

Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito

Marcos de Camargo von Zuben¹

Resumo

Este texto analisa os comentários feitos nos anos sessenta por Michel Foucault e Paul Ricoeur sobre o significado das obras de Nietzsche, Freud e Marx no que se refere ao papel desempenhado por esses pensadores quanto aos problemas relativos à hermenêutica moderna. É sabido que entre esses dois pensadores franceses não se estabeleceu um diálogo e uma interlocução direta, porém verificam-se semelhanças em suas análises que podem contribuir para a compreensão das mudanças realizadas por Nietzsche, Freud e Marx no pensamento ocidental. Assim, pretende-se apresentar como os autores vêem o papel desses “mestres da suspeita” em relação à noção moderna de hermenêutica e seus desdobramentos sobre a questão do sujeito, principais temas abordados por ambos.

Palavras-chave: Foucault, Ricoeur, hermenêutica, sujeito

Abstract

This text analyzes the comments made in the sixties by Michel Foucault and Paul Ricoeur on the role Nietzsche, Freud and Marx's works played in the studies on modern hermeneutics. It is known that these two French thinkers didn't establish a direct dialogue. However, similarities are found in their analyses that can contribute to the understanding of the changes in western thought brought about by Nietzsche, Freud and Marx's ideas. Thus, it intends to present how the authors see the role the “masters of suspicion” played in the modern concept of hermeneutics and the development of their ideas on the subject “subject”, the main themes broached by both.

Keywords: Foucault, Ricoeur, hermeneutics, subject.

Introdução

Em 1964, Foucault apresenta um colóquio com o título “Nietzsche, Freud, Marx” (Foucault, 2000), tratando ali das “técnicas de interpretação” nesses pensadores, ou seja, dos problemas relativos à hermenêutica moderna. Em 1969, Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” (Ricoeur, 1977) onde também, de forma muito parecida com a de Foucault, irá se referir a Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. É sabido que entre esses dois pensadores franceses não se estabeleceu

¹ Professor do departamento de filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, mestre em história pela Universidade de Brasília – UnB e doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

um diálogo e uma interlocução direta, porém, referências a Foucault foram feitas por Ricoeur em dois de seus últimos livros e em uma entrevista. É notório, ao mesmo tempo, que Ricoeur é considerado por muitos como o grande representante da hermenêutica moderna francesa, ao passo que Foucault sempre procurou se distanciar de uma classificação estanque de seu pensamento, não obstante o seu reconhecimento das influências recebidas por uma tradição filosófica diversa.

Assim, torna-se instigante procurar compreender o tipo de aproximação que ambos realizaram com respeito ao papel desempenhado por esses três pensadores na constituição de suas próprias perspectivas.

Pretendemos, assim, apresentar como os autores vêem o papel desses “mestres da suspeita” em relação à noção moderna de hermenêutica e seus desdobramentos sobre a questão do sujeito, principais temas abordados por ambos nos referidos textos.

1. A consciência como problema, os mestres da suspeita.

Segundo Ricoeur, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, a consciência passa a ser considerada como consciência falsa, isso querendo dizer que, a partir deles, estabeleceu-se a crítica à idéia cartesiana de que o sentido e a consciência do sentido coincidem. Eles Instauraram a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de maneira evidente, de maneira clara e distinta. Segundo Ricoeur, o cogito cartesiano “penso, logo existo”, a auto-apreensão imediata do sujeito foi posta em questão pela descoberta do inconsciente em Freud, do ser social em Marx e da vontade de poder em Nietzsche.

A certeza da consciência imediata de si torna-se problemática, tornando ela própria o enigma a ser decifrado. A forma pela qual esse enigma se constitui assume formas variadas, correspondentes ao processo de formação dessa consciência falsa: a ideologia em Marx, ilusão em Freud, vontade de verdade em Nietzsche.

Os mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Eles irão procurar outra via de acesso à consciência, um trabalho de interpretação mediado pelos signos e pelos símbolos a partir dos quais a própria consciência se manifesta. Assim, de maneiras diferentes entre si, os mestres da suspeita se colocaram a tarefa de estabelecer um método de decifração que tomou a forma de uma teoria das ideologias em Marx, uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud e uma genealogia da moral em Nietzsche.

