

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO**

Sabrina Ruggeri

**A ontologia do agir de Paul Ricoeur como ultrapassamento da *atestação*  
heideggeriana em *Ser e Tempo***

Porto Alegre

2013

Sabrina Ruggeri

A ontologia do agir de Paul Ricoeur como ultrapassamento da *atestação*  
heideggeriana em *Ser e Tempo*

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Comunicação Social – Hab. Jornalismo.

**Orientador:** Prof. Dr. Antonio Barros de Brito Junior

**Coorientadora:** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Taís Martins Portanova Barros

2013

Sabrina Ruggeri

**A ontologia do agir de Paul Ricoeur como ultrapassamento da *atestação* heideggeriana  
em *Ser e Tempo***

Monografia apresentada à Banca do curso de Comunicação Social, como requisito parcial à obtenção do título de Comunicador, orientada pelo Prof. Dr. Antonio Barros de Brito Junior.

Data de aprovação: \_\_/\_\_/\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Antonio Barros de Brito Junior

---

Prof. Dr. Ricardo Araújo Barberena

---

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre, 02 de julho de 2013

## **Agradecimentos**

Devo agradecer, primeiramente, ao Antonio, pela confiança depositada no meu projeto inicialmente tão incerto, bem como pela sua enorme abertura e receptividade, fazendo aparecer o sentido forte da palavra “professor”.

Ao Zé, agradeço por todo o amor e toda a luz que joga na minha vida, pela sua presença tão querida e para mim tão necessária, apesar da distância geográfica.

Aos meus pais, pelo voto de confiança; agradeço ao meu pai em especial, além de simplesmente tudo, o primeiro instrumento.

Aos amigos: Paola del Vecchio, agradeço todo o carinho e confiança; Lauro Pecktor, além da imprescindível máquina de lavar, agradeço pelas longas e boas conversas.

À tia Silvane pelo apoio de sempre.

*Só aqui o sofrimento é sofrimento. Não como se aqueles que aqui sofrem devam ascender a outro lugar em função desse sofrimento, mas no sentido de que aquilo que neste mundo se chama sofrimento, em outro mundo, inalterado e tão somente libertado do seu oposto, é êxtase.*

Franz Kafka – *Aforismos*

*Stehen, im schatten*

*Des Wundenmals in der Luft.*

*Für-niemand-und-nichts-Stehn.*

*Unerkannt,*

*für dich*

*allein.*

*Mit allem, was darin Raum hat,*

*auch ohne*

*Sprache.*

Paul Celan – *Atemwende*

## Resumo

Este trabalho pretende ser um estudo crítico entre dois grandes filósofos do século XX – Martin Heidegger e Paul Ricoeur, através da noção de *atestação*. Investigamos, primeiramente, os pressupostos desta noção em *Ser e Tempo*, bem como suas falhas e lacunas, para aí nos dirigirmos à filosofia de Ricoeur; nesta, procuramos pela influência heideggeriana, bem como, e principalmente, a ruptura com a *atestação* de *Ser e Tempo*. A partir disto, pudemos encontrar as novas abordagens de Ricoeur que nos permitem falar de um *ultrapassamento*, no sentido de uma ontologia que se abre tanto à pluralidade como ao domínio da ética.

**Palavras-chave:** Atestação; Ipseidade; Alteridade.

## Abstract

This monograph intends to be a critical study of two great philosophers of the twentieth century – Martin Heidegger and Paul Ricoeur, through the notion of *attestation*. We investigated, firstly, the assumptions of this notion in *Being and Time*, as well as its failures and gaps, to then direct our efforts to the Ricoeur's philosophy; in this case, we looked for the heideggerian influence, as well as, primarily, the dissent with the notion of *attestation* presented in *Being and Time*. From this standpoint, we claim that the new approaches proposed by Ricoeur entails a “passing” (overcoming) in the sense of an opening of heideggerian ontology to other fields involving issues of both plurality and ethics.

**Keywords:** Attestation; Selfhood; Otherness.

## Sumário

<b>1</b>	<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>O fenômeno da <i>atestação</i> em <i>Ser e Tempo</i>.....</b>	<b>12</b>
<b>3</b>	<b>Os problemas da <i>atestação</i> heideggeriana: “a ontologia vela sobre o limiar da ética”.....</b>	<b>22</b>
<b>4</b>	<b>A ruptura.....</b>	<b>32</b>
	<b>4.1 O legado heideggeriano.....</b>	<b>34</b>
<b>5</b>	<b>A ontologia do agir de Paul Ricoeur: uma introdução.....</b>	<b>38</b>
	<b>5.1 A identidade narrativa.....</b>	<b>42</b>
	<b>5.2 O caráter <i>alético</i> da <i>atestação</i>.....</b>	<b>45</b>
	<b>5.3 A ontologia fragmentada.....</b>	<b>47</b>
	<b>5.4 O esforço ontológico.....</b>	<b>57</b>
	<b>5.5 A promessa.....</b>	<b>61</b>
<b>6</b>	<b>Excurso.....</b>	<b>64</b>
<b>7</b>	<b>Considerações finais.....</b>	<b>71</b>
	<b>Referências.....</b>	<b>73</b>



## 1 Introdução

Nosso trabalho consiste no esforço pela investigação, primeiramente, tanto da *atestação* conforme apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, como dos problemas decorrentes segundo o ponto de vista da constituição da identidade pessoal; em seguida, pretendemos apresentar a ontologia do agir de Ricoeur como aquela abordagem capaz de fornecer caminhos ao *ultrapassamento* destas dificuldades. Os problemas da *atestação* em *Ser e Tempo* giram em torno de um caráter transcendental típico das filosofias da consciência que em boa medida Heidegger não pôde vencer, apesar de sua vontade declarada pela “concretização” da filosofia; é dessa maneira que a relação com o outro fica prejudicada no entendimento da constituição do si-mesmo, bem como a relação com o exterior que envolve a consciência individual que deseja alcançar uma identidade própria. Nossa intenção é fazer ver os bloqueios construídos em *Ser e Tempo* frente à esfera ética e à própria compreensão do si-mesmo para além da consciência individual que acaba por *atestar* sua existência somente para si, subestimando assim a capacidade humana para o diálogo e para o compartilhamento do mundo e de seus valores.

A ausência da participação destes elementos – alteridade, compartilhamento, *solicitude* – na constituição própria da identidade pessoal impede que a *atestação* possa se dar em seu caráter de acontecimento *público*, de coisa que encontra sua razão de ser no *ato* que a compartilha, *ato* que a faz alcançar seu estatuto ontológico no momento em que é *reconhecido* por outros seres. Longe dos olhares dos demais e do vasto campo da ação humana, a *atestação* heideggeriana se encontra distante de uma abordagem tanto ética quanto política, impossibilitada de prosseguir rumo a uma complexificação da identidade pessoal. Deste modo, tendo terminado nosso percurso por *Ser e Tempo*, constituído em boa medida por um caminho de adiantamentos da vindoura resolução, iremos nos direcionar a *O si-mesmo como um outro*, lócus da dedicação ricoeuriana ao problema da identidade pessoal – desde as teorias da ação pertencentes à filosofia analítica, passando pela própria *identidade narrativa* acompanhada da construção de uma “pequena ética”, até o esforço final em nome de uma ontologia que se debruce sobre os resultados alcançados no todo de sua obra (uma hermenêutica do si-mesmo), apesar destes resultados se apresentarem como uma ontologia regional e estilizada.

Com a ontologia do agir de Paul Ricoeur poderemos aparar as arestas e preencher as lacunas deixadas pela *atestação* heideggeriana, principalmente no que diz respeito à consideração da ação humana na constituição de nossa identidade, isto é, a partir dessa ontologia pluralista que não rechaça a ética, o agir estará tão imbricado no fenômeno da *atestação* quanto a própria consciência. Anteriormente, a ação era compreendida como um dos resultados do fenômeno da *atestação*, à medida que a consciência que pôde atestar a si mesma como um ser autêntico e direcionado às suas possibilidades mais próprias era “transportada” ao término da *atestação* diretamente para o mundo, era impelida a atuar nele e a construir seus projetos – somente agora, um si-mesmo seguro de suas potencialidades. Como veremos, o entendimento do outro e do mundo como presentes e imbricados na constituição do si-mesmo, bem como do agir como peça fundamental no processo da *atestação*, nos permitirá uma compreensão mais acurada da maneira com que podemos alcançar uma identidade própria: fundamentalmente *em relação*.

O homem passará então a ser visto como primordialmente capaz de agir e de sofrer e o seu si-mesmo crescerá dentro deste domínio, à medida que se delineiam suas escolhas e atitudes, suas identificações e narrativas. O ponto máximo da construção de sua ipseidade é encarnado na figura da *promessa*, símbolo maior da conquista da manutenção de si que permite o nascimento da *confiança* entre os homens – e mais que tudo: o respeito e a salvaguarda à palavra considerada, à instituição da linguagem. O último momento de nosso trabalho consistirá de um excuro dedicado ao alargamento da compreensão da promessa através dos recursos próprios à ficção, nomeadamente o filme *A Promessa* (1996) dos Irmaãos Dardenne.

Durante todo o nosso trajeto que parte da analítica existencial de *Ser e Tempo* rumo à ontologia do agir de Ricoeur em *O si-mesmo como um outro*, é a noção de *atestação* que nos servirá de elo condutor para nossa investigação. Acompanha-nos, assim, a ideia de que Ricoeur em boa medida teria dado prosseguimento às noções heideggerianas de consciência (*Gewissen*) e *atestação*, tomando-as como parte de seu legado proveniente da tradição fenomenológica e hermenêutica; contudo, Ricoeur não pôde abster-se de enfrentar uma ruptura inevitável para a efetivação de seu projeto filosófico: uma ética que fosse parceira de uma ontologia. Será nosso intuito apontar tanto as motivações dessa ruptura para com a ontologia fundamental heideggeriana como os avanços que ela proporcionou, principalmente através da crítica ao bloqueio construído em *Ser e Tempo* à esfera ética, isto é, uma ontologia

que nega a eticidade. Heleno (2001, p. 245) afirma que o próprio processo de desenvolvimento da filosofia ricoeuriana até o ponto de desaguar numa ontologia, mesmo que preparatória e fragmentária, deu-se desde o princípio *em simultaneidade com uma ética*, construída ao lado da noção de *atestação*:

Se Ricoeur termina *O si-mesmo como um outro* interrogando-se sobre a ontologia a desenvolver, o fio condutor que conduz a esse estudo é a noção de atestação, de fato, é por aqui que se vê a necessidade de fazer o desvio por Aristóteles, Heidegger e Lévinas. Melhor: Ricoeur faz o seu estudo ontológico retomando os autores citados porque o desenvolvimento reflexivo sobre a atestação o encaminhou nesse sentido (HELENO, 2001, p. 246).

A ontologia do agir se mostrará como portadora de novos e frutuosos caminhos ao problema da identidade pessoal, ampliando de maneira radical o campo de reflexão acerca do si-mesmo e de seu processo de constituição. O principal legado da *atestação* ricoeuriana, cremos, encontra-se na descoberta do caráter público da constituição da identidade pessoal, isto é, da necessidade de *reconhecimento e compartilhamento* do sentido de si atestado na ação. Promessas, narrativas, *confiança*, bem-viver e justiça: todos estes elementos se reúnem ao fim de *O si-mesmo como um outro* para garantir a luta do homem contra a sua irrevogável finitude.

## 2 O fenômeno da *atestação* em *Ser e Tempo*

Em uma breve crítica direcionada a Husserl, situada no contexto de uma discussão acerca da possibilidade de encontro entre dois sujeitos, Heidegger afirma que a sua própria empreitada estaria direcionada às “relações existenciais concretas”, e não mais a uma forma de intelecção idealista que primasse pela pureza das coisas. Logo entrevemos o nascer de um esforço pela “concretização” da filosofia, atuante desde o princípio de seu percurso, ainda nas primeiras preleções na Universidade de Freiburg, entre os anos de 1928 e 1929, e na monumental obra *Ser e Tempo* de 1927, onde se encontra o foco de nossa investigação. O que nos aparece como proveitoso para apontar neste princípio de caminho é o fato de Heidegger, justamente nas obras citadas acima, já anunciar que estamos em contato com o outro desde o íntimo de nossa constituição, que já somos sempre este estar com um outro, esclarecendo dessa forma a “possibilidade interna do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí” (HEIDEGGER, 2008, p. 147).

Tanto mais relevante seria apontar o vigor e a singularidade de uma compreensão própria do ser humano, que aqui começaria então a nascer e a espalhar as suas sementes. O ser humano é o ente pensado como aquele dotado de um “movimento para fora”, isto é, o entendimento de que o homem existe sempre nesta ânsia por sair de si, ele somente é enquanto se mantém capaz de chegar ao que está “fora”: “... o próprio ser-aí é esse sair em direção a..., esse sair em direção a... perfaz a sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 146). Existir no modo do ser-aí é, portanto, mover-se ao que é externo a partir de seu próprio “aí”: uma irrupção no interior do ser que cria uma esfera de manifestação própria, este será o “lugar” único onde tanto o ser de tudo o que está aí permanecerá livre para se revelar, bem como o próprio ser-aí terá como garantida, enquanto puder existir, a possibilidade de exercer sua essência “fugitiva de si mesmo”.

O ser-aí permanece nesta abertura que lhe dá o mundo, e neste mundo ele existe desde o princípio junto com tudo o mais, juntamente com o outro, sempre um também “ser-aí”. A partir deste entendimento de mundo, Heidegger conduz em *Ser e Tempo* a interrogação que pretende descobrir que “si-mesmo” possui o homem quando de sua existência cotidiana e factual, qual o *quem* de seu existir mediano. Um de seus pressupostos (*Ser e Tempo*, Cf. § 25, p. 337), reside na concepção de que não há maneira de se conceber um “sujeito” qualquer fora

de um mundo determinado, isto é, um ser humano *sem* um mundo; do mesmo modo em que não nos é possível construir uma ideia determinada de “eu” se este permanecer isolado de todo outro possível. Como a essência do homem se encontra em sua existência, é para lá que Heidegger irá se dirigir ao interrogar o si-mesmo do ser-aí em sua lida cotidiana, desta forma, a investigação deve perseguir o modo específico de ser em que se encontra o homem dentro de seu próprio cotidiano.

O mundo no qual o ser-aí habita e através do qual esse modo de ser específico se manifesta deve ser pensado em sua constituição primeira como um mundo aberto, mundo onde se dará o “vir-de-encontro” de todos os seres que nele também habitam, de modo que “... o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros” (*Ser e Tempo*, Cf. § 25, p. 343). Este outro “ser-aí”, portanto, está desde sempre no mundo comigo, reside junto de mim, e chega até mim não a partir de uma constituição própria e “pronta” de cada sujeito, mas sim a partir de um mundo no qual habitamos por essência. Nesse encontro, portanto, a constituição deste outro não é acrescida de fora, mas pode chegar até mim justamente pela possibilidade de ele já se encontrar em meu ser, mediante a estrutura existenciária cunhada por Heidegger de *ser-com*.

Contudo, o ser-com apresenta algumas formas decaídas que de maneira fundamental caracterizam o cotidiano: os modos da deficiência e da indiferença; nestes modos de existir, o ser-aí acaba por ser dominado pelos outros, está sujeito à disposição de que fazem “os outros” de suas próprias possibilidades: “Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser” (*Ser e Tempo*, Cf. § 27, p. 363). Não há um outro determinado (ou mesmo outros) neste modo de existir, há sim um “quem” concernente ao modo de ser do *neutro*, inexistente em nossa língua, e expresso pelo termo “*a-gente*” (em alemão “*das Man*”). O modo de existir próprio do ser-aí passa a ser o modo de existir “dos outros”, num cotidiano onde não há surpresa nem identificação:

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, Cf. §27, p. 365).

O modo de ser próprio ao a-gente é a *mediania*, através do qual se revela uma tendência essencial do ser-aí chamada por Heidegger de “*nivelamento* de todas as

possibilidades-de-ser”; essa capacidade de a-gente em nivelar e tornar obscuro em sua indiferenciação tudo o que lhe venha de encontro no mundo, acaba por antecipar todo o julgamento e todo o decidir próprio do ser-aí, tolhendo-lhe a responsabilidade. A fórmula geral de conceituação do a-gente parece ser assim expressa: “cada um é o outro e nenhum é ele mesmo” (*Ser e Tempo*, Cf. 27, p. 367), um modo específico de existir que acaba por carregar o ser-aí para o modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade; contudo, coisa que não deve ser pensada, como aponta Heidegger, é que a caracterização de a-gente como um modo impróprio do ser-aí acarrete qualquer minimização da factualidade do ser-aí, pelo contrário, a-gente é uma constituição positiva do ser do ente que nós mesmos somos.

