necessite de um *fundo* de ser que lhe sirva de embasamento, que seja tanto mais radical como originário. O segundo passo de Ricoeur consiste justamente na busca por uma reconstrução desta noção de *fundo* de ser, é assim que chegamos a Spinoza. Ricoeur (1991, p. 369) chama a atenção inicialmente para a noção de *conatus* como esforço para perseverar no ser e para a caracterização deste esforço como condizente com a essência da coisa em questão, da coisa que persevera em seu ser. Spinoza identificaria as ideias inadequadas que formamos de nós mesmos e do mundo com certa passividade do ser, de maneira que a “potência da inteligência” torna possível a passagem ao seu contrário, às ideias adequadas de si mesmo e das coisas, passagem chamada por Ricoeur (1991, p. 370) de uma “conquista da atividade” e identificada como a verdadeira motivadora do caráter ético da obra spinozista.

Podemos compreender de que maneira alcançamos o território específico da ética com Spinoza através do postulado da necessidade de *iniciativa* para a conquista de uma melhor compreensão do mundo e de si mesmo, ou das “ideias adequadas” de Spinoza; o que significa que existir num modo mais autêntico exige do homem ação, exige que tome essa iniciativa, em suma, que conquiste a sua própria atividade. O intuito desta breve recuperação de Spinoza se apresenta em dois momentos: o primeiro, é ressaltar o longo desvio necessário até a consciência de si, marca comum à filosofia ricoeuriana, isto é, a necessidade da “potência da inteligência” como intermediadora do conhecimento de si, e o segundo, é ressaltar a presença na *Ética* do mesmo caráter central de legibilidade concedido ao

agir humano, desta vez como lugar por excelência de leitura da noção de *conatus*.

A dificuldade de se acompanhar o percurso ricoeuriano no terreno ontológico e dele extrair alguma síntese positiva é consciente para o próprio autor, que chega a afirmar o caráter fragmentário da obra *O si-mesmo como um outro* (1991) e justificá-lo por uma estrutura analítico-reflexiva que não aceita o postulado da imediação do sujeito e prima pelo trabalho da reflexão pela análise para só depois voltar ao si, seja qual for a distância necessária – verdadeira filosofia do desvio. Neste contexto, Ricoeur não deixa de avisar o leitor acerca do incontornável caráter de contingência do questionamento filosófico, isto é, o filosofar não pode se subtrair à sua própria história; assim declara a sentença: “A hermenêutica é aqui entregue à historicidade do questionamento de onde resulta a *fragmentação da arte de questionar*” (RICOEUR, 1991, p. 31), certa para a dificuldade que queremos tanto expor como compartilhar.

Chegamos assim à fundamental relação dialética que compõe a identidade pessoal, em adição à já comentada relação mesmidade-ipseidade: a dialética entre a ipseidade e a alteridade. A primeira marca de diferenciação da relação dialética discutida até o momento, aquela da mesmidade e da ipseidade (designadas pelo caráter e pela manutenção de si), diz respeito ao caráter disjuntivo desta última, pelo qual os dois elementos da relação, apesar de andarem juntos e de em muitos momentos se recobrirem e mesmo se confundirem num só, são capazes de manter a devida separação no plano ontológico. No caso da ipseidade-alteridade será exatamente o oposto, desde que uma participa da constituição da outra: “Que a alteridade não se acrescente de fora à ipseidade, como para prevenir daí a deriva solipsista, mas que ela pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade” (RICOEUR, 1991, p. 371), isto é, o caráter da relação dialética entre ipseidade e alteridade é eminentemente *conjuntivo*, dado que não se pode pensar em um dos polos sem se remeter imediatamente ao outro.

A relação singular entre o conteúdo de sentido da ipseidade-alteridade e a ontologia que lhe subjaz é apontada logo cedo por Ricoeur

como dotada de um caráter especulativo, acrescentando num adiantamento o que irá chamar de caráter polissêmico do outro, a ser composto por vários momentos constitutivos, como veremos. O que Ricoeur afirma realizar no constructo de uma ontologia própria é o esforço para por em contato a dialética do Mesmo e do Outro e a hermenêutica do si: “De fato, é o polo do Mesmo que perdeu primeiro sua univocidade, fraturando-se ao mesmo tempo em que o idêntico era atravessado pela linha de divisão que separa o *ipse* do *idem*” (RICOEUR, 1991, p. 371), do mesmo modo que a dialética experimentará sua versão conjuntiva na esfera do mesmo como *ipse* em relação com o Outro. Todo o esforço de Ricoeur é simples e claro: tomar os resultados alcançados ao fim da hermenêutica do si-mesmo e pô-los em relação com uma ontologia já existente, a dos grandes gêneros platônicos, porém retrabalhada e reatualizada; Ricoeur pode assim estender o alcance de todas as ontologias reaproveitadas (a própria ontologia fundamental heideggeriana, mais a aristotélica, spinozista, lévinasiana...) num conjunto sólido e produtivo, e sobretudo, capaz de manter a ligação entre ética e ontologia.