Segundo Ricoeur, “a partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões” (Ricoeur, 1977, p. 37/38) e ainda, segundo Foucault “Marx, Nietzsche e Freud nos põe diante de uma nova possibilidade de interpretações: eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica” (Foucault, 2000, p. 42).

Mas qual foi essa nova hermenêutica que emergiu a partir desses mestres da suspeita? Podemos dizer que com eles e a partir deles, a hermenêutica deixa de ser exclusivamente uma técnica de interpretação nos termos de uma exegese bíblica ou jurídica, ou mesmo uma metodologia das ciências humanas, nos termos pensados por Dilthey, ela passa a ser

muito mais, “essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas” (Foucault, 2000, p. 43). O cogito a partir deles está ferido, e a hermenêutica assume, assim, um caráter constitutivo desse ser do homem que existe como compreensão, como interpretação do mundo que é, ao mesmo tempo, interpretação de si. A interpretação se torna, como nos diz Foucault, um eterno jogo de espelhos, e assume um caráter existencial e ontológico para o homem.

Não há, portanto, uma hermenêutica geral, um cânon universal para a exegese, mas teorias opostas e específicas que possam dar conta de dimensões existenciais precisas. Segundo Ricoeur, a partir de Nietzsche “o campo hermenêutico está rompido” (Ricoeur, 1977, p.32)

Enquanto decifração, a hermenêutica moderna põe em questão o próprio estatuto da linguagem e dos signos lingüísticos, que perdem seu valor de simples meio na relação do homem com as coisas e consigo mesmo, seu sentido referencial imediato, passando a ser ela própria o enigma fundamental a ser decifrado por uma hermenêutica da suspeita. A linguagem e os signos passam a ser os elementos constitutivos dessa mediação necessária à própria compreensão. Segundo Foucault, Marx, Nietzsche e Freud “não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido... na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado” (Foucault, 2000, p. 43). Os signos deixam de ser significantes que se referem a um significado, como uma visibilidade da superfície que indica as coisas mesmas, a realidade das coisas, mas uma dobra constitutiva das próprias coisas.

É assim que o desejo em Freud só pode ser compreendido como um processo de interpretação, segundo Ricoeur, “não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho... não é o desejo enquanto tal que está no centro da análise, mas sua linguagem” (Ricoeur, 1977, p. 17) e é também assim que devemos compreender a posição de Nietzsche sobre o caráter tropológico de toda linguagem, bem como a crítica de Marx ao fetiche da moeda e da mercadoria na sociedade capitalista.

Outra característica importante da hermenêutica moderna: dado esse caráter interpretante de toda linguagem, a hermenêutica torna-se tarefa infinita, não há ponto de partida nem ponto de chegada, mas um processo constante de interpretação, onde os signos remetem-se uns aos outros em uma abertura irredutível, é o “inacabado da interpretação” segundo Foucault que pode ser percebido, na psicanálise, no caráter interminável da análise em função do fenômeno da transferência que torna sempre a retomar-se, e igualmente a noção de genealogia em Nietzsche, que não é origem ou gênese, mas começo representado por uma interpretação que se impôs sobre as demais como expressão de uma vontade de poder, ou mesmo em Marx, onde podemos pensar esse aspecto através da noção de práxis como processo de compreensão imanente às práticas sociais transformadoras, elas mesmas intermináveis.

Assim, se a interpretação nunca acaba é porque “nada há a interpretar, nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (Foucault, 2000, p.47). Como nos diz Ricoeur, o símbolo dá a pensar, ou seja “tudo já está dito em enigma” (Ricoeur, 1960, p. 324). Do fato de que prevaleçam determinadas inter-

pretações historicamente, não significa que elas falem de algo diferente do que dos próprios signos, o que Freud revela são “os fantasmas, com sua carga de angústia, ou seja, um núcleo que já é ele próprio, em seu próprio ser, uma interpretação. A anorexia, por exemplo, não remete ao desmame, como o significante remeteria ao significado, mas a anorexia como signo, sintoma a interpretar, remete aos fantasmas do seio materno, que já é em si mesmo uma interpretação, que já é em si mesmo um corpo falante” (Foucault, 2000, p. 47). Para Nietzsche, as palavras não indicam um significado, impõe uma interpretação.