O a-gente, por fim, regula o “contexto-de-remissão da significatividade”, isto é, todo o valor e o significado que o ser-aí atribui ao mundo e a si mesmo enquanto permanece na existência, mas isto, até o momento em que o ser-aí se torna capaz de remover o encobrir e o obscurecer próprios ao a-gente, podendo enfim se aproximar verdadeiramente do mundo e de si próprio. Heidegger (*Ser e Tempo*, Cf. § 27, p. 373), explicita o fato de a possível conquista pelo ser-aí de um si-mesmo próprio não configurar um estado de exceção de um sujeito que possa de alguma forma se desprender de a-gente, mas sim, ser o caso de uma modificação existencial, partindo-se do princípio de ser a-gente ela mesma um existenciário *essencial* do ser-aí. Desta maneira, este si-mesmo “... é então separado ontologicamente por um abismo da identidade do eu que se mantém na multiplicidade-de-vivência” (*Ser e Tempo*, Cf. 27, p. 373).

Enquanto permanece submerso no modo de a-gente, o ser-aí experimenta um “estar perdido” numa completa indiferença e medianidade que produz um duplo encobrimento: a inautenticidade do a-gente tanto obscurece a possibilidade genuína de o ser-aí poder escolher o seu próprio modo de existência, como consegue encobrir inclusive a opção cotidiana de um ser-aí que escolhe por não escolher. Por este motivo, essa passagem entre modos de existir é entendida por Heidegger como necessitada de uma iniciativa do próprio ser-aí, trata-se do *ir em busca de uma escolha* (*Ser e Tempo*, Cf. 54, p. 737), do pôr-se à procura de uma escolha que no entanto permanece resguardada e oculta dentro de si mesmo. Entretanto, e paradoxalmente, é o próprio ser-aí quem deve tornar possível essa escolha; ele tanto permanece envolto na inautenticidade do a-gente, que por suposto lhe sugaria a visão de sua própria decadência e lhe ofereceria em troca regras e valores determinados em sua medianidade, como também deve ser aquele capaz de reconhecer e compreender a sua própria possibilidade de escolha, que não cessa de estar consigo próprio a cada instante.

Entretanto, ao fim deste processo de ascensão “auto-produzida”, se assim pudermos falar, o ser-aí permanece como aquele que é capaz de reverter o modo de existência decaído em que havia sido lançado, e isto sem a necessidade de um outro que lhe possa oferecer ajuda: o ser-aí detém a escolha de escolher na constituição de seu ser, a única coisa de que precisa é, num esforço íntimo e solitário, lembrar-se deste privilégio. Mediante esse esforço, o ser-aí se tornará capaz de tomar a decisão pelo seu si-mesmo, mas para isso, Heidegger entende que essa possibilidade a mais própria deve ser “mostrada” ao ser-aí, este necessitaria que ela lhe fosse atestada em sua possível autenticidade. Neste momento alcançamos a *voz da consciência*, esta será o dado fenomenal que comprovará esta modificação existencial no íntimo do ser-aí, e é compreendida como “a interpretação que o Dasein dá de si cotidianamente” (*Ser e Tempo*, Cf. § 54, p. 737).

A caracterização formal da consciência (em alemão *Gewissen*) prescreve que ela dá “algo” a entender, que ela é capaz de fornecer uma *abertura* ao ser-aí; esta abertura, por sua vez, é entendida por Heidegger como aquela que se revela nos modos do encontrar-se, do entender, do decair e do discurso. É então a partir desta caracterização que o fenômeno da *atestação* é relacionado com o todo de *Ser e Tempo*: a consciência será desvelada como *apelo* (*Ser e Tempo*, Cf. 54, p. 741), uma voz que é ouvida individualmente por cada ser-aí e que o intima de alguma maneira; sendo uma voz que apela, a consciência será um *modus* do *discurso*, e estará situada, portanto, num dos modos fundamentais de abertura do ser-aí.

Em seguida (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 745), Heidegger afirma que é a capacidade do ser-aí de ouvir *os outros* que possibilita a sua confusão em meio à publicidade e ao falatório ambíguo de a-gente, e por ouvir a-gente ela mesma, *deixa de ouvir* o seu próprio si-mesmo. Entretanto, perguntamo-nos se essa abertura que dá a compreender, o ser-capaz de ouvir os outros, não poderia por seu turno, invés de provocar somente a perda do ser-aí na inautenticidade do a-gente, proporcionar pelo contrário o encontro do ser-aí perdido com a *solicitude* de um outro ser-aí; outro, que possa apresentar-se como amigo, que esteja pronto para dizer e para ouvir, pronto para fazer reconhecer e conversar o si-mesmo de cada um, mesmo que numa mútua procura.

Neste mesmo parágrafo (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 745), Heidegger é enfático ao declarar que não há dúvida de que o ser-aí pode ser resgatado deste estado de perda unicamente por si mesmo. Parece-nos urgente, deste modo, a lacuna deixada pela falta de consideração de uma *solicitude* possível entre os homens, de um ouvir e encontrar-se factual

que, assim acreditamos, poderia auxiliar o homem em seu esforço pelo seu próprio *querer-ter-consciência*; isto é, o diálogo como forma libertária de comunicação entre os homens. Nossa dúvida se confirmaria pela afirmação de Heidegger de que o ser-aí é aquele que deve se dar a ele mesmo a possibilidade deste ouvir “redentor”, e mais do que isso, essa mesma possibilidade se encontraria num “*ser-intimado sem mediação*” (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 745). Torna-se clara, então, a ausência de qualquer possibilidade de comunicação e encontro com a alteridade ou a diferença durante o processo que constitui o fenômeno da *atestação*. Mesmo se voltarmos aos comentários de Heidegger acerca do *ouvir*, logo percebemos que não há outro qualquer que possa aguçar a escuta do ser-aí perdido; não há, pois, algum espaço na ontologia fundamental à conquista de um si-mesmo para além da consciência individual de cada homem. Sem mediação, por fim, quer dizer: fora do círculo de manifestação de qualquer outro, “aquém” da linguagem, “apesar” da história de sua própria comunidade, externo às ações e aos eventos do mundo; rumo, enfim, a um solipsismo existencial.

A ausência de mediação e de alteridade no cerne da *atestação* pode ser melhor compreendida se nos atermos ao que diz Heidegger acerca do caráter do *apelante*: “O Dasein *apela na consciência para si mesmo*” (*Ser e Tempo*, Cf. § 57, p. 755). Não obstante, por considerar esta uma explicação não ontologicamente satisfatória, já que o ser-aí cumpriria a um só tempo tanto a função daquele que apela como a própria daquele que é intimado, Heidegger acrescenta a ressalva de que enquanto apelante o ser-aí estaria num modo diverso de quando é intimado, sendo portanto o poder-ser-si-mesmo mais próprio aquele que funciona como apelante.

Defrontamo-nos com a ideia de que a iniciativa para a *atestação* deve partir do próprio ser-aí: o “acontecer da possibilidade” depende da “ação” do próprio ser-aí (Heidegger em raros momentos fala em ação durante os sete parágrafos dedicados à *atestação*), depende que ele mesmo a propicie. A confirmação viria por meio de mais uma de suas notas revisoras (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 747), onde afirma que o fenômeno da consciência teria sua origem no “ser si-mesmo”; parece haver aí um círculo que movimenta o homem em sua busca por transformação: ao mesmo tempo em que é a consciência que o desperta para uma escolha própria, também é ele mesmo que já fundamenta esta consciência, e isto através de um si-mesmo que de algum modo já existe, talvez adormecido em seu ser. O esforço singular por fazer despertar este si-mesmo, o *querer-ter consciência*, é o mesmo movimento que traz a



consciência para perto de si, trazendo também a possibilidade de escolher a sua própria escolha, a qual, mais uma vez, já estava dentro de si mesmo.

Heidegger declara que o ser-aí é aquele que é intimado pelo apelo da consciência (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 747), e esta intimação se dá em seu existir cotidiano, um existir ocupado, preocupado e mediano, daí, vê-se que é a-gente ela mesma que é diretamente atingida pelo apelo. Entretanto, este ser atingido factual, em meio à factualidade própria do cotidiano, prevê um modo de existir chamado por Heidegger de “já-sempre-se-entender” (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p 747), isto é: a abertura providenciada pela vivência do mundo também se revela como abertura no próprio ser do homem, de maneira que ele *sempre já se compreende*. Apesar deste “aprender com o mundo”, já que este é capaz de lhe prover *abertura*, parece no entanto que o ser-aí pode prescindir de um contato “direto” com a alteridade, como apontado acima.

Teríamos, pois, um bloqueio gerado pelo impedimento da esfera ética? De que bloqueio de fato tratamos? Entrevemos, deste modo, a dificuldade em “corporificar” ou “concretizar” o ser-aí em seu ser-no-mundo, como observado quando do início de nossa apresentação, enquanto prevalecer a concepção de que o homem prescinde de estruturas mundanas para se encontrar consigo próprio, para construir seu si-mesmo; isto apesar de o mote de *Ser e Tempo* se manter em torno da estrutura do “ser-no-mundo”. As mediações oferecidas pela linguagem, veremos com Ricoeur, a partir do momento da compreensão de seu mecanismo, revelam-se cruciais para a interpretação tanto do “sujeito” como do mundo em que este habita. Deste modo, Heidegger deixa de abrir essa via da hermenêutica ao “sujeito”, honrando-lhe com o poder (ou a potência) de já sempre se compreender em seu mundo circundante, sem considerar a compreensão de si que poderia lhe advir através da linguagem proferida com os outros, da escuta entre outros, das promessas guardadas e compartilhadas, de obras e ações transmitidas através da história de uma comunidade.

Mais adiante, dentro da mesma temática, encontramos a afirmação clara e direta de que o ser-aí é intimado em relação ao seu *próprio si-mesmo*, e isto, “...não em relação ao que o *Dasein*, no público ser-um-com-o-outro, vale, pode, não em relação àquilo de que o *Dasein* se ocupa, se apossou com suas mãos, a que se dedicou ou pelo que se deixou levar. O *Dasein*, tal como é entendido como algo de-mundo para os outros e para si mesmo, é *ultrapassado* nessa intimação” (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p. 747). Parece então que o apelo à busca de um si-mesmo não diz respeito ao mundo que cerca cada consciência, essa escolha que deve ser feita

individualmente parece não incluir os valores que este mesmo ser-aí distribui e agrega em sua existência própria, das coisas que planeja e executa, daquelas mais próximas às quais se reconhece como capaz, do julgamento e imputação que ouve e recebe do próximo. A instância valorativa do mundo do ser-aí é *ultrapassada* pela voz da consciência, isto é, a *atestação* se situa num nível pré-moral.

A delimitação do fenômeno da *atestação* num nível pré-moral da consciência permite compreender porque Heidegger afasta qualquer pensamento que rume a uma “tratativa”, ou a um “solilóquio” no interior da consciência, simplesmente não há razão para se pensar numa negociação dessa escolha porque não há valores incluídos nessa intimação, a única coisa que a voz diz, mesmo sem dizer “nada”, é que o ser-aí procure pelo seu poder-ser mais-próprio. E diz isto, em concordância com o caráter de abertura do apelo, que por sua vez bloqueia qualquer direcionamento prévio do apelado; pelo contrário, e antes mesmo que isso: o apelo surge ao ser-aí para avisá-lo da possibilidade de muitos outros caminhos a que não tinha a capacidade de enxergar, ele então é “um apelo ao *Dasein* para que vá adiante em suas possibilidades” (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p. 753). Por sua vez, se o apelo tem como finalidade unicamente (e sutilmente, talvez), revelar ao ser-aí suas verdadeiras possibilidades, como é que se dá o processo de escolha deste ser-aí até este momento ainda perdido no alarde do impessoal? A partir de que parâmetros e valores pode esta consciência julgar a respeito de si própria e do que planeja e deseja para si? Como ela pode assegurar-se de que a sua escolha irá de fato levá-la rumo à autenticidade?

Heidegger afirma (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p. 761), que o ser-aí deve “*retornar ao ser-calado do poder-ser existente*”; ora, o regresso ao originário deve se dar num modo determinado de ser onde a fala é inexistente? Por que o silêncio quando da constituição de um si-mesmo? Só há motivo para calar quando não há outro possível para ouvir. A dimensão do si-mesmo, em seu modo específico que lhe é previsto dentro desta ontologia, não abarca o *reconhecimento* deste si-mesmo para além dele próprio, não parece haver necessidade de compartilhamento deste ente (o si-mesmo), até mesmo perdura, arriscamos, o interdito à possibilidade de se falar e contar sobre ele. E assim, enquanto o exterior permanece como aquele estranhamento que provém da condição de “ser-lançado” (ou dejectado) no nada do mundo, não há maneira que permita entrever a dimensão social e ética deste si-mesmo, que numa outra abordagem, contudo, como veremos com Ricoeur, passará a um dar-se ao outro pelo reconhecer e pelo julgar. Resta ainda chamar a atenção para o fato de Heidegger

considerar (*Ser e Tempo*, Cf. §55, p. 761) o estranhamento como o modo fundamental do ser-no-mundo, apesar de cotidianamente encoberto. Parece-nos, contudo, uma controvérsia considerar o mundo como capaz de provocar uma abertura no ser-aí e, ao mesmo tempo, designá-lo como ontologicamente determinado pelo modo do estranhamento.

Heidegger afirma, a seguir, que o ouvir “correto” do apelo provoca uma abertura no ser-aí, esta abertura por sua vez interfere em sua disposição no mundo, modificando-a para o “estar disposto para ser-intimado” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 787). O ser-aí, deste modo, deve se tornar livre para este apelo, aceitar este apelo que o convoca à diante, e então alcançar um poder-ser-intimado. Entretanto, ao “escolher a si mesmo”, como diz Heidegger, sendo o que advém do entendimento do apelo, o ser-aí deve ser “obediente a sua mais-própria possibilidade de existência” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 789, *grifo nosso*); teríamos aqui duas observações: primeiramente, a escolha do ser-aí pelo seu si-mesmo parece ser uma escolha entre, por um lado, a manutenção de sua existência no âmbito de a-gente, e de outro, este querer-ter-consciência que o levaria a um retorno a si mesmo. Contudo, também nos parece que a referência a uma “obediência” revela a ideia de que haveria um si-mesmo já pronto dentro deste ser-aí que é apelado, um si-mesmo constituído aquém de relações com o mundo factual e com os outros que também habitam este mundo, por fim, um si-mesmo originário que precisa ser acessado num movimento de retorno.

Regressamos à ideia de escolher pela escolha, de encontrar a possibilidade mais autêntica; se o ser-aí, por seu turno, deve ser *obediente* à sua mais própria possibilidade, então parece que ele na verdade não a escolhe, somente é paciente num fenômeno em que o que era para ser a sua escolha na verdade deve agir dentro dele. Desta forma fica excluída, como já afirmado acima, a esfera da ação humana, dos valores e da imputação.

Entender o apelo é então escolher ter-consciência, entretanto, Heidegger também afirma que ao entender o apelo, o ser-aí “deixa que o si-mesmo mais-próprio *atue nele*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 789), lançando-nos para a ideia de que não há propriamente uma ação situada no mundo factual envolvida neste processo; inversamente, haveria um si-mesmo “interior” e “anterior” ao qual é permitido que emergisse de acordo com a própria vontade do ser-aí, abandonado em sua própria entrega. Atestar, no final das contas, é “*deixar-agir-em-si*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 807) o si-mesmo mais-próprio que contudo já se encontra conosco; de maneira alguma se adentra o denso terreno das ações humanas: o si-mesmo é algo que, a

partir do entendimento do apelo, *é entregue (deixado) em seu ser para que aja*. O ser-aí, por fim, é descaracterizado como agente.

Entretanto, é preciso que adentremos ainda mais o espaço conferido à ação no âmbito da discussão acerca do fenômeno estudado. Ainda sobre o apelo, Heidegger é incisivo ao explicar sobre sua aparente indeterminação, enxergando aí a consequência do caráter de abertura presente no apelo da consciência: “Falta no apelo um conteúdo ‘positivo’ *porque se aguarda uma indicação cada vez utilizável de possibilidades de ‘ação’, disponíveis, calculáveis e seguras*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 805). Isto é, o ser-aí aguarda um “quê fazer”, como proceder, como se ocupar com o mundo circundante; um caminho que lhe seja indicado para que possa alcançar os fins desejados; entretanto, o apelo não procede desta maneira, justamente porque seu papel é abrir o ser-aí ao todo de suas possibilidades e com isto abrir-lhe também o mundo de maneira originária e radical.

Heidegger chega mesmo a afirmar que se o apelo provesse ao ser-aí este encaminhamento, este “conselho existencial”, chegaria ao ponto de subtrair à existência a própria “*possibilidade de agir*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 805). Sendo aquele capaz de prover abertura ao ser-aí, ele também como que entrega o homem à sua própria liberdade na vastidão dos desígnios do mundo, sendo assim, “ouvir o apelo propriamente significa *transportar-se para o agir factual*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 805, *grifo nosso*). Nesse sentido, à primeira vista parece que a *atestação* impele o ser-aí a agir, e de fato é o que afirmado; entretanto, sua ação se segue somente após o fenômeno da *atestação*, o campo do agir não está incluído no percurso de sua constituição. É depois que o ser-aí conquista essa possibilidade mais própria pela qual escolheu que se torna capaz de “transportar-se”, novamente num sentido de retorno à factualidade da existência, onde poderá finalmente agir de acordo com esse si-mesmo.