A maneira pela qual Ricoeur estrutura essa atividade da alteridade no seio da ipseidade compõe-se de um notável exercício entre os registros de discurso fenomenológico e ontológico: de um lado, residem três momentos fenomenológicos com a tarefa de atestar a experiência de alteridade, encarnados na figura da passividade em meio ao agir humano; do outro lado, resta o termo alteridade que permanece reservado ao registro especulativo; seu intuito é sublinhar o grau de passividade em cada experiência analisada e assinalar a espécie de alteridade que lhe corresponde no plano especulativo. O primeiro momento de passividade, e portanto de alteridade, diz respeito à experiência do próprio corpo ou da *carne*, enquanto aquela que detém a função de mediação ente o si e o mundo; compreender esta modalidade de experiência corresponde a reconhecer que as pessoas são também corpos, isto é, pertencem ao reino das coisas no mundo ao mesmo tempo em que pertencem ao reino específico do si. A ontologia da *carne* traz a conclusão

de que o ancoradouro do si no mundo fica sendo o seu próprio corpo, aquele com o qual em primeira instância o si aprende a se relacionar com um outro.

Ricoeur (1991, p. 373) ainda chama a atenção para um traço marcante acerca da fenomenologia da passividade: o *sofrimento* – à medida que o sofrer e o padecer revelam de maneira originária tanto a própria experiência de passividade como a correlação entre agir e sofrer, crucial para a filosofia ricoeuriana. Mesmo diante da identidade narrativa o sofrer é capaz de se manifestar em sua originalidade, é o caso da junção que a narrativa é capaz de fazer entre agentes e pacientes, revelando o quão inseparável é o agir do padecer; ou indo mais fundo, quando a narrativa aponta para casos tanto mais dissimulados do sofrer como delatores de nossa imensa fragilidade, dos quais Ricoeur (1991, p. 347) aponta a incapacidade de narrar, a recusa de narrar e a insistência do inarrável. Dissimulado, porque não se trata de um sofrimento aparente que deixe sua marca de maneira visível, mas sim profundo ao ponto de ser difícil representá-lo, cortando junto com a possibilidade de narrar o próprio esforço, humano por excelência, de procurar por um significado para a própria vida, para a família ou a comunidade. Não ser capaz de narrar a própria vida, ou mesmo recusar-se a fazê-lo, constitui um imenso bloqueio para a construção da ipseidade, pela ausência daquela articulação singular do si num ato reflexivo: construo minha identidade reunindo um pouco de ficção refigurada, mais um tanto do que ouvi das narrativas de outros acerca de mim, e por fim aquilo que desejo crer acerca de mim mesmo. *Sofrimento* é sucumbir em meio às narrativas de um mundo afora e não ser capaz de me manter fiel a mim mesmo, ou mais que isso, é ver a diminuição do meu próprio poder de agir.

O segundo momento fenomenológico é a experiência da passividade diante da alteridade do outro, um outro que não é oposto ao si, mas que participa de sua constituição própria. Ricoeur (1991, p. 383) logo anuncia que o si só se reconhece através das diversas maneiras com que é *afetado* pelo diverso de si, assim, a compreensão de si por si passa necessariamente pela experiência passiva diante do outro. Retomando brevemente, Ricoeur

(1991, p. 384) identifica o modo do ser-afetado do si pelo diverso de si no terreno que vai desde a simples troca de palavras cotidianas, onde somos afetados pela palavra que nos é dirigida, até a própria ascrição de uma ação.

A próxima tarefa para a ontologia ricoeuriana é investigar qual exatamente é a dialética entre o Mesmo e o Outro subjacente ao ser-afetado do si pelo diverso de si, Ricoeur então indica que o caminho deve seguir por uma “concepção cruzada da alteridade” (RICOEUR, 1991, p. 386), isto é, uma concepção que não privilegie unicamente o si num posto fundamental, chamado por Ricoeur de estima de si, e nem entregue o primado à figura do outro, responsável pela convocação à justiça, de modo que o si e o diverso de si possam se correlacionar de maneira dependente um do outro. Ricoeur também deseja construir a noção de alteridade através do exemplo da própria ipseidade, cindida por duas ideias do Mesmo, o Mesmo como *idem* e o Mesmo como *ipse*, motivo pelo qual inicia o seu trajeto passando por duas filosofias contraditórias neste contexto: a de Husserl, onde o outro é derivado do si, e a de Lévinas, na qual o outro detém o primado da própria constituição do si.