Podemos então dizer que há uma primazia da interpretação em relação ao signo como um aspecto decisivo da hermenêutica moderna, na medida em que “o signo já é uma interpretação que não se dá como tal, os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o contrário” (Foucault, 2000, p. 48). Assim funciona a moeda, para Marx, os sintomas, para Freud e as palavras para Nietzsche e é por esse encobrimento fundamental que esses signos se dão como ilusão para a consciência imediata que não se faz hermenêutica. É aqui que podemos compreender o problema semântico posto por toda hermenêutica, que, segundo Ricoeur, “o que se encontra em toda parte, da exegese à psicanálise, é certa arquitetura do sentido, que podemos chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando” (Ricoeur, 1979, p. 14). Para ele, é pela semântica das expressões multívocas que deve realizar-se a análise da linguagem, através de um trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. Para os três mestres da suspeita, a categoria fundamental da consciência é a relação oculto-mostrado ou simulado-mostrado.

Um último e decisivo aspecto em nossas considerações sobre a hermenêutica moderna. Tanto em Foucault quanto em Ricoeur, a interpretação é sempre um ato que implica uma reflexão de si mesma, ou seja, a interpretação sempre se confronta com a obrigação constitutiva de interpretar a si mesma, infinitamente, de sempre se retomar, como nos diz Ricoeur, “toda hermenêutica é explícita ou implicitamente, compreensão de si mesma mediante a compreensão do outro” (Ricoeur, 1979, p. 18). Ela estabelece um elo necessário entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. Isso significa dizer que retomamos aqui o ponto inicial da crítica dos mestres da suspeita, aquela em relação à consciência, na medida em que a consequência desse caráter reflexivo da hermenêutica é retomar-se a si mesma através da pergunta quem? Segundo Foucault, “não se interpreta o que há no significado, mas no fundo, quem colocou a interpretação” (Foucault, 2000, p. 49). Isso significa que o problema do intérprete se recoloca, não mais em termos de uma consciência falsa, mas como problema, não mais o problema do “que” é a consciência, de que coisa é essa a consciência, mas o problema do sujeito, do “quem” realizou a interpretação, não mais o problema de uma substância, mas o problema de uma ação, uma ação interpretativa que infinitamente se recoloca como problema.

Ricoeur nos diz, fazendo lembrar Hegel, que “a existência não se torna um “si”... senão apropriando-se desse sentido que reside inicialmente “fora”, em obras, instituições, monumentos da cultura, onde a vida do espírito é objetivada” (Ricoeur, 1979, p. 23). Assim, refletir e interpretar os símbolos são um único e mesmo movimento. Mas, na medida em que esse movimento da reflexão, intrínseco ao processo hermenêutico, é um movimento sem começo

e sem fim, Ricoeur vai compreendê-lo como a “apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (Ricoeur, 1979, p. 19). Ricoeur substitui, assim, a problemática da filosofia do sujeito como consciência, por aquela do sujeito como esforço e como desejo, a partir da qual a origem do sentido e da existência não é mais a consciência, mas o desejo e a vida.

Ricoeur vê assim o trabalho da filosofia da reflexão não como uma teoria, mas como uma tarefa, uma tarefa crítica de reapropriação de si mediada pelo sentido imediato dos símbolos e dos textos, assim como o fizeram os mestres da suspeita.

Também Foucault compreendeu a filosofia como tarefa crítica do pensamento, como ontologia do presente, como ontologia histórica de nós mesmos, que buscasse responder a questão do sujeito: quem somos nós hoje? Uma filosofia como crítica da cultura. Foi o que buscou fazer através de uma arqueologia do saber e de uma genealogia do poder.