Contrariando nossa expectativa, e mesmo pelo percurso a que travamos enquanto acompanhávamos os parágrafos dedicados ao tema da *atestação*, Heidegger afirma (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 815) que o si-mesmo alcançado não termina por isolar o ser-aí do mundo, pelo contrário, é a partir de sua constituição que o ser-aí toma “consciência” dos outros, é quando se torna apto a vivenciar o “ser-com-outro próprio”. O ser-aí, deste modo, é aberto em sua liberdade para com o mundo, e essa abertura proporciona que o seu existir possa experimentar do ser-com preocupado com os outros, isto é, uma autêntica relação com o outro, a partir de seu próprio ser-si-mesmo. Existir e ser como um verdadeiro si-mesmo, por fim, é “*ser-propriadamente-no-mundo*” (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 815). O outro aparece de

algum modo, mas somente ao cabo da transformação de um ser-aí isolado, assim como a ação, a alteridade também permanece fora do processo.

Por fim, Heidegger declara (*Ser e Tempo*, Cf. §58, p. 815) que a relação do ser-aí com o mundo e com as outras pessoas, a partir da conquista de um si-mesmo através do fenômeno da *atestação*, passa a ser determinada justamente por este si-mesmo mais próprio. Isto é, essas modificações no cerne da relação do ser-aí com o mundo em todas as suas acepções, fazem parte de um fenômeno de “surgimento”, elas não estão diretamente implicadas na *atestação*. O que queremos dizer é que esta relação com o outro, falamos agora propriamente em alteridade, não faz parte do processo do atestar o si-mesmo na consciência, a alteridade *surge* somente após a constituição deste si-mesmo e não durante o seu próprio constituir. A esfera da ação e do reconhecimento do outro se dão a partir da *atestação*, e não em seu interior.

### 3 Os problemas da *atestação* heideggeriana: “a ontologia vela sobre o limiar da ética”

Nosso intuito neste momento constitui-se num duplo movimento: a partir da apresentação efetuada sobre o tema da *atestação* em *Ser e Tempo* e das posteriores observações e comentários um tanto apressados, pretendemos desenvolver alguns pontos referentes às lacunas desta passagem específica através de outros autores, e então, encontrarmo-nos aptos a preparar a transição para os próprios comentários de Ricoeur acerca das falhas da *atestação* heideggeriana. A compreensão da posição própria de Ricoeur pode nos impulsionar para o movimento seguinte: analisarmos o legado deixado por Heidegger em sua hermenêutica do si-mesmo, e aí sim, poderemos partir rumo ao desenvolvimento de seu trabalho singular que culmina numa ontologia da ação humana.

Adentrando este caminho, logo entrevemos o início do nono parágrafo de *Ser e Tempo* que reserva uma sentença primordial para nossa empreitada, esta diz que o ser-aí “se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser”<sup>1</sup>, ou então que “cabe-lhe responder pelo seu próprio ser” (*Ser e Tempo*, Cf. 9, p. 139). Se nos detivermos à primeira possibilidade de tradução teríamos, primeiramente, um “entregar-se” que assim se faz porque a ética deste ser é um deixar-ser, é um compreender a si mesmo como aquele que deve<sup>2</sup> *se demorar* em seu “aí”, em sua abertura própria de ente que pertence ao modo da existência, e neste caminho abdicar do agir tendo em vista alguma finalidade; “responsabilidade”, porque este que se entrega sente em seu íntimo a culpa de uma existência cindida desde o seu princípio, fadada à incompletude, ao mesmo tempo em que teme a dívida que carrega com seus demais, os de agora e os que o precederam, diante do mundo que lhe foi doado; “assumir” essa responsabilidade é então se decidir pelo que há de mais próprio em si mesmo e assim se tornar capaz de dar fundações a si e ao próprio mundo, fundando e fundamentando o mundo enquanto se conquista a si mesmo.

Demorar-se em seu “aí”, como dito acima, porque o homem é aquele que *tem*-que morar no mundo, isto é: o mundo pertence à constituição essencial do ser-aí, nomeada por Heidegger como ser-no-mundo. Esta constituição ontológica provém, por sua vez, do existencial *ser-em*; o qual é desmontado desde a origem até chegar ao que Heidegger

---

<sup>1</sup> De acordo com a edição da Vozes de 2005, p. 77.

<sup>2</sup> Ou “*ter-que*”, veremos adiante com a preferência de Zeljko Loparic (2004)

considera o significado de “ser”: “morar junto a... ser familiarizado com...” (*Ser e Tempo*, Cf. 9, p. 173), processo que se dá desta forma:

...em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (...) Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo (*Ser e Tempo*, Cf. 9, p. 173).

É a partir do mundo, compreendido como o “em” no qual mora o homem, que o ser pode lhe vir ao encontro, o ser-aí pode se encontrar junto ao ente. Essa afirmação vem acompanhada de outras duas igualmente fortes e fundantes: que a essência do ser-aí é um “*ter-de-ser*” (*Ser e Tempo*, Cf. 9, p. 139), e que o homem se serve de um caráter específico da constituição própria de seu ser expresso pela sentença: “o ser desse ente é cada vez *meu*” (*Ser e Tempo*, Cf. 9, p. 139). Como explica Heidegger em uma de suas notas de revisão, o ser deste ente é cada vez “eu”, isto é, sou responsável pelo meu próprio ser na medida em que me relaciono com ele e através desta reciprocidade sou capacitado a exercer minhas possibilidades, enquanto compreendo a mim mesmo e ao mundo, de uma só vez. O ser que é a cada vez meu, desta maneira, “está em jogo” para esse ente que sou eu mesmo, tenho de me relacionar com ele e decidir por ele como parte de mim. “*Ter-de-ser*”, configura-se numa transformação levada a cabo por Heidegger em relação ao conceito tradicional de *dever*, o *ter-de-ser* possui o intuito de preencher um espaço singular na constituição do ser-aí que não somente antecipa a própria moralidade, como é também sua própria condição de possibilidade.

Desta maneira, encaminhamo-nos para o desenvolvimento de alguns dos pontos suscitados até o presente momento de nossa exposição: a questão da exterioridade em relação ao fenômeno da *atestação*, a constituição de um si-mesmo e a implicação (ou falta de implicação) da ação nesta conquista e as devidas conclusões para a esfera ética. Chegamos, assim, numa possível interpretação de *Ser e Tempo* como uma ética em si, sustentada por Zeljko Loparic (2004). A partir desta aproximação com uma tese à primeira vista completamente destoante da nossa (mantendo-se em mente os devidos fins que guardamos, o dizemos: cumprir a travessia da gênese da *atestação* até uma ontologia do si-mesmo que guarde em si a ação humana como fundadora), pretendemos desenvolver as questões já apontadas e então acompanharmos o caminho próprio de Ricoeur face ao entendimento de Heidegger sobre a *atestação*.

Precisamos compreender, portanto, de que maneira é possível interpretar a obra *Ser e Tempo* como uma ética. Zeljko Loparic (2004) explica que Heidegger trata do princípio do fundamento em *Ser e Tempo* através de duas bifurcações, uma horizontal e outra vertical. A bifurcação horizontal é aquela que concerne ao caráter negativo do existir como projeto e do ser-lançado: o homem, enquanto o ente lançado num mundo estrangeiro, não pode jamais conhecer seu fundamento, este permanecerá para sempre oculto à sua compreensão; do mesmo modo, o projeto que o ser-aí deve tomar para si se constitui justamente de uma assunção de sua própria nulidade, o ser-aí tem-*que* se assumir como ser negativado e então ser capaz de aceitar que o seu projeto também não possui um fundamento positivo. Enquanto realiza o seu próprio projeto, o ser-aí também encontra a negatização daquelas possibilidades abandonadas, preteridas em relação às que foram concretizadas; enquanto escolhe as possibilidades para projetar em seu ser, o homem também escolhe as que lançará de volta ao *nada*.

A bifurcação vertical é aquela em relação ao modo do ser-para-o-nada trazido até o ser-aí pela morte. A morte é um poder-ser que negativa todas as possibilidades mundanas e na qual o ser-aí já está sempre lançado; é deste modo que o ser-no-mundo é transcendido pelo ser-para-a-morte: enquanto existência factual e “projetiva”, o ser-aí carece de suas possibilidades realizáveis, e nesta procura por dar fundamento ao que provém do nada, descobre ele mesmo que tanto veio deste mesmo nada, como transcende o seu próprio mundo quando descobre que uma de suas possibilidades é a sua negatização suprema. A morte imprime a marca do negativo em cada escolha humana, sendo a possibilidade mais positiva, se assim a pudermos considerar, ela seria também “a única possibilidade que não pode ser negativada” (LOPARIC, 2004, p. 23). A morte nem mesmo é um projeto possível, explica Loparic (2004, p. 23), ela simplesmente recai sobre a vida do homem como uma culpa ou uma dívida a ser assumida, revelando assim a imensa exiguidade do homem que tem-*que* viver num mundo com os demais enquanto sabe de sua possibilidade derradeira. A bifurcação vertical, por fim, é afirmada como aquela “entre o possibilitador poder-não-mais e o possibilitado poder-sim-ainda” (LOPARIC, 2004, p. 24).

Compreendida esta nossa introdução acerca do fundamento da finitude em *Ser e Tempo*, avançamos para o entendimento de Zeljko Loparic (2004) de uma possível ética existente em *Ser e Tempo*, embora encontrada numa forma embrionária e incompleta, cremos. Para o autor considerado, esta seria uma ética *finitista* que não faria uso da noção de dever,



por este motivo, uma ética que se pautaria principalmente por uma aceitação incondicional da finitude; esta transformação no tratamento da finitude humana confere uma nova fisionomia ao conceito de dever, caminho que leva Heidegger a também modificar a noção de agir. Sobre o agir moral, primeiramente, Loparic (2004, p. 55-56) afirma que Heidegger teria evitado fazer uso do termo “ação” justamente para se distanciar das éticas que tomam o agir moral como um agir causal e do mesmo tipo do agir técnico, isto é, como uma forma de alcançar algum bem como efeito da ação executada; por este motivo, Heidegger faria uso da expressão “ocupação preocupada” para se afastar da noção de causalidade implicada no entendimento tradicional da ação humana.

A modificação na noção de dever provém, segundo o mesmo autor, de uma desconstrução do conceito metafísico tradicional de dever, apresentando-se, portanto, como uma “tradução existencial-ontológica” (LOPARIC, 2004, p. 60), seu novo conteúdo vem expresso pelo já referido “*ter-que-ser*”. A postura do ser-aí enquanto aquele que *tem-que-ser* no mundo é de um deixar ser, um deixar manifestar e deixar também aparecer o mundo em sua própria abertura, enquanto prossegue em seu projetar; estas seriam características da possível ética defendida pelo autor e chamada por ele de “ética do morar no mundo-projeto” (LOPARIC, 2004, p. 61). A origem do *ter-que-ser* provém do próprio ser-aí, constitui-se num chamado para assumir a carga da própria existência, muito embora não seja permitido que o ser-aí compreenda o seu conteúdo, ultrapassando-o novamente. A ascensão para o *ter-que-ser*, já sabemos, passa pelo chamado da consciência ao qual o ser-aí obedece buscando a propriedade; no vazio deixado pela urgência deste apelo, brotam a culpa e a dívida, que impelem, por sua vez, o ser-aí ao seu *ter-que-ser*.

A caracterização do *ter-que-ser* como uma obediência necessária e inscrita no fundamento do ser-aí marca com o valor negativo também a ação humana: o homem aparece como paciente diante do *ter-que-ser*, sua ação se resume a uma aceitação de seu destino e de uma entrega a este mesmo destino; paciente, porque a existência é então compreendida como um fardo a ser carregado, ao qual o ser-aí não tem escolha, somente sofre diante do que lhe foi dado quando de seu lançamento no mundo. Sendo assim, o homem na verdade parece agir de acordo com um “*ter-de-obedecer*”, se pudermos compreender desta maneira, sua pretensa ação não se caracteriza por um esforço auto-decidido, desejado e deliberado, não parece haver uma iniciativa própria do ser-aí. Deste modo, o ser-aí perderia sua caracterização tradicional de um agente situado no mundo capaz de trazer conflitos e modificações em seu interior,

capaz de produzir efeitos por meio de suas ações ou mesmo exercer sua capacidade para o original, para a criação; a noção de ação fica sendo aquela na qual o homem se resignaria diante do mundo e se abriria por esta aceitação ao que está aí para lhe ser doado. A ética heideggeriana seria, portanto, fundada no preceito de que o homem tem-*que* “deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser” (LOPARIC, 2004, p. 59).

À modificação do conceito de dever, segue-se a redefinição do conceito de agir; como já dito, a ação passa a pertencer a um ter-que deixar que o ente em sua totalidade se manifeste, um ter-que dar-se em abertura. Loparic (2004, p. 36) explica que o agir em *Ser e Tempo* é aquele que não espera qualquer resultado, é um agir por ter-que-agir, e é somente desta maneira, ao se encontrar culpado diante do nada, que o ser-aí pode ser o responsável por tudo o que encontra no mundo; o agir em *Ser e Tempo*, por fim, é “um agir apenas por culpa diante do não ser” (LOPARIC, 2004, p. 63). Entrevemos, novamente, a dimensão pré-moral do fenômeno descrito por Heidegger: o apelo da consciência não impõe medidas, não aconselha ou indica quais escolhas a serem tomadas, pelo contrário, seu chamado à responsabilidade inclui tão somente ser responsável pelos próprios valores e normas encontrados no mundo, criados pelo próprio homem, e então tornar-se a condição de possibilidade de toda medida moral.

Retomadas as interpretações próprias de Zeljko Loparic acerca do princípio do fundamento em *Ser e Tempo*, a compreensão da finitude humana e suas implicações para a noção de responsabilidade e culpa, podemos nos deslocar, num segundo momento, às considerações de Paul Ricoeur acerca dos problemas da *atestação* heideggeriana. Ricoeur, inicialmente, retoma de Heidegger o termo alemão *Gewissen* (1991, p. 397) para designar a consciência, assim como já exposto no capítulo anterior, independente da conotação moral de boa ou má consciência, e sem adentrar, portanto, qualquer noção de medida. Apresenta-se como problema em sua empreitada pela construção de uma ética do si-mesmo o excedente de sentido trazido pela metáfora da voz e do apelo em *Ser e Tempo*, isto é, significados trazidos à tona não pela função descritiva usual da linguagem, mas pelo recurso da metáfora, sempre produtora de desconfianças. Estes conceitos, guiados pelas mãos de Ricoeur, seriam reinscritos na dialética do Mesmo e do Outro segundo a modalidade específica da passividade; uma passividade atestada no próprio caráter de metáfora da voz a um só tempo proveniente de mim e superior a mim.

A metáfora da voz e do apelo constituiria, desta maneira, uma alteridade intrínseca à *atestação* do si-mesmo, já que é este mesmo fenômeno, irrompido na consciência, que irá empurrar o ser-aí para longe da medianidade: a alteridade fragmentada vivida até então em meio ao a-gente. Esse afastamento da esfera de a-gente quando da formação de um si-mesmo, para Ricoeur (1991, p. 398), proporciona uma relação do ser-si com uma modalidade de ser-com, justamente a factualidade imprópria de a-gente: esta irá se relacionar com um si-mesmo recém atestado e agora transferido concretamente para a égide do outro, não mais perdido dentre a confusão da modalidade neutra de ser. Esse afastamento se dá por intermédio de um apelo que atinge o si, entretanto, este apelo provém de “uma voz diferente” daquela da própria consciência, gerando assim uma “dissimetria notável, que podemos dizer vertical, entre a instância que apela e o si apelado” (RICOEUR, 1991, p. 398), e isto no interior de uma mesma constituição de ser: uma interioridade simultânea a uma verticalidade é o que nos dá o problema.

Diante deste impasse Paul Ricoeur entrevê, inclusive, uma dificuldade para se manter a autenticidade pretendida com este fenômeno por conta das possíveis interpretações moralizantes da consciência. Para que seja possível avançar em sua empreitada, Ricoeur sustenta uma ligação do fenômeno da consciência, livre de conotação moral, com o fenômeno da *atestação*; este passo lhe permite chegar a uma investigação ontológica: compreender de que maneira a *atestação* da ipseidade contribui para a dialética do Mesmo e do Outro. O intuito é, a partir do isolamento do fenômeno da consciência da moralidade, “precisar os fenômenos tais como a injunção e a *dívida* que a metáfora da voz parece designar” (RICOEUR, 1991, p. 397).