Na tematização da experiência de alteridade em Husserl, o principal é a descoberta da ideia de *apresentação* por meio da qual o outro se doa, se manifesta ao si; Ricoeur (1991, p. 390) aponta a noção de *apresentação* como necessitada de uma transferência de sentido: é assim que posso conceber o corpo que percebo como outra carne, ao mesmo tempo em que compreendo que eu, carne, sou também outro corpo entre os demais corpos. Ricoeur chama a atenção para o argumento circular que já sempre pressupõe a alteridade em Husserl, afinal a transferência de sentido é o processo mesmo de derivação do outro pelo si; no entanto faz a crítica sem deixar de perceber o potencial desta descrição da experiência de alteridade, atitude, aliás, típica de Ricoeur, tomando para si a ideia de que a transferência analógica de sentido pode fazer este outro deixar de ser unicamente um estranho e tornar-se *meu semelhante*. Assim, atinge-se um grau de intersubjetividade muito fértil para a ontologia da ipseidade, faz-

nos parecer que é através do reconhecimento do outro como um si, assim como eu também não o deixo de ser no encontro com este semelhante, que o caminho para o diálogo e a vida boa em comum está definitivamente aberto.

Do outro lado, Lévinas pecaria por uma hipérbole na via contrária: a exterioridade radical do outro que permanece para sempre cindido, separado do mesmo, numa plena impossibilidade de mútuo reconhecimento. A supremacia do outro conduz a uma ética onde o eu é constituído por intermédio do outro, uma ética estranhamente caracterizada pela ausência de relação: “Porque o Mesmo significa totalização e separação, a exterioridade do Outro já não pode, de ora em diante, ser expressa na linguagem da relação. O outro absolve-se da relação...” (RICOEUR, 1991, p. 392). Aqui, o uso de hipérbole afeta os dois polos, tanto o Mesmo, pensado como totalidade, como o Outro, numa alteridade absoluta; uma ética que na verdade prevê tanto a impossibilidade de relação entre os dois termos como a total independência de cada polo. O mais problemático neste cenário é a própria consequência da separação ao si, isto é, se não há nada fora com que se relacionar, como é que o *ipse* pode de fato se constituir? Nisso Ricoeur é claro: “A separação tornou a interioridade estéril” (RICOEUR, 1991, p. 393).

Como conclusão desta breve passagem pelas formulações da experiência da passividade intersubjetiva em Husserl e Lévinas, Ricoeur (1991, p. 396) afirma que não há contradição em considerar o movimento do Mesmo para o Outro, realizado por Husserl, e o movimento do Outro para o Mesmo, realizado por Lévinas, como dialeticamente complementares, mas que esta seria exatamente a tarefa própria de sua ontologia: definir a dialética entre o Mesmo e o Outro no interior da ipseidade. Entretanto, afirmar com firmeza qual é essa dialética Ricoeur não o faz; seu último estudo é um apanhado de ontologias aproveitáveis à sua tarefa e muitas vezes filosofias que se debruçaram a um tema muito próximo ao de Ricoeur, ou mais que isso, poderíamos afirmar que este estudo é um conjunto de começos possíveis para a investigação do fundamento ontológico da hermenêutica do si, podemos ver estes apontamentos como guias para pesquisas futuras,

muito embora não completamente desenvolvidas por Ricoeur.

Atingimos assim o último momento de alteridade, aquele vivido na experiência passiva da própria consciência, por meio da qual Ricoeur recupera o *Gewissen* heideggeriano, encontrado em *Ser e Tempo* (2012). A análise da consciência permite a Ricoeur (1991, p. 397) mostrar que a *atestação* da ipseidade é inseparável de um exercício da *suspeita*, pela qual o si viveria um conflito para se estabelecer; deste modo, a suspeita traria um “excedente de sentido” por conta da confusão situada na consciência entre ilusões acerca de si mesmo e o conteúdo propriamente verdadeiro da *atestação*. Ricoeur então faz uso da descrição do momento de alteridade da consciência segundo *Ser e Tempo* (2012), recuperando a metáfora da voz e do apelo, com o intuito de marcar a alteridade no interior da constituição da ipseidade: o *quem* interpelado pela voz da consciência é o si, ainda que numa “dissimetria notável” (RICOEUR, 1991, p. 398) de verticalidade e interioridade, desde que a voz que apela vem do alto ao mesmo tempo em que surge de dentro.