2. O problema do sujeito

A retomada da problemática do sujeito em novas bases encaminhou as reflexões de ambos os filósofos por caminhos diferenciados, não obstante essas muitas aproximações que procuramos fazer quanto à compreensão da hermenêutica moderna. A partir dos anos setenta, Ricoeur buscou abordar o problema do sujeito tomando como centro de suas análises o aspecto narrativo da experiência temporal do homem, buscando aproximar as experiências das narrativas de ficção com as narrativas históricas, que ele chamará de hermenêutica do si. Foucault, a partir do mesmo período, aprofundará suas investigações genealógicas associando-as à compreensão do sujeito a partir da noção de cuidado-de-si, de uma hermenêutica do sujeito. Pretendemos, a seguir, apresentar alguns traços gerais de como Ricoeur abordou essas questões.

A identidade narrativa

Em “A metáfora viva”, de 1975 e “Tempo e Narrativa”, de 1983, Ricoeur procurou pensar a experiência temporal humana a partir dos elementos da linguagem que expressam, por sua própria natureza, uma relação mediata que o homem tem com o mundo e consigo mesmo. Esses elementos são a metáfora e a narrativa. Para ele, a metáfora e a narrativa constituem a situação privilegiada para pensar o sujeito, não como consciência imediata de si, mas a partir do desvio, do longo caminho que nos leva à formação da subjetividade humana. Isso se deve ao fato de que ambas “se referem ao fenômeno central de inovação semântica” (Ricoeur, 1994, p. 9).

Na metáfora, a inovação semântica consiste em que ela “produz uma nova pertinência semântica, enquanto resistência das palavras no seu emprego usual e sua incompatibilidade no nível de uma interpretação literal da frase” (Ricoeur, 1994, p. 9). Na narrativa, campo da enunciação discursiva, a inovação semântica consiste na invenção de um enredo enquanto uma obra de síntese. É justamente esse poder de síntese do heterogêneo que aproxima a metáfora da narrativa, pois, segundo Ricoeur, “nos dois casos, o novo, o ainda não dito, o inédito, surge

na linguagem, seja por uma nova pertinência na predicação, seja em um enredo fingido, isto é, em uma nova congruência no agenciamento dos incidentes” (Ricoeur, 1994, p. 10).

A tese fundamental de Ricoeur refere-se ao aspecto de que a função poética da linguagem expressa na metáfora e na narrativa não se limita à consideração da linguagem em si mesma, ou seja, a um problema de estrutura tratado pela retórica, ou a um problema de sentido, abordado pela semântica, mas ao problema da referência, à sua pretensão de verdade. Segundo ele, há uma referência metafórica e narrativa que consiste no “poder do enunciado metafórico de redescrever uma realidade inacessível à descrição direta” (Ricoeur, 1994, p. 12).

Assim, para Ricoeur, tanto a metáfora quanto a narrativa constituem os elementos privilegiados da linguagem a partir dos quais podemos ter acesso ao problema do sujeito, que não se dá a uma apreensão direta da consciência. Para ele, a metáfora se refere aos aspectos do homem relativos aos valores sensoriais (estéticos) e práticos (axiológicos), enquanto a narrativa se refere ao campo das ações e dos valores temporais “que fazem do mundo, um mundo habitável” (Ricoeur, 1994, p. 12). Podemos dizer que a metáfora cria ou reconfigura nossa sensibilidade e nossos valores, enquanto a narrativa cria ou reconfigura o nosso campo de ação e nossos valores temporais e históricos.

É a partir desses pressupostos que Ricoeur postula uma identidade estrutural entre historiografia e narrativa de ficção, na medida em que “há um parentesco profundo entre a exigência da verdade entre os dois modos narrativos” (Ricoeur, 1994, p. 15).

A partir das análises empreendidas nas duas obras referidas, Ricoeur abriu o caminho para pensar o problema do sujeito, o problema do “si”, através do que ele chamou de identidade narrativa. O problema da pessoa, o problema do “quem”, inevitável em toda hermenêutica do si está implicado na narração da própria vida, seja da vida do indivíduo (identidade pessoal), seja na vida da coletividade (identidade coletiva), na medida em que ela indica o contexto das ações e situações a partir das quais podemos identificar a pessoa ou o grupo social.