A noção de consciência isolada de conotações morais implica por sua vez, para Ricoeur, que a consciência se situe “além do bem e do mal”, como instância capaz de prescindir de todas as mediações valorativas e imputativas. “Tudo se passa como se, para sublinhar *Sein* em *Dasein*, nós evitássemos reconhecer alguma força originariamente ética ao apelo, à advocação do *Anruf* [apelo]” (RICOEUR, 1991, p. 405), isto é, o apelo da consciência, tal como formulado por Heidegger, não abre espaço a uma caracterização ética deste fenômeno, esta abordagem apresenta-se explicitamente afastada; isto, enquanto se privilegia de maneira exclusiva os avanços ontológicos desejados como resultado da análise do fenômeno da *atestação*. No enalço desta recusa por dar ouvidos a uma ética latente, surgem problemas decorrentes da concepção diretora de *Ser e Tempo*, aquela de uma

consciência estrangeira em relação ao mundo e construtora solitária de um si-mesmo: chega-se à noção de uma elevação sofrida pelo ser-aí, provinda deste chamado que lhe é superior e no entanto lhe chega de seu próprio íntimo, comentada por Ricoeur (1991, p. 405) como se tratando de uma “imanência integral do *Dasein* a ele próprio” (RICOEUR, 1991, p. 405)

O principal é que Ricoeur identifica uma resistência ao desenvolvimento ético da noção de apelo e compõe o sítio (frágil) da alteridade no fenômeno da *atestação* como sendo aquele em relação ao modo de ser de a-gente, o “plano inautêntico da preocupação” (RICOEUR, 1991, p. 405). Essa alteridade discreta e mascarada é indicada por Ricoeur como se compondo de uma “sutil aproximação” entre dois momentos de *estranheza*, de encontro com a diferença: a estranheza da voz do apelo e a estranheza do ser-lançado num mundo estrangeiro; é através desta estranheza fundamental que a consciência adentra o território da dialética do Mesmo e do Outro. Novamente, não há espaço para qualquer consideração ética no âmbito do fenômeno da consciência, mesmo com a introdução (tardia) da noção de dívida; pelo contrário, todo o peso desta noção é deslocado para uma “ontologia da dívida”, como chama Ricoeur (1991, p. 406), tomada em sua constituição como um dos modos de ser próprio ao ser-aí.

Essa insistência, afirma Ricoeur, faz com que “Heidegger dissocie-se do que o sentido comum liga precisamente à ideia de dívida, a saber, que ela seja para com alguém – que seja responsável como devedor -, enfim, que o ser, um com o outro, seja público” (RICOEUR, 1991, p. 406). Acreditamos que Ricoeur possa estar se referindo aqui com o termo “ser” também à sua constituição de si-mesmo; isto é, a partir da compreensão de que o ser-aí possa se encontrar como devedor diante de outro, é necessário que ele se mostre como responsável por esta dívida e que aja de acordo com esta tomada de responsabilidade, revelando seu si-mesmo por um conjunto de ações relacionados a esta decisão, seu si-mesmo então se tornará público e sujeito ao reconhecimento dos demais.

A noção de falta que caminha junto à concepção de dívida é antecipada novamente pela ontologia, é prevista por esta não como uma falta relacionada ao *ser-com*, mas prescrita pelo fundamento negativado do ser-aí, exposto acima. Isto é, a falta que o ser-aí carrega enquanto responsável simplesmente não diz respeito aos outros homens que habitam o mesmo mundo; essa falta se relaciona com a própria condição de possibilidade da manifestação dos outros: o fundamento para sempre incompleto e inacessível ao ser aí; a alteridade fica sendo somente aquela da voz que é ouvida pela consciência clamando para que se assuma esta

dívida. Ricoeur, neste ponto, se posiciona de maneira clara: “A ontologia vela sobre o limiar da ética” (RICOEUR, 1991, p. 406); exercendo vigilância sobre os bloqueios construídos porque estes podem se revelar frágeis diante de uma Ética prestes a deitar raízes no que lhe pertence por direito.

Por fim, Ricoeur identifica a *atestação* como “uma espécie de compreensão, mas irreduzível a um saber alguma coisa” (RICOEUR, 1991, p. 407), calculadamente encaixada no todo estrutural da analítica do ser-aí, constituindo assim mais um dos modos de ser característicos do ente estudado, bem como preparando o terreno para o alcance da originalidade pretendida tanto às análises precedentes como às que se seguirão, acerca da temporalidade. O afastamento da esfera ética, última observação, vem justamente com uma desconfiança para com o agir, conforme explica Ricoeur (1991, p. 408), motivada por uma compreensão heideggeriana de que o agir seria uma noção oposta tanto ao padecer como ao campo teórico do saber. Ao se excluir a ação humana do conjunto da descrição do fenômeno da *atestação*, logo se apresenta com vigor o grande esforço por bloquear qualquer possível maculação de ordem moral ao fenômeno que está para garantir a autenticidade do ser. A ressalva vem ao fim da exposição, já sabemos, quando é prescrito que o ser-aí, agora dono de um si-mesmo próprio, seja impelido ao mundo e ao agir, no entanto essa tomada de iniciativa se realiza somente depois da constituição de seu poder-ser autêntico. Podemos entrever de que maneira estes bloqueios sistemáticos se interligam: se não há agir quando da constituição do si-mesmo, também não há alteridade e nem mesmo reconhecimento público; resta somente um “isolamento lançado”, como afirma Ricoeur (1991, p. 406), uma consciência severamente solitária e no entanto capaz de reconhecer a si mesma como autêntica.

Acreditamos que podemos acompanhar um processo de negatização do conceito de ação em *Ser e Tempo* até o ponto em que se atinge o não-agir, é o que pudemos observar anteriormente diante da interpretação de Zeljko Loparic de uma possível ética em *Ser e Tempo*. Neste processo de aceitação de nossas limitações, conforme prescreve a eticidade heideggeriana, pudemos observar juntamente com Loparic (2004) que este percurso de negatização teve início em nosso próprio fundamento, desde sempre uma nulidade, e a partir do qual *temos-que* buscar fundações a nós mesmos e ao nosso mundo. Essa marca negativa, deste modo, começa por se mostrar diante da noção de ser, num esforço por cortar pela raiz qualquer fundamentação transcendental do ser humano; entretanto, conforme avança em seus resultados, essa negatividade acaba por alcançar o próprio agir humano. Nossa afirmação

pode ser esclarecida se pensarmos na concepção heideggeriana de responsabilidade como anterior a todo agir no mundo, aquém da dimensão ética de nossa existência e diretamente relacionada com a nulidade de nosso fundamento: essa compreensão desmoralizante da dívida faz com que, em *Ser e Tempo*, haja uma primazia pela posição de *passividade* do ser-aí.

Este conduzir das noções de ser e agir pela ontologia fundamental heideggeriana leva Zeljko Loparic a afirmar que “com *Ser e Tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte de pensamento do ser e do agir” (LOPARIC, 2004, p. 20). Um não-agir fundamental é o que provoca a passividade indicada acima, sendo também o que regularia a conduta humana no mundo através da disposição fundamental de aceitar o que lhe é doado e de também, arriscamos, abdicar de sua potência de agir mais originária. O “momento de passividade” pode ser entendido como sendo aquele no qual o si ouve o apelo de sua consciência e vivencia uma espécie de obediência ao seu comando. Este si que é um mesmo e que é apelado por uma voz provinda dele mesmo, no entanto esta voz lhe aparece como sendo outra, e o impele a decidir pelo seu poder-ser mais próprio (por mais indeterminado que este permaneça), trazendo a elevação através de sua passividade.

A sentença conclusiva de Paul Ricoeur vem de encontro à noção heideggeriana de resolução, a decisão íntima de buscar pelo poder-ser mais próprio de cada consciência. Através de uma redução da “alteridade da consciência àquela englobante do ser-no-mundo” (RICOEUR, 1991, p. 410), e motivado pelo fato de que o outro encarnado na existência possível de um ser-aí pode ser vivenciado somente no encontro com a inautenticidade de agente, ou com o próprio mundo enquanto estranheza fundamental, chegamos ao ponto em que a própria ideia de resolução por um si-mesmo é atingida: “Interrompida a petição de outro e de toda a determinação propriamente moral, a resolução permanece inteiramente tão indeterminada quanto o apelo ao qual ela parece responder” (RICOEUR, 1991, p. 408).

O ponto de Loparic (2004) é que a possível eticidade heideggeriana seria autônoma e própria por “receber a sua obrigatoriedade sempre exclusivamente do ter-que-ser culpado e solitário” (LOPARIC, 2004, p. 65), ao mesmo tempo em que seria também heterônoma, por conta do entendimento de que o agir deve se submeter à razão instrumental e ao domínio público. Entretanto, esta correção teria chegado tarde demais: depois de o si-mesmo ser constituído de maneira exclusivamente individual, solitária e livre de mediações, bem como de o agir já ter sido negativado em seu fundamento; a *atestação* permanece sem dizer respeito

a uma alteridade concreta e sem contar com o agir em sua constituição, enquanto que o si-mesmo atestado permanece longe de um necessário reconhecimento social. O autor chega a afirmar que “A ética heideggeriana do *ter-que-ser-no-mundo* é, tanto quanto a ética do imperativo categórico de Kant, uma ética do *solus ipse* e, por este motivo, igualmente solitária e monológica” (LOPARIC, 2004, p. 68), confirmando nossas observações acerca de uma possível ética em *Ser e Tempo*, uma ética de uma consciência pré-moral, fundamentada pelo não-agir e carente de uma alteridade interpessoal.

Permanecemos junto ao percurso de Ricoeur, entendendo que muitos destes bloqueios a uma ética latente na obra heideggeriana precisam ser desfeitos, e isto para que se possa desenvolver o que aí está dado e prosseguir junto a uma ontologia do si-mesmo. Aceitar nossa condição finita, como também aceitar e deixar-ser a nulidade de nosso fundamento, num verdadeiro “morar” no mundo, é o que prescreveria a eticidade heideggeriana. Entretanto, é preciso que se pergunte: quais seriam as implicações sociais resultantes desta postura diante do mundo? Se pensarmos no caráter solitário da constituição de um si-mesmo como formulada em *Ser e Tempo*, logo teremos o peso de um ser que não se conquista em sua autenticidade de maneira pública, que não se dá a reconhecer ao outro. Devemos tão somente aceitar o que nos é dado? E todas as pretensões de justiça e igualdade ligadas à concepção de um viver moral? Se não privilegiarmos o homem como ser dotado de iniciativa e potência para agir, qual então será o lugar dedicado às transformações e mesmo às criações em nosso mundo?

## 4 A ruptura

A nosso ver, o trabalho de Paul Ricoeur pode ser apresentado de um modo geral como uma contraproposta hermenêutica da ontologia heideggeriana, a partir disto, nosso intuito é agora indicar os caminhos abertos e percorridos em busca de uma diferenciação da ontologia de *Ser e Tempo*. Se começarmos pela *atestação*, o próprio cerne de nosso estudo, tendo em vista o momento de análise em que nos encontramos, podemos concluir que a função cumprida no interior da ontologia heideggeriana por este fenômeno revela-se antes como uma *atestação* da autenticidade que um dar testemunho de si, tomado como identidade pessoal. É a contribuição que o fenômeno da *atestação* traz ao fundamento ontológico visado em *Ser e Tempo* que motiva o todo da análise, conduzindo a própria análise como também a função atribuída ao fenômeno. Desta maneira, a *atestação* pôde dar fundações ao poder-ser autêntico do ser-aí, desenvolvido por Heidegger como via de acesso à questão verdadeiramente central em *Ser e Tempo* – os desdobramentos da análise da temporalidade na segunda parte da obra.

Em contrapartida, o entendimento da *atestação* em Ricoeur será levado a romper com a pretensão de autenticidade do ser-aí tomada como finalidade única do fenômeno, isto porque o pano de fundo e a motivação primeira desta análise se transformam visivelmente: encontramos como ponto de partida após esta ruptura a concretude de uma existência social e ética na qual o homem age e constrói a si mesmo, envolvido tanto pela alteridade que se manifesta dentro de si como pela alteridade do mundo no qual habita. O fenômeno da *atestação*, deste modo, sofrerá um duplo deslocamento: tanto será conduzido em direção à esfera ética, para onde nunca deixou de apontar frontalmente, como também será levado a uma caracterização original de ordem epistemológica. Renunciamos assim àquela consciência individual que atestava sua ipseidade de algum lugar dentro do mundo, isto é certo, porém numa disposição de extremo desamparo e isolamento, e partimos rumo a uma *atestação* de si compartilhada e reconhecida pelos demais, e portanto também digna de receber crédito e confiança.

Em sua eticidade própria, a *atestação* cumprirá o papel de revelar a finalidade do homem: apresentar-se perante o outro como um si-mesmo que age no mundo, que se quer responsável pelos próprios atos e disposto a compartilhá-los; do outro lado, essa nova



caracterização do processo de constituição do si-mesmo, imbricado que está com o agir, traz consigo a novidade de uma significação epistemológica ao fenômeno: é a segurança que chega até os homens através do reconhecimento de um si-mesmo que se quer manifestar. Por fim, cabe dizer que a segurança que a atestação é capaz de trazer consigo está diretamente relacionada com a *promessa*: esta tanto participa de sua realização por meio do princípio da manutenção de si (que por sua vez possui o seu mais fino acabamento na modalidade de discurso encarnado pela promessa), como também é possibilitada pela própria *atestação*, na medida em que se inaugura a confiança diante dos atos de discurso entre os homens.

Outro caminho aberto por Ricoeur e crucial para a nossa análise diz respeito à sua própria concepção de *ipseidade*: trata-se de uma ruptura com a *Selbständigkeit* heideggeriana, concepção de identidade pessoal ainda conduzida por uma ideia de mesmidade como permanência no tempo. Aí alcançamos a ipseidade tomada em sua relação dialética com a mesmidade, a identidade pessoal terá espaço somente neste jogo entre dois modos de ser, a mesmidade e a manutenção de si, configurando uma real agregação da temporalidade e de suas aporias em nossa própria identidade. Do lado da mesmidade, compreendemos o modo de ser que se mantém estável durante toda a história de uma vida, mesmo diante das inevitáveis reviravoltas e contingências, encontrado naquelas características de nosso caráter que não podemos escolher; do outro lado, com a ipseidade, tornamo-nos capazes de selar um compromisso com nosso si-mesmo, instituindo a palavra mantida como o alicerce da manutenção de si.

Diante destas transformações, torna-se possível aprofundar nossa relação originária com o tempo, num *ultrapassamento* dos avanços já realizados em *Ser e Tempo*. Com Ricoeur, o tempo só será tempo *para nós* se for entre nós narrado, enquanto que a narrativa só se compõe se fizer uso de nossa própria experiência da temporalidade. A conjugação dos dois temas, identidade pessoal e tempo narrado, trará uma nova compreensão à ipseidade: é a uma *identidade narrativa* que pertencemos, a qual construímos e lutamos para que possa durar e permanecer em meio às intrigas e reviravoltas da vida. No enalço, também teremos de acompanhar os desdobramentos ontológicos desta hermenêutica do si-mesmo: além da dialética entre mesmidade e ipseidade, haveria uma outra relação crucial – a dialética entre ipseidade e alteridade. Compreender o quanto do outro está dentro de cada um passa a ser a tarefa. Por fim, é com o intuito de esclarecer como se dá a manutenção de si tendo como foco

a relação com o outro mediatizada pela instituição da linguagem que alcançamos a análise da promessa, palavra mantida que garante o si-mesmo diante de outro, para com outro.

Diante do traçado de nosso percurso, cabe agora perseguir os próprios apontamentos de Paul Ricoeur acerca do desenvolvimento de sua hermenêutica do si-mesmo com o intuito de destacar a influência de Heidegger em sua filosofia e, principalmente, na ontologia que se encontra no capítulo que encerra sua grande obra *O si-mesmo como um outro*.

#### 4.1 O legado heideggeriano

Primeiramente, a noção de si-mesmo é preservada por Ricoeur, seguindo a linha de investigação inaugurada por Heidegger em *Ser e Tempo*: é a *Selbstheit* que responde à questão pelo *quem* do ser-aí quando de sua elevação em relação ao a-gente. O legado se faz principalmente pelo caráter ontológico desta noção, identificado por Ricoeur (1991) como uma “ontologia da ipseidade”, a qual seria responsável pela originalidade das análises posteriores: a ipseidade pode ser encontrada entre os existenciais porque é estabelecida uma relação de dependência desta para com o *Dasein*, o modo de ser geral do ente que somos a cada vez, isto é, a ipseidade é também um modo de ser no mundo, no entanto está sob a tutela do *Dasein*. O principal recurso do qual se serve Ricoeur diz respeito à estratégia heideggeriana para a fundação da ipseidade: seu estatuto ontológico reside na crucial distinção entre os modos de ser do *Dasein* e do *Vorhandenheit*, garantindo assim um solo ontológico onde as análises da constituição de um si-mesmo podem repousar.