O que devemos apresentar é um momento específico de passividade trazido à tona pelo *Gewissen* heideggeriano: o ser-imposto da consciência como *atestação-injunção*. O ser-imposto descreveria para Ricoeur (1991, p. 408) o momento de alteridade próprio ao fenômeno da consciência, desde que a metáfora do apelo, enquanto uma voz ouvida no interior da consciência e ao mesmo tempo estranha, retrata precisamente o momento em que a consciência é imposta pelo Outro. Desta maneira, a *injunção* passará pelos três momentos éticos previstos por Ricoeur: a *convicção* no julgamento moral em situação, o chamado para bem-viver com e para outros nas instituições justas e a *interdição* moral. O problema da indeterminação do apelo que em *Ser e Tempo* (2012) chama para as possibilidades mais próprias do ser-aí, bem como as mais convenientes devido à faticidade, é então recoberto pela ideia de que todas essas possibilidades são “originariamente estruturadas pelo optativo do bem-viver” (RICOEUR, 1991, p. 410). A essa passividade específica do ser-imposto, novamente tendo-se como horizonte a dialética do

Mesmo e do Outro, Ricoeur opõe a alteridade, isto é, a injunção do optativo do bem-viver que em seguida encaminha para os outros momentos éticos deve sempre provir de um outro que me interpela na segunda pessoa.

A última palavra de Ricoeur acerca da alteridade da consciência diz respeito ao reconhecimento do “*ser-imposto como estrutura da ipseidade*” (RICOEUR, 1991, p. 412). Essa afirmação é lançada de encontro a duas outras filosofias: de um lado, a ontologia sem ética heideggeriana, onde a alteridade é reduzida à estranheira do ser-lançado no mundo, do outro lado, a ética sem ontologia de Lévinas, cuja alteridade é tornada absoluta através de uma completa exterioridade. Rompendo com os dois entraves, Ricoeur defende que a injunção deve ser solidária da *atestação*, contrariamente a Heidegger que acreditava que a *atestação* era originariamente injunção, isto é, que de fato havia uma alteridade que interpelava o si no interior da consciência, no entanto a injunção de *Ser e Tempo* (2012) não era capaz de preparar o solo para uma existência ética, além de pecar pela indeterminação do apelo. O caráter do ser-imposto é justamente essa abertura que o outro provoca sem que possamos intervir, o exemplo da linguagem já foi citado, mas permanece elucidativo: o outro fala comigo e eu recebo aquelas palavras de imediato, o outro me atinge. Atestar um si-mesmo deve necessariamente passar pelo contato com o outro, dado na ordem da consciência: “A unidade profunda da *atestação* de si e da injunção vinda do outro justifica que seja reconhecida, na sua especificidade irreduzível, a modalidade de *alteridade* que corresponde, no plano dos ‘grandes gêneros’, à *passividade* da consciência no plano fenomenológico” (RICOEUR, 1991, p. 413), isto é, a constituição da ipseidade deve passar no respectivo plano especulativo pela modalidade do ser-imposto.

Ao término deste percurso que teve como base a dialética dos grandes gêneros inspirada em Platão, aquela do Mesmo e do Outro, ao mesmo tempo em que buscava a fundamentação da relação dialética entre ipseidade e alteridade, o balanço final com o qual nos deparamos é o de uma dispersão declarada. Dispersão, do mesmo caráter da própria alteridade, irá afirmar

Ricoeur, deixando o seu trabalho ontológico descansando em fragmentos; aguardando, no melhor dos casos, a compreensão de que se faz jus desta maneira ao propósito da empreitada: “Somente um discurso diferente dele próprio, eu diria, plagiando o *Parmênides*, e sem me aventurar mais adiante na floresta da especulação, convém à metacategoria da alteridade, sob pena de a alteridade suprimir-se tornando-se mesmo que ela-mesma...” (RICOEUR, 1991, p. 414).

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

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

MONGIN, O. *Paul Ricoeur: nas fronteiras da filosofia*. Lisboa: Éditions du Seuil, 1994.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. 3ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: WMF Martins, 2010.

_____. *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins, 2012.

VALLÉE, M. Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi. *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44.