Outra marca que deve ser apontada vai em direção ao que Ricoeur chamava de “consciência como atestação”, o *Gewissen* heideggeriano, como apresentado acima; para Ricoeur (1991), a distinção efetuada entre a consciência e o plano moral e sua posterior apresentação como *atestação* (*Bezeugung*) seriam de uma grande importância para a sua própria filosofia: “Ela confirma minha hipótese de trabalho segundo a qual a distinção entre ipseidade e mesmidade tem por objeto não somente duas constelações de significações mas dois modos de ser” (RICOEUR, 1991, p. 361). Isto é, a depuração de qualquer possível significação ética no fenômeno da *atestação* proporciona a total ontologização de todas estas

noções, principalmente a própria *atestação*; o resultado final é então uma segurança ontológica, se assim pudermos falar, que permite a articulação e fundamentação dos dois modos de ser, ipseidade e mesmidade.

O próximo ponto no qual Ricoeur se detém concerne à relação de reciprocidade entre o lugar privilegiado da preocupação em *Ser e Tempo* e a sua própria concepção do agir. Para Ricoeur (1991), tanto a *Sorge* heideggeriana como o seu entendimento do agir humano seriam donos de sentidos não facilmente esgotáveis, não redutíveis a interpretações de ordem sociológica ou psicológica, pelo contrário, “nenhuma determinação, nem linguística, nem praxica, nem narrativa, nem ético-moral da ação, esgota o sentido do agir” (RICOEUR, 1991, p. 362). Para responder a essa questão, da reciprocidade entre as duas noções mesmo que em obras diferentes, Ricoeur precisa remontar o cenário construído em *Ser e Tempo* a partir da englobante estrutura do ser-no-mundo, e então revelar a sua correlação com o si-mesmo: “O ser do si supõe a totalidade de um mundo que é o horizonte de seu pensamento, de seu fazer, de seu sentir – em suma, de sua *preocupação*” (RICOEUR, 1991, p. 363). A maneira como Heidegger põe em correspondência o si e o mundo se mostra relevante para Ricoeur diante de sua própria procura pelos caminhos da elaboração de um si-mesmo, constituindo, deste modo, mais uma das sendas abertas por Heidegger e postas em continuação por Ricoeur.

Embora seu esforço prossiga numa direção que não cabe remontar aqui, podemos neste contexto ressaltar o fato de Ricoeur apresentar essa empreitada como a interpretação ontológica de sua própria hermenêutica do si-mesmo, e isto, através da reapropriação de Aristóteles por uma via heideggeriana; essa reapropriação seria revelada pela proximidade entre a *práxis* aristotélica e a *Sorge* heideggeriana: o conceito de ação em Aristóteles teria sido revestido por Heidegger de um peso ontológico não pretendido pelo primeiro em sua filosofia prática, e portanto, torna-se interessante para a empreitada de Ricoeur. A sua própria noção do agir humano irá rechaçar qualquer espécie de princípio unitário, pelo contrário, sua posição neste assunto é a defesa de uma polissemia intrínseca ao agir, ou o que chamava de “unidade analógica do agir”, distanciando-se desta maneira das filosofias que evitam a pluralidade ao buscar uma função unitária para sua própria organização: “...a espécie de pluralidade que Aristóteles preserva, deixando lado a lado *théoria*, *práxis*, *poiésis*, parece concordar melhor com a espécie de filosofia para a qual irão minhas preferências, que não se apressam em unificar por cima o campo da experiência humana” (RICOEUR, 1991, p. 365).

O próximo passo diz respeito às considerações de Ricoeur acerca do lugar específico da consciência no interior da ontologia que ele mesmo está confeccionando – aquela que se constitui de uma relação dialética entre ipseidade e alteridade. Fez-se, como apontado acima, o resgate do *Gewissen* heideggeriano, no entanto as marcas de todo um trajeto pela constituição hermenêutica do si-mesmo começam a aparecer: Ricoeur (1991, p. 397) logo chama a atenção para o caráter de *suspeita* através do qual se pode pensar a consciência, já que apesar do potencial de verdade encontrado na *atestação* e intrínseco a ela, a proximidade existente entre a consciência e a *atestação* faz com que se misture na própria consciência as inevitáveis ilusões acerca de si mesmo com o conteúdo verdadeiro fornecido pela *atestação*, colocando assim uma barreira às certezas outrora conferidas pelo fenômeno.

Para estruturar uma ontologia do si-mesmo a partir da dialética entre os modos de ser da ipseidade e da alteridade, Ricoeur utiliza o recurso que trata de investigar a manifestação da alteridade por meio de três formas fundamentais de experiência da *passividade*: a que vivemos com o nosso próprio corpo enquanto mediador do si e do mundo, depois a que experienciamos no encontro com o diverso de si, a categoria da intersubjetividade e, por fim, a alteridade vivida em nossa própria consciência, apontada como a mais dissimulada das modalidades de passividade. Esta é colocada em último lugar por Ricoeur (1991, p. 372) por conta de seu alcance ontológico enquanto instância de passividade que “projeta mais tarde, sobre todas as experiências de passividade colocadas diante dela, sua força de atestação, uma vez que a consciência é também de parte a parte atestação” (RICOEUR, 1991, p. 372). Esta afirmação traz para perto a *atestação* heideggeriana justamente em seu primor pelo peso ontológico da consciência, que em Ricoeur continua a conduzir o fenômeno da *atestação*, embora, como veremos, o todo do fenômeno sofra alterações que irá modificar o seu alcance.

Cabe apontar ainda um dos caminhos tomados por Ricoeur que claramente o distancia da *atestação* heideggeriana: Ricoeur destaca seu procedimento de ontologização da hermenêutica do si-mesmo como condizente com um jogo que se revela frutuoso entre o discurso fenomenológico e o próprio discurso ontológico. É por esse motivo que as experiências de passividade com o próprio corpo e com um outro ser-aí serão a própria *atestação* da alteridade (ao contrário da alteridade apresentada em *Ser e Tempo*) apontadas por Ricoeur (1991, p. 371) como um “fiador fenomenológico”, enquanto que a alteridade propriamente dita é reservada ao registro do discurso especulativo. O mais importante para nós, é a sua afirmação acerca do resultado extraído deste procedimento: para Ricoeur (1991),

a posição de fundamento permanece bloqueada ao si, porque o que se advoga é um “*Cogito* partido”, um si que não seja exaltado nem humilhado. Deste modo, não só o si encontra-se partido como também a própria *atestação*: “no sentido de que a alteridade junto à ipseidade afirma-se somente nas experiências díspares, segundo uma diversidade de focos de alteridade” (RICOEUR, 1991, p. 372).

Tendo aqui chegado, podemos reconhecer a mudança de direção concedida ao problema do si-mesmo por Ricoeur: até *Ser e Tempo*, a *atestação* era pensada no interior da consciência individual e não para além de seu alcance, permanecia afastada qualquer consideração ontológica acerca de uma relação concreta com a alteridade, afora o sentimento de estrangeiriza provocado pelo ser-lançado no mundo. Ao acrescentar a esfera da ação no interior do processo da *atestação* de si, o que Ricoeur faz é revelar um mundo que se abre e se desdobra continuamente diante de um mesmo horizonte: só se atesta a ipseidade agindo, em contrapartida, se age de acordo com este si-mesmo único que se quer constituir; este si-mesmo, deste modo, está presente a cada vez na constituição da própria ação, embora só possa aparecer através dela.

Manifesta-se assim a relação dialética entre a constituição do si a constituição da ação que, num desdobramento infundável, faz-nos perceber que agindo descobrimos histórias, identificamos valores, reconhecemos convicções e também outras identidades, do nosso próximo ou do próprio coletivo ao qual pertencemos, e então retornamos ao nosso si-mesmo, ao final do percurso. Podemos então, finalmente, após a ruptura com a *atestação* heideggeriana, adentrar o território próprio de Ricoeur: sua ontologia da ação e os desdobramentos de um longo desvio pela hermenêutica do si-mesmo.

## 5 A ontologia do agir de Paul Ricoeur: uma introdução

Antes de se deter no estudo da identidade pessoal e da identidade narrativa em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur faz um pequeno balanço acerca dos primeiros estudos desta obra, desenvolvidos sob a égide da filosofia analítica e orientados pela teoria da ação, chegando a apontar esta última como a propedêutica da questão da ipseidade, já que o si estaria implicado de maneira necessária no desenvolvimento da problemática da ação. É a um “poder fazer” que cabe a responsabilidade de unir tanto o agir como o agente na teoria da ação, “poder fazer” que assegura a capacidade que alguém possui de realizar determinado ato; deste modo, o agir nos encaminha para a ipseidade através do questionamento do *quem* da ação, isto é, a possibilidade de identificação entre o agente e o seu respectivo ato. Por outro lado, depois de a questão do si ter sido ampliada por meio da teoria da ação, o próprio desenvolvimento da problemática do si pode dialeticamente se voltar à ação e contribuir da mesma forma, estreitando seus laços; é nesta junção que a temporalidade tanto do si como da própria ação deve ser esclarecida: encontramos a *identidade narrativa* em seu estado nascente.

A noção de identidade narrativa é apresentada por Ricoeur no terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*, ao término de um percurso guiado pelo entrecruzamento da narrativa histórica e da narrativa de ficção. Desta maneira, a tematização da identidade narrativa na obra em que é pela primeira vez apresentada não recobre o espaço da problemática da identidade pessoal, mas somente aquela suscitada pelo entrecruzamento de modalidades narrativas; a tarefa de se debruçar sobre as potencialidades da identidade narrativa para a problemática da constituição do si é cumprida somente em *O si-mesmo como um outro*. Talvez seja possível compreender este adiamento da questão do si pelo fato de que a identidade narrativa constitui uma estrutura de experiência capaz de integrar as duas modalidades narrativas – ficcional e histórica, tornando necessário um largo espaço para desenvolvimento em *Tempo e Narrativa*, o que forçaria o adiamento da ipseidade, questão por si só já bem exigente.

A teoria narrativa, desta forma, contribui de uma só vez tanto para o desenvolvimento da questão do si como para a dialética da mesmidade e da ipseidade, fazendo-as crescer. O principal para Ricoeur (1991, p. 139) neste estágio é o fato de a

identidade narrativa ser capaz de alargar significativamente o campo prático, tematizado até o quinto estudo através de ferramentas específicas da filosofia analítica; alargamento que inaugura novos caminhos à reflexão própria do agir humano, agora passível de ser concebido no todo de uma vida. Juntamente com a conquista de um campo prático mais vasto a ser acrescentado à investigação do si, segue-se a antecipação da esfera ética por conta da estrutura do próprio ato de narrar; fato relevante para nós já que desvela a participação da ética desde o princípio do percurso pela constituição do si-mesmo.

A teoria narrativa empurra-nos assim duplamente tanto para a ontologia do agir, encarnada nos modos de ser da mesmidade e da ipseidade e manifesta na experiência de passividade, como para a constituição ética do si. A eticidade própria à *atestação* não deixa de ser a lacuna a ser preenchida desde o início de nosso trabalho, quando acompanhamos o desenvolvimento do fenômeno da *atestação* em *Ser e Tempo* e identificamos os problemas decorrentes deste esquecimento ético. Agora que abandonamos a ideia de uma “*atestação* da autenticidade”, que não mais nos situamos no isolamento de uma única consciência e que consideramos o agir como constituinte fundamental do processo de dar testemunho de si, encontramos-nos aptos a investigar como é que a *atestação* de si, de maneira concomitante à sua própria constituição, pode ser ética desde a raiz.

Atravessado este caminho ao lado da identidade narrativa, poderemos nos debruçar sobre a ontologia do si-mesmo subjacente ao todo deste esforço hermenêutico de reconstituição do si. O que Ricoeur (1991, p. 143) busca com esta ontologia é 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). Para compor a identidade investigada por Ricoeur serão necessárias duas modalidades do princípio de permanência no tempo: o *caráter* e a *palavra considerada*, e 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, 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 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* 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, identidade, *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* 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.

## 5.1 A identidade narrativa

A identidade narrativa surge para elevar ao máximo grau a relação dialética entre ipseidade e mesmidade, a sua contribuição específica à problemática do si provém de um movimento pelo qual Ricoeur passa do estudo da intriga enquanto teoria da ação, desenvolvida em *Tempo e Narrativa*, para a categoria narrativa do *personagem*, sendo ele mesmo pensado em termos de intriga, isto é, dotado de uma identidade dinâmica que dá conta do diverso e do mesmo por um ato de configuração capaz de aliar concordância e discordância; em suma, um personagem dono de uma história e de um si, pelos quais deve zelar. Deste modo, a própria identidade do personagem passa a ser compreendida em termos de uma dialética *interna*, uma estrutura capaz de agrupar numa verdadeira síntese aqueles acontecimentos discordantes e mesmo destrutivos da ordem, transformando o que inicialmente se apresentava como a mais completa contingência numa necessidade dotada de significado para a construção de sua identidade. Assim, uma forma una e coerente pode nascer da história de vida que se pretende narrar, bem como da identidade que se quer reconhecer:

A dialética consiste em que, segundo a linha de concordância, o personagem tira sua singularidade da unidade de sua vida tida como a própria totalidade temporal singular que o distingue de qualquer outro. Conforme a linha de discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam (encontros, acidentes etc); a síntese concordante-discordante faz com que a contingência do acontecimento contribua para a necessidade de algum modo retroativa da história de uma vida, ao que se iguala a identidade do personagem. Assim o acaso é transmutado em destino (RICOEUR, 1991, p. 144).

Essa dialética própria ao personagem nos leva diretamente à dialética da mesmidade e da ipseidade, no centro da qual a noção de identidade narrativa desempenhará um papel de mediação, isto é, fará tanto a passagem de um polo para o outro como o seu respectivo distanciamento. A identidade narrativa deve conferir primeiramente uma história ao caráter, assegurando a sua permanência no tempo em termos de uma imutabilidade – até o ponto que os hábitos e as identificações adquiridas permitirem –, enquanto que na outra polaridade, deve sustentar a separação da ipseidade de seu suporte no momento em que a pessoa coloca a si mesma a questão de sua identidade, na exata medida em que uma identidade significa justamente a construção de uma história pessoal que possa ser articulada e compreendida,

acompanhada do reconhecimento de si como potencial agente de ações justas. O narrar é então situado por Ricoeur no interior da tríade que guia o percurso de *O si-mesmo como um outro*, fixado no exato espaço entre o descrever e o prescrever – fazendo a passagem, deste modo, do preliminar desvio da reflexão pela análise para a dimensão propriamente ética do si.

A principal função da identidade narrativa neste estágio é prover uma extensão do campo prático, tarefa que possibilitará o alargamento tanto para o lado da própria teoria da ação, como para todo um caminho de análise que se abrirá diante de um si-mesmo ético. A principal contribuição neste sentido diz respeito à possibilidade de se apreender uma vida em sua totalidade, intuito que se dá mesmo junto à transitoriedade dos atos cotidianos e apesar da vaguidade dos próprios ideais e projetos de vida; a possibilidade do narrar de si é capaz de costurar estes pedaços desconexos e conformar uma totalidade singular. O alargamento da análise da ação para a totalidade de uma vida encaminha-nos diretamente à esfera ética: através do poder narrar o todo de uma vida alcançamos o embasamento para a perspectiva da vida “boa”, que por sua vez é o alicerce da ética ricoeuriana. Afinal, para que eu possa me decidir pelo esforço em nome do bem-viver, devo antes poder conceber minha vida na sua própria totalidade singular, e assim tornar-me capaz de articular minhas ações cotidianas, muitas vezes precárias, aos projetos mais belos que pude formular para mim – se conseguir manter a fidelidade a mim mesmo durante o percurso.

Um relevante papel ético, se assim pudermos falar, é também concedido por Ricoeur à ficção: o leitor (ou espectador, ou ouvinte... embora Ricoeur privilegie unicamente a literatura), quando põe de encontro o seu próprio mundo com o mundo da obra a que se detém, descobre a possibilidade de *refigurar* a sua própria vida, isto é, traz para si as experiências acompanhadas na narrativa da obra de arte. Trata-se de uma espécie de laboratório onde se realizam variações imaginativas da vida moral, como por várias vezes afirma Ricoeur – deixando que a ficção ensine a vida, num exercício de autêntica ipseidade. Afinal, é preciso ser um si para ir ao encontro de uma obra e retornar dela transformado, ainda que o mesmo.

Entretanto, abre-se um novo problema: qual o caráter da relação entre um ser humano e a sua própria história de vida? Ricoeur irá afirmar com Aristóteles que essa relação se detém no máximo sob o papel de co-autor (*sunaition*), o que significa que não podemos almejar o controle de nossa própria história – nossa identidade é o amálgama derradeiro de tudo aquilo que desejamos e pelo que nos esforçamos no curso dos dias, mais o efeito trágico

dos encontros e desencontros próprios à vida –, a obra final vai assinada com nosso nome, embora não estejamos certos da autoria de tudo o que chamamos “minha vida”. A dificuldade está precisamente no fato de a nossa vida estar aberta nas duas extremidades: tanto o nascimento permanece oculto pelo esquecimento e pertence mais à história de vida de outras pessoas, interditando a narração na primeira pessoa, como a própria morte será narrada somente por aqueles que sobreviverem. De maneira contra-intuitiva, Ricoeur (1991, p. 191) irá justamente defender a equivocidade da noção de autor, preservando a possibilidade do trabalho de linguagem sobre o vivido, isto é, podemos retrabalhar o sentido de nossas ações e intenções, ao mesmo tempo em que a narrativa construída modifica o curso da vida que segue; neste trilho, Ricoeur também defende a noção de *aplicação* da ficção na vida, a imaginação e a narração devem andar juntas, fazendo da história de uma vida “um misto instável entre fabulação e experiência viva” (RICOEUR, 1991, p. 191).

O exame de si proporcionado pela ficção nos auxilia inclusive no encargo de fixar começos reais em nossas vidas que possam ser identificados com iniciativas, isto é, começos que devem a sua existência justamente a nós, em suma, aquela atitude que nos põe num caminho; em contrapartida, a partilha do leitor com as experiências de pensamento da ficção pode auxiliar também na fixação de fins, na compreensão do término de uma parte da vida – experiência do fim que Ricoeur (1991, p. 192) qualifica como inexata, porém. Do mesmo modo, a ficção nos ensinaria a lidar tanto com a retrospectção, o olhar avaliativo sobre o nosso passado, os julgamentos de ações, perdas e ganhos, como do outro lado ensinaria a lidar com a prospecção, nossas angústias no desconhecido, projetos e esperanças. Dessa forma compreendemos como é que Ricoeur pode defender a perturbadora tese da complementaridade entre vida e ficção: “Essa dialética nos lembra que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; ela volta à vida segundo as múltiplas vias de apropriação e ao preço das tensões inexpugnáveis que acabamos de dizer” (RICOEUR, 1991, p. 193). É desta forma que a ficção e a narrativa invadem o terreno próprio da vida moral, isto é, a ficção não é capaz de bloquear nossas apreciações e avaliações da narrativa; acompanhar uma narrativa e seus personagens, bem como as ações próprias destes personagens, é deparar-se com a possibilidade de exercitar o julgamento moral: as ações podem ser aprovadas ou desaprovadas, enquanto os agentes, elogiados ou censurados. Antes de bloquear a dimensão ética da existência humana, o modo como a ficção procede é exatamente incluí-la no conjunto

das variações imaginativas de sua narrativa, transformando assim o próprio agir e o sentir daquele que a acompanha.

O último apontamento acerca das implicações éticas da narrativa é justamente aquele que revela o caráter de mediação do narrar, situado entre o descrever e o prescrever: a teoria narrativa irá se separar da teoria ética. O motivo é a diversidade do caminho que toma a própria noção de identidade: o polo da ipseidade-mesmidade do caráter se afasta do polo ético da pura ipseidade, isto é, a manutenção de si é puramente ética porque envolve a relação com um outro que possa *contar* comigo, que possa confiar na minha palavra, enquanto permaneço responsável pelos meus atos diante dele. A identidade narrativa, desta forma, se retira do polo da ipseidade, mas é no *entre* que ela deve permanecer: “tornando narrável o caráter, a narrativa restitui-lhe o movimento, abolido nas disposições adquiridas nas identificações-com sedimentadas. Tornando narrável a perspectiva da verdadeira vida, ele lhe dá os traços reconhecíveis de personagens amados ou respeitados” (RICOEUR, 1991, p. 196).

## 5.2 O caráter alético da *atestação*

O primeiro passo de Ricoeur rumo às implicações ontológicas de sua hermenêutica do si-mesmo corresponde diretamente ao tema que nos é mais caro, a própria *atestação*. A marca ontológica que lhe é concedida por Ricoeur a afasta mais ainda daquela noção inicial de *Ser e Tempo*, abrindo um novo e singular caminho: além do caráter ético da *atestação* já apontado nos capítulos anteriores, deparamo-nos com um revestimento epistêmico do fenômeno, apresentado por Ricoeur como uma significação *alética* ou veritativa. O afastamento da *atestação* heideggeriana é tanto mais visível quando se pensa na dimensão do Outro que se abre no interior daquilo mesmo que é atestado – a própria ipseidade: a *confiança* que a *atestação* traz já não depende unicamente de uma autenticidade que é atestada de maneira individual, pelo contrário, o autêntico e o verdadeiro só se revelam quando o si é alcançado pelo seu exterior, quando ele se deixa manifestar ao “estrangeiro” e, portanto, quando também se deixa relacionar com o que lhe é estranho; no reconhecimento deste si-mesmo seguro de si habita o fundamento de uma verdade que é atestada em conjunto.

Para fundamentar este novo sentido concedido à *atestação*, Ricoeur invoca as metacategorias aristotélicas do ser-verdadeiro e do ser-falso, defendendo uma ontologia polissêmica que assegure a pluralidade dos sentidos de ser, no entanto, esta aproximação com a ontologia aristotélica só se dá mediante um processo de reatualização. O plano *alético* defendido por Ricoeur seria uma espécie de conjunção epistêmica e ontológica, portanto diferente das metacategorias aristotélicas; o que antes figurava como um par de contrários, o ser-verdadeiro e o ser-falso, agora passa a ser uma fórmula de dois elementos que se correlacionam: o contrário específico da *atestação* é a *suspeita*, no entanto ela não se apresenta como a negação da primeira, mas antes como “o caminho *para* e a travessia *na* atestação” (RICOEUR, 1991, p. 353). *Suspeita* e *atestação*, parceiras no plano alético considerado por Ricoeur, permanecem deste modo em equilíbrio no todo do percurso da interpretação do si, desde a própria identidade pessoal, nunca conquistada sem conflito e ilusões, até as implicações éticas da *atestação*, ainda mais conflituosas. Por fim, resta marcar outra sutil diferença da ontologia aristotélica: a dimensão *alética* da *atestação* ricoeuriana não deixa de ser um prolongamento das metacategorias de Aristóteles, tanto por preservar seu caráter polissêmico como por manter a dupla de grandes gêneros; entretanto, diferencia-se desta ontologia pelo fato de o si ser a única coisa que pode ser atestada como verdadeira pelo plano *alético*, coisa que faz “através das mediações objetivantes da linguagem, da ação, da narração, dos predicados éticos e morais da ação” (RICOEUR, 1991, p. 353).

Acompanhar o prefácio de *O si-mesmo como um outro* pode iluminar nosso entendimento da própria ipseidade e de seu caráter alético. Ricoeur (1991, p. 13) explica que o *idem* é sempre pensado em termos de comparação quando confrontado com o que lhe é diverso; já o *ipse* garantiria uma dialética complementar à da mesmidade quando confrontado com o Outro: a alteridade faz parte de sua constituição íntima. Deste modo, Ricoeur apresenta o título da obra como desejoso de contemplar a relação fundamental entre ipseidade e alteridade sem reduzi-la a uma relação de comparação, mas antes introduzir o si numa dialética singular: “Ao ‘como’ gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação – si-mesmo semelhante a um outro –, mas na verdade de uma implicação: si-mesmo considerado... outro” (RICOEUR, 1991, p. 14).

A certeza que a *atestação* é capaz de conferir ao sujeito é descrita como situada entre a certeza epistêmica do *Cogito* a partir de Descartes e a sua versão humilhada em Nietzsche. Nesse sentido, a *atestação* se oporia à tradicional noção de *episteme* pelo fato de

não exigir uma verdade fundadora, mas antes apresentar-se como uma espécie de crença que se caracteriza pelo “eu creio em”, isto é, uma crença dóxica que se aproxima daquela *confiança* depositada sobre a palavra de quem testemunha. Se a *atestação* se diferencia fortemente da versão cartesiana do *Cogito* exaltado pela recusa a uma verdade apodítica, com o *Cogito* de Nietzsche não é diferente: a *atestação* vai de encontro a qualquer ideia de desconfiança ou ilusão, inscrevendo-se justamente no terreno intersubjetivo das noções de crédito e *confiança*, iluminando seu caráter ético. Assim, a *atestação* vai reunindo fragmentos de um si-mesmo que se quer tanto dono de uma estima de si, como aquele com quem se pode *contar* porque se mostra capaz de cumprir suas promessas: “Se admitimos que a problemática do agir constitui a unidade analógica sob a qual assemelham-se todas as nossas investigações, a *atestação* pode definir-se como a *segurança de ser si-mesmo agindo e sofrendo*” (RICOEUR, 1991, p. 35).

Deste modo, o agir não confere à hermenêutica do si-mesmo uma unicidade sólida, mas antes um fio de ligação entre cada etapa de estudo e análise deste si, que no entanto não apresenta qualquer significação prioritária: “A fragmentação que se segue à polissemia da pergunta *quem?* (...) confere[m] à *atestação* uma fragilidade específica ao que se acrescenta a vulnerabilidade de um discurso consciente de seu defeito de fundamentação” (RICOEUR, 1991, p. 34). Fragilidade igual à do próprio si, que não deixa de ser esta reconstituição mesma posta a nu numa montagem de fragmentos (contingente por excelência), e que, portanto, nem poderia pretender para si qualquer espécie de fundamentação última. A dimensão *alética* que Ricoeur confere à *atestação* vem justamente recobrir esta aparente lacuna de sua filosofia do agir e acrescentar ainda mais à força da alteridade na constituição mesma do si: “Como crédito sem garantia mas também como confiança mais forte que toda suspeita” (RICOEUR, 1991, p. 35), isto é, como um laço poderoso entre os homens e suas vidas capaz de vencer qualquer suspeita, o laço por excelência.

### **5.3 A ontologia fragmentada**

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*, 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 *praxis* não deve permanecer no centro da ontologia, isto é, esse impedimento à *praxis* 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 *praxis* 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 reinterpretações 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. A principal crítica de Ricoeur à reapropriação por via heideggeriana da filosofia de Aristóteles é o privilégio concedido à noção da faticidade encontrada em *Ser e Tempo*, caracterizada por Ricoeur como um vínculo de presença do qual não é possível sair. Diante destas interpretações, Ricoeur considera a demasiada atenção concedida à faticidade capaz de trazer o enfraquecimento da dimensão da *energéia* e da *dynamis*, aquelas que deveriam ser as noções principais ao embasamento do ser, isto é, a faticidade heideggeriana não contempla a 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 uma 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 as “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*.

Não podemos deixar de lembrar o caminho que trilhamos, tateando no escuro deixado pelas poucas linhas de Ricoeur dedicadas à ontologia, por isso a necessidade de acompanhá-lo de perto, em cada suspiro seu. 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* 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 ao terceiro grande momento da ontologia ricoeuriana: a relação dialética entre ipseidade e alteridade, apontada de pronto como a mais fundamental das dialéticas apresentadas em *O si-mesmo como um outro*. 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 à outra polaridade.

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, um 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, essencial para nós.

A maneira pela qual Ricoeur estrutura essa atividade da alteridade no seio da ipseidade foi apresentado na ocasião em que expomos o legado heideggeriano, quando buscávamos marcar o território das influências que se mantiveram no trabalho de Ricoeur, bem como as marcas deixadas por uma ruptura inevitável. A estratégia de Ricoeur, deste modo, compôs-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. Neste contexto, mais uma vez retornamos à teoria narrativa: Ricoeur destaca o modo privilegiado no qual o sujeito que lê é afetado pelo

mundo da narração e de seus personagens, desenvolvidos ao mesmo tempo em que a narrativa, o que lhe confere a oportunidade de exercitar suas preferências e suas apreciações, retrabalhando sua ipseidade. Mais uma vez a ficção oferece “experiências de pensamento”, valiosas ao si que deseja ser afetado pelo que lhe é diverso: “O ser-afetado sobre o modo fictício incorpora-se assim ao ser-afetado do si sobre o modo ‘real’” (RICOEUR, 1991, p. 384), o que significa que novamente nos deparamos com a tese de que a narrativa sai da própria vida para ser levada ao trabalho configurador da ficção, ao término do qual finalmente retorna de encontro à vida, agora refigurada pela capacidade e abertura de cada leitor/espectador/ouvinte...

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? 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, exposto na apresentação do legado de Heidegger. 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*, 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.

Seu segundo ponto acerca da consciência e sua relação com a *atestação*, mediada pelo exercício da suspeita, alcança o evento da “desmoralização” da consciência, empreendido também por Heidegger, a quem Ricoeur deve a própria discussão; este efeito desmoralizante da consciência permite que a pensemos para além das conotações de “boa” ou “má” consciência, reunindo a força racional que ela pode conceder à *atestação*, já que a consciência seria capaz de projetar sua própria experiência de passividade retroativamente às demais. Também já apresentamos a discussão acerca do *Gewissen* no momento da comparação das duas atestações, bem como do início do movimento de separação da filosofia ricoeuriana da *atestação* heideggeriana em *Ser e Tempo*, apesar da enorme contribuição da última à hermenêutica do si-mesmo. A ontologização tanto da noção de *atestação* como das noções de dívida e apelo e o decorrente bloqueio da esfera ética já foram contemplados em nosso trabalho, portanto nos absteremos de acompanhar de perto este momento da ontologia.

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* 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. Este outro pode ser pensado no sentido de outrem de acordo com a metapsicologia freudiana, onde as sedimentações do superego – na verdade identificações com as figuras parentais e ancestrais já reprimidas e esquecidas –, fazem o papel de consciência moral, explicando satisfatoriamente como é que o fenômeno da consciência como atestação-injunção pode ser pensado de acordo com uma alteridade concreta, de um outro que realmente vem ao meu encontro pela metáfora da voz.

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). Esta 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 como já vimos, a injunção de *Ser e Tempo* 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). Assim nos despedimos de seu estudo ontológico, onde a auto-declarada filosofia do desvio experimenta a sua melhor forma, exibindo a prova de que não é só com fundações últimas ou primeiras que se faz boa filosofia.

Uma última observação acerca dos resultados não anunciados da ontologia do si-mesmo nos leva a pensar acerca da finalidade do ser pensado por Ricoeur: um ser que apesar do reconhecimento e aceitação de sua finitude é pensado como dotado de uma duração que possa permanecer para além de sua morte. A narrativa e a promessa falam mais alto em seu testemunho dessa possibilidade ontológica – se atesto a mim mesmo e me torno capaz de narrar a minha própria vida com convicção, bem como guardar minhas promessas diante daqueles que contam comigo, é porque de alguma maneira sou capaz de reconhecer que estas ações me fazem permanecer no mundo para além de mim mesmo. Estas ações podem se desgrudar de mim e seguir o seu próprio caminho pelo mundo, embora sigam carregando a minha singular marca; a marca daquele que se apresentou perante o Outro e agiu de maneira que pudesse construir novas marcas naqueles outros que o seguiram – estes outros, por sua vez, guardariam aquele na duração inescrutável da memória.

#### **5.4 O esforço ontológico**

Apesar do caráter fragmentário de *O si-mesmo como um outro*, cuja dificuldade acabamos de apresentar, Ricoeur faz questão de assinalar a unidade temática de sua obra: “Em um sentido, pode-se dizer que o conjunto desses estudos tem por unidade temática o *agir humano* e que a noção de ação adquire sem cessar, na continuação dos estudos, uma extensão e uma concretização crescentes” (RICOEUR, 1991, p. 31), isto é, não só a sua ontologia é permeada por esta dispersão, mas o todo de sua obra assume este caráter e é fiel ao preceito da pluralidade. É neste sentido que podemos compreender a lenta construção de um sujeito em *O si-mesmo como um outro* que não se quer de modo algum imediato, um sujeito que é reconectado de maneira analógica entre seus vários momentos através de uma única

característica: seu poder de agir. É porque o agir pode ser analisado por diversas vias, como a possibilidade de auto-designação do sujeito falante, a imputação moral ao agente, a construção de uma identidade pelo ato da promessa, enfim, que se justifica que cada momento da análise permaneça mais ou menos independente dos demais, de maneira que ao fim tenhamos um quadro geral das diversas significações do agir ao lado das possíveis articulações entre cada momento do si-mesmo.

Neste contexto, cabe aprofundarmos ainda que brevemente a leitura contemporânea do preceito ricoeuriano da filosofia pelo desvio, isto porque o esforço ontológico de Ricoeur sobre os resultados alcançados com a bem-sucedida hermenêutica do si-mesmo não deixou de chamar a devida atenção. O primeiro olhar sobre esta notável defesa da dispersão que consideramos é o de Johann Michel (2009), este chama a atenção para o fato de as considerações ontológicas de Paul Ricoeur se encontrarem sempre como que adiadas em suas obras, figurando somente nos últimos estudos de obras como *A metáfora viva*, *Tempo e Narrativa* e *O si-mesmo como um outro*. Ao destacar o caráter fragmentário e disperso do tratamento da ontologia na obra de Ricoeur, Michel (2009, p. 480) aponta para uma atitude de verdadeira *prudência* diante deste tema, responsável pelo afastamento de Ricoeur destas questões até que todo o percurso de cada obra esteja completo, e aí sim, seja chegada a hora de se debruçar sobre a ontologia. A consequência desta maneira de se fazer filosofia é que ao final nos deparamos com verdadeiras “ontologias regionais”, muitas vezes distantes umas das outras, embora fiéis ao tipo de ser considerado em cada reflexão.

O passo seguinte de Johann Michel (2009) consiste no esforço pela articulação destas ontologias isoladas e se realiza pela formulação de dois quadros ontológicos: um, onto-poético, aquele de *A metáfora viva*, e o outro, onto-antropológico, presente em *O si mesmo como um outro* – para os fins de nossa pesquisa, mais a coerção do espaço disponível, iremos nos deter somente no segundo quadro ontológico. A estrutura onto-antropológica descrita por Johann Michel (2009) se detém numa reflexão acerca do ser do homem e pode ser descrita como uma ontologia regional, já que se detém num ser em particular, no entanto, sendo este ser o único capaz de questionar sobre si mesmo e sobre o próprio sentido do ser em geral, esta ontologia regional acabaria se tornando desta maneira também central. Se a ontologia acerca do ser do homem pode fazer as honras de uma ontologia central, ou segundo uma unidade analógica, como preferiria o próprio Ricoeur, então está aberto o caminho para o esforço em estruturar a ontologia dispersa.

Para Johann Michel (2009, p. 485), o trabalho de Ricoeur no último capítulo de *O si-mesmo como um outro* consiste em articular a sua onto-anthropologia com o legado da ontologia fundamental – a questão neste ponto reside em precisar como o ser do homem pode se constituir e se diferenciar do ser em geral. A comparação do teor antropológico deste estudo com a analítica existencial de *Ser e Tempo* é inevitável: Michel (2009, p. 486) enxerga esta obra e *O si-mesmo como um outro* como duas obras onto-antropológicas, na medida em que ambas interrogam os fundamentos do ser do homem. Nas duas obras consideradas o homem possui uma posição central e singular em relação aos outros seres, mesmo que esta centralidade seja relativa a um fundo de ser mais originário; do mesmo modo, essa posição não implica uma relação de centralidade do eu em relação a si mesmo: tanto o *Dasein* heideggeriano como o *si-mesmo* ricoeuriano não detêm o privilégio de ser seu próprio fundamento, condição pela qual estão sempre referenciados a um ser que lhes antecede no plano ontológico.

*O si-mesmo como um outro* é deste modo a obra fundamental para se compreender esta ontologia que surge como que das sobras, das muitas voltas e desvios de um método sempre atento às pluralidades das tematizações próprias ao ser. O décimo e último estudo de *O si-mesmo como um outro* é guiado por duas modalidades de apreensão do ser de inspiração aristotélica: o ser-verdadeiro, sendo aquela modalidade que por meio da *atestação* dará a segurança ao si de existir como tal, e o ser segundo o ato e a potência, responsável pela fundação da unidade temática da obra. A este respeito, Vallée (2010) apresenta uma terceira possibilidade de aprofundamento da ontologia do si-mesmo: a categoria da *relação*, segundo o propósito de descrever o si como um ser fundamentalmente relacional.

Em seu percurso, Vallée (2010) aponta cada passo de Ricoeur como contendo um traço da categoria da *relação* – no caso específico da dimensão alética da *atestação*, quando encontramos a segurança do si ao se reconhecer capaz de agir e de sofrer no mundo, a dimensão relacional estaria implicada na necessidade do outro para que esse si possa ser acometido pela certeza íntima de existir assim, capaz. Do mesmo modo, a introdução do ser como ato e como potência serviria para auxiliar uma ontologia que se quer plural e respeitosa da polissemia do agir humano, assim Ricoeur teria investido na procura por um fundo de ser que seja ao mesmo tempo poderoso e efetivo e que lhe servisse de um fundamento frágil em sua unidade analógica; neste outro caso, a constituição relacional para Vallée (2010) se

encontraria na *relação* originária do si com este fundo de ser designado por Ricoeur, no qual o si pode encontrar seu fundamento.

Autrement dit, Ricoeur propose de concevoir le rapport entre l’agir humain et le couple acte et puissance selon une dialectique subtile où l’agir humain est à la fois le lieu privilégié où se manifestent l’acte et la puissance, tout en n’apparaissant que sur un fond d’être puissant et effectif, qui nous invite à penser un certain décentrement du soi (VALLÉE, 2010, p. 36).

Neste caminho o autor defende que as implicações ontológicas da hermenêutica do si-mesmo não podem ser levadas a cabo somente através das duas noções já citadas, o ser-verdadeiro e o ser segundo o ato e a potência – além de o si poder ser identificado como um “ser capaz”, ele também pode e se beneficiaria ao ser reconhecido como um “ser relacional”. Desta maneira, chegamos a uma *ontologia da relação*: “De fait, il est caractéristique de l’herméneutique du soi qu’elle ne repose pas sur un moi isolé ou une totalité égologique, mais sur une ipséité d’emblée habitée par la relation à l’autre” (VALLÉE, 2010, p. 37); dito de outra forma: uma ontologia da relação com a tarefa de fundamentar a dimensão constitutiva e originária da alteridade no interior do si, ou a completa necessidade do outro à existência de um si-mesmo.

A *relação* perpassa ainda outros momentos de manifestação do si para Vallée (2010, p. 37): primeiramente, a própria concepção de ipseidade, já que fundamentada na relação de manutenção de si diante dos demais e realizada primordialmente através da promessa; esta, por sua vez, permite que os vários *si-mesmos* implicadas neste ato do discurso possam se relacionar com as muitas histórias de vida que assim se entrecruzam, ao mesmo tempo em que cada um vê a sua própria história profundamente modificada. O “cada um”, desta maneira, já nos conduz às relações intersubjetivas mediadas pelas instituições sociais e nos introduz à noção de comunidade histórica, bem como à concepção de cidadão dotado do direito à justiça e à igualdade, tema que por sua vez extravasa o território de *O si-mesmo como um outro* e nos leva ao encontro de obras posteriores onde as tematizações do si-mesmo permanecem, como em *Percurso do reconhecimento*, e portanto onde também podem ser investigadas implicações ontológicas da filosofia ricoeuriana; no entanto este já é um propósito bem distante do atual. Seja desde a investigação inicial acerca da capacidade de autodesignação do locutor, passando pela teoria narrativa e sobretudo no desenvolvimento do plano ético, o si-mesmo ricoeuriano não deixa jamais de se constituir por intermédio do outro, revelando a co-originariade de ética e ontologia:

Ainsi, c'est parce que le soi est un être relationnel que la question éthique du rapport à l'autre est si fondamentale. En retour, c'est parce que la question éthique se montre si pressante et primordiale pour l'existence humaine que le soi doit être décrit selon la catégorie de relation. L'ontologie du soi nous force à penser l'ipséité dans sa relation à l'autre, l'injonction éthique s'adresse toujours au soi en tant qu'être relationnel. Une ontologie de la relation pointe inévitablement dans la direction de la relation éthique (VALLÉE, 2010, p. 41).

Seja qual for a maneira com que se tente redescrever a ontologia acerca da hermenêutica do si-mesmo, o fato é que ela perseverará em seu caráter disperso e fragmentário. A prudência com que Ricoeur sempre tratou o tema da ontologia não deve ser ignorada, sua atitude pode nos ensinar sobre a extrema dificuldade de lidar com este emaranhado de significações que se correlacionam para constituir um único ser; uma ontologia já sem aquela tradicional pretensão de unicidade e independência, longe do desejo de um fundamento para reconfortá-la. O certo é que as variadas facetas da existência humana foram contempladas com maior acuidade, enquanto que o agir pôde sair das tramas da *theoria* e assumir seu estatuto ontológico de princípio unificador do ser do homem, principalmente no que toca o fenômeno da *atestação* – agora compartilhado através dos atos de um si-mesmo que se quer reconhecer como *capaz*, ao mesmo tempo em que é assim reconhecido pelos seus semelhantes.

## 5.5 A promessa

A promessa nos reencontra tanto na forma de uma passagem preparatória para o nosso excuro, como para a finalização deste apanhado de contribuições de Ricoeur à filosofia do homem, mais exatamente no que diz respeito à *atestação* de si mesmo. Na ocasião de nossa pequena introdução acerca da ontologia do agir, pudemos apresentar a promessa como a modalidade por excelência de permanência no tempo segundo o polo *ipse* da identidade pessoal, duração mediada pela instituição da linguagem e garantida pela alteridade, através da mútua confiança e do reconhecimento das capacidades de cada um. Foi desta maneira que também pudemos mostrar que a ipseidade se distancia da mesmidade por conta da justificação ética da promessa, isto é, quando a palavra considerada reivindica o seu espaço no esforço pela manutenção de si é à esfera ética que necessariamente nos dirigimos – o espaço

privilegiada de encontro com o Outro, através do qual o polo da imutabilidade fica definitivamente para trás.

No entanto, Ricoeur pôde se demorar ainda mais na reflexão a respeito da promessa, vendo em seu oposto uma oportunidade para pensá-la melhor, é o caso da *falsa promessa*. Ricoeur (1991, p. 311) invoca o princípio da dissimetria original entre o agente e o paciente para explicar de que maneira a promessa não cumprida pode ser um ato de violência: desde que tratar outra pessoa somente como um meio já é inscrever-se na esfera da violência, fazer uso da linguagem sem assegurar o respeito à alteridade do outro é também servir-se de uma figura do mal, a violência da palavra falsa. No encalço, Ricoeur pretende diferenciar a estrutura constitutiva da promessa e a sua correlata obrigação moral, isto é, aquilo que exatamente faz de uma palavra pronunciada uma promessa e separar da regra moral que nos obriga a manter nossas promessas. A constituição da promessa enquanto *ato de discurso* é clara: alguém se coloca sob a obrigação de fazer algo em favor de outra pessoa em determinadas circunstâncias.

Para responder à constituição da obrigação moral da promessa, Ricoeur (1991, p. 311) irá chamar de “princípio de fidelidade” o princípio regulador da regra moral segundo a qual devemos guardar nossas promessas, porque devemos nossa palavra como verdadeira a quem *conta* conosco. É desta maneira que a promessa se inscreve numa estrutura dialógica, à medida que coloca frente à frente duas pessoas mediadas pela instituição da linguagem: uma que promete e a outra que recebe a palavra da primeira; no entanto, essa estrutura dialógica da promessa pode ser concebida inclusive sob o ponto de vista de uma estrutura plural que acrescentaria novas camadas de significação à promessa:

...pondo em jogo eventualmente uma testemunha diante da qual o envolvimento é tomado, depois, atrás dessa testemunha, a instituição da linguagem que nos empenhamos em salvaguardar, até a referência a algum pacto social em nome do qual pode reinar, entre os membros da sociedade considerada, uma confiança mútua prévia a toda promessa (RICOEUR, 1991, p. 311).

Logo é fácil compreender de que maneira a obrigação moral de guardar promessas se conecta à manutenção de si, um mesmo esforço para preencher duas lacunas: enquanto me esforço para manter minha palavra diante daquele que confia em mim apesar das dificuldades tanto exteriores como interiores, meu esforço é também pela manutenção de um si-mesmo que me permita continuar existindo como aquele *quem* capaz de guardar promessas. Nesse sentido, a manutenção de si enquanto permanência no tempo oposta à do caráter recebe

necessariamente uma significação moral, que por sua vez introduz a regra de reciprocidade, isto é, a tomada de um homem pelo outro como fim em si mesmo, assegurando a manifestação da alteridade concreta do outro em sua determinada situação: “A obrigação de *se* manter a si mesmo guardando suas promessas é ameaçada de condensar-se na dureza da simples *constância*, se ela não é irrigada pela resolução de corresponder a uma expectativa, até a uma reclamação vinda de outro” (RICOEUR, 1991, p. 312-313).

Ricoeur então recupera brevemente a noção de *disponibilidade* de Gabriel Marcel, noção que pretende designar o desejo de ser fiel ao outro, de corresponder à expectativa do outro que *conta* comigo. Aquele que recebe a palavra daquele que se obriga, mediante a estrutura dialógica da promessa, passaria por seu turno a buscar da mesma maneira a manutenção de si como uma resposta à expectativa de que a promessa seja cumprida. Neste sentido, Ricoeur (1991, p. 313) explica que a intenção de manter a palavra se transforma numa intenção redobrada à medida que não quero trair a expectativa do outro a quem me dirigi e com quem me abriguei, e neste esforço para me manter firme à minha intenção, acabaria por tomar uma segunda intenção – a intenção de não mudar de intenção:

O princípio de fidelidade à palavra dada só faz desse modo aplicar a regra de reciprocidade à classe de ações em que a própria linguagem está em jogo como instituição regendo todas as formas da comunidade. Não manter essa promessa é, ao mesmo tempo, trair a expectativa do outro e a instituição que mediatiza a confiança mútua dos sujeitos falantes (RICOEUR, 1991, p. 314).

O papel da linguagem na filosofia de Ricoeur é mais que exaltado através da promessa: esta não somente proporciona a constituição mais autêntica do si em seu esforço para se manter fiel a si mesmo, como também revela o *fundo de ser* que permite ela própria – a palavra considerada; isto é, revela a linguagem como instituição suprema do reconhecimento e da confiança entre os homens. Sem a promessa, uma parcela crucial da constituição do si permaneceria adormecida – o justo exercício da capacidade plena de se manter fiel a si mesmo ao longo do tempo; sem a manutenção de si no ato da palavra, a *atestação* perderia seu caráter de fenômeno público, de afirmação de um si-mesmo compartilhado através das ações no mundo e reconhecido pelos seus semelhantes.

## 6 Excurso

Nosso excurso pretende buscar inspiração nos recursos próprios à arte, na possibilidade mesma de uma “experiência de pensamento” por intermédio da ficção, assim como defendido por Ricoeur. O objeto desta nossa procura por uma reflexão tanto mais livre quanto mais intuitiva sobre o fenômeno da *atestação* se encontra no filme *A Promessa* (1996) dos premiados diretores Jean-Pierre e Luc Dardenne – o roteiro também é assinado pelos irmãos e o filme se passa em Liège, na Bélgica. A narrativa se concentra no personagem Igor, um adolescente aprendiz de mecânico que vive com o pai, Roger, e o ajuda em sua fonte de renda: a exploração de imigrantes ilegais; logo no princípio da narrativa novos trabalhadores são aliciados por Roger e levados a trabalhar na construção de sua própria casa em troca de um aluguel mais baixo. É neste cenário rapidamente construído que a tensão é introduzida: na pressa por se esconder da fiscalização, o trabalhador Amidou sofre um grave acidente, no entanto somente Igor testemunha o fato e, diante daquele homem prestes a deixar o mundo, promete cuidar de sua esposa Assita e de seu filho Tiga. A partir deste ato a narrativa sofre uma reviravolta surpreendente, enquanto vê passar uma enxurrada conduzida pela obstinação de Igor em guardar sua promessa; a cada nova decisão, observamos os valores e as crenças de Igor, Roger e Assita se distanciarem num crescendo, acirrando o conflito, desde o princípio inevitável.

A primeira cena do filme nos é interessante por introduzir com eficiência os valores do personagem principal e funciona como um prelúdio do ambiente social no qual a narrativa terá chão: Igor rouba a carteira de uma senhora depois de atendê-la em seu trabalho, uma oficina mecânica, e ainda consegue fazê-la crer que poderia ter perdido seu pertence no estacionamento. A busca por esse tipo de ambientação se tornaria uma marca no projeto estético dos Irmãos Dardenne: a predileção pelas periferias e pela marginalidade, no intento de revelar a hostilidade de todo o corpo social. São os mecanismos de controle e exploração próprios a esta mesma sociedade que levam o personagem Igor a se encontrar com Assita, uma imigrante africana que chega à Bélgica com todas as suas crenças e comportamentos tão estranhos à nossa herança cultural europeia – o interesse de Igor nasce instantaneamente, despertado pelas suas roupas exóticas, pela crença em fantasmas, os objetos religiosos, em suma: a narrativa nos permite acompanhar a sutil passagem de uma inicial curiosidade por



esse outro do qual não consigo me aproximar, devido às distâncias linguísticas e culturais, ao despertar de um sentimento de respeito e fidelidade, sendo Igor aquele que pode constituir um si-mesmo e zelar pela sua manutenção. A alteridade que no princípio provoca curiosidade será aquela que logo adiante demandará o mais completo reconhecimento deste outro como um semelhante – dir-se-ia: serei fiel à palavra declarada ao outro mesmo que não esteja ao meu alcance compreendê-lo.

No entanto, é importante que observemos que a alteridade no sentido estrito do que toca a promessa de Igor se dá unicamente na relação com Amidou, embora ausente da narrativa – é a ele que Igor deve a fidelidade de guardar o prometido. Dessa forma, a relação de alteridade com Assita se dá no plano fático do esforço necessário por prover seu bem-estar, isto é, no próprio cotidiano – Assita se quer sabe da promessa, e nem mesmo saberá. Seguindo por este mesmo caminho, também entrevemos a relação de alteridade que surge entre Igor e ele mesmo, à medida que é a própria manutenção de si que o personagem deve buscar antes de qualquer coisa, a luta consigo mesmo para se tornar dono de um si capaz de cumprir com sua obrigação moral; este esforço, por sua vez, desenvolve-se ao mesmo tempo em que Igor cuida de Assita, isto é, quanto mais sua dedicação se volta para aquela pessoa que se encontra diante dele e em situação vulnerável, mais o personagem realiza uma identidade e a atesta em cada novo ato.

Este acolhimento sem medida da alteridade leva a outro patamar o ato da promessa: é por respeito à instituição da linguagem, enquanto aquela que me permite conviver com os demais seres falantes, que me torno obrigado a cumprir com o prometido, isto é, pela honra à palavra declarada torno-me capaz de abraçar este outro apesar do breu que possa estar entre nós. Deste outro não espero nada, não posso esperar pelo que me é inatingível: a promessa romperia assim com as barreiras sociais do preconceito e da discriminação no momento em que proporciona o mútuo respeito e fidelidade, mediados pela linguagem. Apesar de minhas crenças, apesar de minha ignorância a respeito do outro, cumprirei a palavra prometida porque desejo ser fiel também a mim, sujeito capaz de prometer e de guardar suas promessas, sujeito com o qual se pode *contar*. Eu, já um si-mesmo.

Além da relação de curiosidade de Igor por Assita, revelada desde o princípio da narrativa, também observamos sutilmente a forte ligação entre Igor e Roger – desde pequenos gestos de cumplicidade entre os dois, até o singelo presente recebido por Igor, um anel idêntico ao do pai. O desenrolar da narrativa permite que observemos o quanto Igor respeita o

pai e em boa medida é também seu cúmplice, no entanto, essa proximidade entre os dois personagens não ganha espaço no filme por acaso: é exatamente a integridade dessa relação e o seu papel na constituição da própria identidade de Igor que sofrerão uma reviravolta. A partir do ato de discurso declarado por Igor que institui a obrigação moral de guardar a promessa, Roger é identificado com o papel do anti-herói na narrativa de *A Promessa*, aquele personagem responsável pelo principal obstáculo na luta de Igor pela manutenção de sua promessa.

A diferença de valores dentre os personagens começa a aparecer logo após o acidente de Amidou: Igor tenta ajudá-lo estancando o sangue com a própria cinta, enquanto propõe ao pai que o levem a um hospital, podendo disfarçar alegando que o homem teria sido atropelado; Roger no entanto o censura e na ânsia por evitar problemas ao seu rentável negócio decide por esconder o corpo de Amidou. Igor neste momento não é capaz de enfrentar o pai e contrapor os valores de cada um, uma transformação faz-se necessária e mais que isso, a fundação de uma nova identidade que possa ser atestada diante do pai, no momento mesmo em que Igor rompe com este. A ligação familiar ainda é forte o suficiente para fazê-lo seguir os valores aparentemente impostos pelo pai; no entanto, conforme a narrativa avança e os esforços de Igor para manter a sua promessa precisam ser cada vez maiores, a ruptura com o pai se revela inevitável. A integridade necessária à sua identidade terá de passar pela renúncia aos valores do pai, seu desejo por independência terá de ser mais forte que a ligação afetiva – o maior conflito reside na destruição da figura paterna enquanto figura de poder e influência.

Podemos refletir sobre o grande conflito da narrativa de *A Promessa* tendo em mente a cena em que Igor abraça Assita depois de escondê-la do pai, certamente com medo da punição vindoura de Roger e angustiado pela dificuldade de manter sua promessa – mas o que estaria nos dizendo essa cena? Ela não estaria por acaso nos falando da trágica existência humana, lançada em sua faticidade e contingência moral? Igor era há pouco um menino, e agora deve escolher entre manter ou a sua palavra ou a fidelidade ao próprio pai. Assim como na tragédia grega *Édipo Rei*, o seu conflito também é diante da figura do pai, ligação que ele precisa destruir para ser capaz de perseguir a convicção de si que deseja, e assim transformar seus valores de maneira que possa ter independência para escolhê-los e decidir pela identidade que deseja assumir perante o mundo. *A Promessa*, em suma, parece nos falar da libertação da figura coerciva do pai ao mesmo tempo da conquista de consciência crítica e autonomia

moral, no momento em que Igor reconhece que o pai está errado e que agiu mal durante todo o tempo, movimento iniciado pela obrigação de manter a promessa que reconhece como *sua*.

No terreno do simbólico, encontramos-nos com algumas marcas da transformação de Igor, como a decisão de vender o anel recebido do pai e o despojamento de sua motocicleta, uma transformação da identidade que acontece muito mais *fora* do que dentro – confirmando uma vez mais a tese da profunda dialética entre ipseidade e alteridade. Podemos interpretar estes objetos como os símbolos de sua identidade anterior, onde Igor compartilhava com o pai o desejo de ascensão social, bem como a reputação entre os amigos adolescentes. Rompida esta identificação em algum lugar *dentro* do personagem, suas ações passam a manifestar de maneira autêntica sua nova identidade, ou mais que isso: sua transformação é a possibilidade mesma de atingir a autenticidade. Livre das amarras da identidade anterior, Igor pode experimentar a possibilidade de escolher *quem* deseja ser, segundo os atos que lhe parecem os melhores: entrevemos aquela necessidade de *expressar* ao meu semelhante a minha identidade, aquilo que me faz capaz de ser um si e de estar diante deste outro, pronto para ouvi-lo e com ele compartilhar o mundo.

O mais relevante para nós é que a constituição da identidade de Igor se dá unicamente através do agir, isto é, a atestação de si se dá *em ato*, longe de qualquer cálculo pragmático que possa colocar a resolução da consciência em primeiro lugar; isto quer dizer que na *atestação* ricoeuriana não há espaço para a consciência que deseja calcular previamente qual atitude tomar, seja de acordo com as ilusões que mantém de si, seja segundo os ganhos que pretende obter. A *promessa* revela sua profunda beleza neste mesmo caminho, pois é na vivacidade de cada momento conflituoso que as ações se desenrolam e levam consigo o destino de seus agentes: Igor não calcula os ganhos que pode obter na relação com o pai ou o modo mais simples de se desfazer do problema que é cuidar de Assita, seja quando foge com o carro do pai para impedi-lo de vender Assita como prostituta na Alemanha, seja quando recusa sua oferta e o mantém preso – seu desejo mais autêntico é cumprir com o prometido, mesmo que isso lhe custe romper com o pai.

É então assim que o filme revela de uma maneira instigante a dialética do interior-exterior nos caminhos da *atestação* de si: não acompanhamos uma narrativa do que acontece “dentro” do personagem, isto é, a *atestação* deixa de ser pensada como aquele fenômeno íntimo, localizado no interior de uma única consciência. É justamente na medida em que as ações se delineiam e se constituem que o si-mesmo responde por seu nome, correspondendo:

o *fora* reformula o *dentro*. É quando então podemos afirmar que a constituição da ação e a constituição do si-mesmo andam juntas – enquanto Igor age, tomando suas decisões a cada nova situação sempre de acordo com a fidelidade à palavra declarada a Amidou, atesta uma identidade que se configura neste mesmo ato, uma identidade que *é* nesse agir.

Podemos imaginar o quão interessante seria mesmo para o próprio Igor olhar para trás e, acompanhando a trajetória de seus atos, dispor-se a procurar por um sentido para si mesmo através de uma narrativa acerca do vivido. Se Igor agiu por um propósito autêntico e fiel à sua promessa, podemos presumir que não teria calculado seus atos, nem desejado agir de acordo com alguma identidade já existente, pelo contrário: a sua nova identidade só pode ser encontrada de forma retroativa, após aquela explosão do agir e principalmente por intermédio de uma reflexão que o torne capaz de afirmar para si: “sou aquilo que fui enquanto agia”. Talvez o personagem tenha mesmo pecado em sua obstinação por guardar a promessa, aí residiria o caráter trágico de sua história: Igor não pôde buscar um equilíbrio entre os dois lados do conflito, saiu a contrapelo sem poder salvar a si mesmo, buscando a correlação além do que lhe seria cabível.

A sua identidade, por fim, não é uma coisa que lhe pertence de imediato, não é um objeto que ele deve salvaguardar e manter ao abrigo da hostilidade do mundo; ela é antes uma massa amorfa reconstruída a cada nova ação, resignificada a cada novo lançar de olhos – é o produto único que nasce de um homem em sua ânsia por bem viver com os seus semelhantes em instituições justas, dizemos com Ricoeur. Ética por excelência, a sua identidade assim atestada é recoberta por camadas de autenticidade que Heidegger jamais pensara em atingir; aqui, o homem é chamado a enfrentar o terreno pantanoso de suas ações desenroladas segundo o seu próprio juízo em cada situação particular, entregues à fortuna de um mundo cruel e por vezes maligno. Autêntica, porque a identidade pessoal desafia a própria razão, mostrando que o “fundo” está sempre mais aquém, não onde pensamos assentar o pé e estabelecer território, porque logo adiante seremos convocados pela vida a agir novamente de imediato e imprimir a nossa marca no mundo, irreversível. Antes que a consciência possa misturar suas ilusões acerca de si mesma com a própria constituição da *atestação*, o homem em seu ser capaz de agir *age* e põe tudo a perder – ou atestando o contrário do que a consciência quer acreditar sobre si, ou então reforçando um sentido que se constrói junto de si e *para si*, acima de tudo.

O fascínio de *A Promessa* está justamente nos muitos caminhos que esses atos tomam como que por uma lógica própria, carregando o herói da narrativa tragicamente ao seu destino, contudo não revelado. Nossa intuição deseja apontar para a maneira com que o próprio Igor se vê de repente enredado na vida daquela mulher desconhecida e no próprio caráter de vítima que o personagem incorpora: um menino que assiste à morte de um trabalhador explorado pelo seu próprio pai e que ouve seu último apelo. A *passividade* é uma das marcas da trama de *A Promessa*, já que Igor também *sofre* quanto está presente no momento da morte de Amidou, *sofre* com a dificuldade de manter sua promessa, esta que não pôde em boa medida escolher – sua decisão consistiu unicamente em manter sua palavra, e o sofrimento veio ainda mais por meio das consequências que não o pouparam.

Por fim, acreditamos que podemos entrever um fundo político à narrativa de *A Promessa*, vendo como uma das questões suscitadas pelo filme, ainda que indiretamente, aquela da identidade pessoal na ocasião de um regime político de exceção, onde atestar a própria identidade pode se tornar um grande perigo. Através do princípio de que é pelos atos da pessoa que se pode reconhecer sua identidade autêntica, fica excluída a possibilidade de defesa daquele que é conivente com algum regime político através do artifício da obrigação; ou se participa do regime e desta forma se atesta uma identidade que é concordante com ele, ou se rejeita sua conduta, agindo de acordo com aquilo em que se acredita. É certo que a vida política é muito mais complexa e a violência do exercício do poder confere uma extrema dificuldade a quem deseja se manter fiel a si mesmo num estado de exceção, no entanto, mediante a *atestação* ricoeuriana, pode-se obter um critério de julgamento para estes casos onde a convicção e a falsidade costumam se embrenhar.

Mesmo no caso da dupla consciência podemos encontrar o critério para julgar aquele que age de acordo com o poder, mesmo acreditando que em sua consciência fica preservada a crença num ideal contrário, no entanto, sua identidade permanece em cada ato atrelada aos ideais que, ironicamente, são defendidos por cada ato seu. Por fim, a *atestação* enquanto agir pode inclusive ser um bom critério para o julgamento do caso Heidegger na Segunda Guerra Mundial: sejam quais for os motivos que o levaram a aderir ao regime por conta da sua própria filosofia e da abertura que ela proporcionou a estas ideias, o fato é que Heidegger se juntou ao regime e atuou fortemente dentro dele por alguns anos; a sua atuação diz tudo o que há para ser dito sobre a sua identidade, pelo menos durante aqueles anos sombrios.

A respeito da última cena de *A Promessa*, podemos observar o fechamento de um ciclo, a última tarefa para fazer surgir a ipseidade de Igor: a *confissão* da morte de Amidou. Aqui, Igor é capaz de reencontrar-se consigo mesmo, é capaz de cumprir o caminho de volta ao si após a *atestação* e selar a sua identidade. A confissão da morte daquele que recebeu a promessa, por vezes adiada e mesmo negada, aproxima Igor do próprio caráter alético da *atestação*, fazendo brotar, mais uma vez, a confiança; no instante mesmo em que este se encontra com a verdade de sua narrativa, com a verdade de seus projetos e de suas obrigações, Igor cumpre o retorno a si – está de novo em casa. Sem hesitar, segue lado a lado com Assita, certamente mais leve após a confissão e, principalmente, seguro de suas decisões e de seus atos – quanto a si mesmo, convicto.

## 6 Considerações finais

Nosso trabalho consistiu de um estudo comparativo entre dois grandes filósofos do século XX, mediado fundamentalmente pela noção de *atestação*; nosso principal intuito foi o de elucidar as falhas e as barreiras da noção heideggeriana de ipseidade, muito embora a sua originalidade não nos passasse despercebida. Neste contexto, encaramos a ontologia do agir de Paul Ricoeur como uma iluminação destas carências observadas na analítica do *Dasein*, a qual falhara na tentativa de abandonar os pressupostos e os procedimentos das filosofias da consciência – motivo pelo qual talvez o próprio Heidegger teria abandonado o projeto de *Ser e Tempo* no meio do caminho. Desta forma, foi nos importante acompanhar o que o próprio Ricoeur afirmara tanto da própria ontologia do ser-aí, como especificamente do fenômeno do *Gewissen* e da *atestação*; dessa maneira, pretendemos realizar uma investigação minuciosa que fosse capaz de encontrar e reunir as curtas e escassas considerações de Ricoeur sobre o nosso problema, bem como sobre a sua própria ontologia – preparatória, acima de tudo.

O eixo que conecta as duas sessões da análise – desde a apresentação do fenômeno da *atestação* em *Ser e Tempo* e a exposição de seus problemas, até o que consideramos o legado heideggeriano na obra de Ricoeur, para então chegarmos à ruptura que nos teria conduzido a uma outra ontologia regional do ser humano –, para assegurarmos-nos de sua clareza e eficácia, deve ser aquele formado pelas noções do *agir humano* e da *alteridade*. Em Heidegger, o primeiro se mostra ausente se considerarmos a constituição mesma do si, o percurso próprio do fenômeno da *atestação*, surgindo somente após o término do processo; já o segundo, apresenta-se de uma forma tanto contraditória como insatisfatória, já que se trata de uma alteridade que não transcende o próprio ser-aí, encarnada na figura da voz que ecoa de si mesmo, apesar de sua capacidade para prover a Elevação – além desta frágil alteridade, a figura do Outro em *Ser e Tempo* irá aparecer somente através do caráter de estranheira do mundo, de uma exterioridade que não toca o ser-aí em sua identidade atestada unicamente no interior de si. Já em Ricoeur, a ação humana irá se revestir de uma importância de fundamento, encaminhando sua análise por uma hermenêutica do si-mesmo em cada momento diverso de sua constituição, e mais que isso: o agir será o território próprio e autêntico da *atestação* de si, o lugar onde o homem pode fincar suas raízes para lutar contra a

finitude; quanto à alteridade, aqui ela irá prover um verdadeiro encontro com o Outro, possibilitado principalmente pelo caráter público da *atestação*.

A novidade do caráter público da *atestação*, isto é, sua constituição que passaria a se dar através do *compartilhamento* do si-mesmo com os demais que habitam o mesmo espaço social, traz novos caminhos e possibilidades a partir de uma única palavra: *reconhecimento*. Na ontologia do agir de Ricoeur o homem encontra-se como aquele capaz de agir e de atestar a si mesmo a partir do momento em que pode reconhecer o Outro como um *semelhante*, abrindo espaço para a compreensão da esfera ética e política que perfaz nossa identidade desde a sua raiz. É por este motivo que nossa análise se encerra com a principal forma de manutenção de si, a *promessa*: aqui, a relação com a alteridade se dá de maneira direta, unicamente mediada pela instituição reconhecida como a mais fundamental no interior da filosofia ricoeuriana – a linguagem. A palavra considerada ao outro, por fim, faz nascer a *confiança* e o *compartilhamento* do mundo, desde que possamos *contar* uns com os outros. Sendo assim, o apanhado geral que buscamos efetivar da filosofia ricoeuriana se apresentaria como um *ultrapassamento* da inicial *atestação* heideggeriana, provendo basicamente a possibilidade de desenvolvimento da alteridade no interior da constituição de si, bem como a ampliação do campo de investigação à esfera do agir humano – consequências valiosas para uma ontologia pluralista que não se quer distanciada de uma ética.



## Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo: ensaios (1930-1954)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925-1975*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*. In: *Natureza humana*, vol. 4, nº 1, 2002, p. 157-185.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis; Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_ *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

\_\_\_ *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_ *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_ *Que é isto a filosofia?; Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

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

\_\_\_ *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

\_\_\_ *Sobre o problema do ser; O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

\_\_\_ *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.

\_\_\_ Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. In: *Natureza humana*, vol. 2, nº 1, 2000, p. 129-144.

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

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

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PÁDUA, Ligia Teresa Saramago. *A "topologia do ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. 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*. São Paulo: WMF Martins, 2012.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1999.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração editorial, 2005.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_ *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ithaca, 1966.

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

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987.