Em 1988 Ricoeur publicou um artigo intitulado “A identidade narrativa” e outro, com o mesmo título, em 1991. Em 1990 publica o livro “O si-mesmo como um outro” onde os temas da identidade narrativa e da hermenêutica do “si” serão desenvolvidos. Ele se defronta nesse momento de sua trajetória intelectual com duas vertentes da filosofia contemporânea; de um lado a filosofia analítica, de origem anglo-saxã, de outro a filosofia da desconstrução francesa de inspiração nietzscheana. Em diálogo permanente com as disciplinas históricas e lingüísticas e com a pragmática inglesa da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, ele procurou estruturar sua própria perspectiva.

Ricoeur pensa a seguinte questão: como compreender a identidade sem se apoiar em uma filosofia da consciência imediata de si? A partir dessa pergunta, uma outra vai emergir como hipótese: as vidas humanas não se tornam mais legíveis na medida em que são interpretadas em função de histórias que as pessoas contam a seus sujeitos? (Ricoeur, 1988, p. 295).

Ricoeur procura inicialmente distinguir dois usos do conceito de identidade. A identidade como o mesmo ou mesmidade, relacionada às palavras *idem*, *same*, *gleich*, respectivamente do latim, inglês e do alemão, e a identidade como *si*, (*soi*), relacionada a *ipse*, *self*, *selbst*, do latim, inglês e alemão respectivamente.

No primeiro sentido, o da identidade idem, esta é considerada pela ótica da unicidade; da semelhança de características; da continuidade ininterrupta de um ser entre o primeiro e o último estágio de sua evolução e da permanência de uma substância no tempo. Em todas esses usos, há uma consideração da identidade que responde a pergunta “o que é a identidade?”; a identidade aqui é tratada como coisa.

O segundo uso da identidade, como “si” (soi), o ponto de partida é a natureza da questão que é outra. Aqui não se pergunta pelo “o que?” da identidade, mas pelo “quem?” (qui). O caráter reflexivo da identidade “si” não remete ao domínio da coisa ou da substância, mas ao domínio da ação, cuja resposta demanda o agente ou o autor da ação. A resposta implica em imputação de uma ação a um agente, o que a reveste de uma significação moral e política.

Conforme admite o próprio Ricoeur, a questão da ipseidade aparece na esfera dos problemas daquele que Heidegger denominou Dasein, como a capacidade de se interrogar sobre seu próprio modo de ser no mundo, como um ser-com, como o cuidado. Vale destacar aqui que essa questão torna-se um ponto fundamental da reflexão de vários filósofos que estiveram de alguma forma sob a influência do pensamento de Heidegger, como é o caso, além de Ricoeur, de Levinas, de Hannah Arendt, e do próprio Foucault, como já havíamos nos referido quando de suas reflexões sobre a hermenêutica.

O problema, para Ricoeur, está em pensar o “si”, no aspecto em que ele está em interseção com o mesmo, que diz respeito à permanência no tempo, ou seja, “que tipo de permanência é esta, a do “si”, que se coloca como a relação de um agente com uma ação?” (Ricoeur, 1988, p. 298).

No referido artigo, Ricoeur vai rejeitar a perspectiva da filosofia analítica na consideração da identidade pessoal, representado por Derek Parfit, que vai compreender a identidade pessoal no tempo somente a partir de certos fatos particulares, tais que eles possam ser descritos sem a necessidade de outras considerações. Segundo Ricoeur, essa abordagem reducionista da pessoa desconsidera o fato de que a identidade pessoal, vista pela dimensão do “si”, não pertence somente à categoria de acontecimentos e fatos, mas, principalmente aos aspectos da responsabilidade e do compromisso ético e político.

Apoiando-se nas formas literárias de narrativa, Ricoeur afirma que a mediação lingüística entre a identidade idem e a identidade ipse é o discurso narrativo, na medida em que ele possibilita a coesão de uma vida, compatibilizando signos de mudança com signos de permanência no tempo.

Tomando como referência a “Poética” de Aristóteles, Ricoeur afirma que o elemento que opera essa mediação entre mudança e permanência na narrativa é o enredo, na medida em que ele possibilita articular a concordância do agenciamento dos fatos com as discordâncias dos desvios, dos perigos e das vicissitudes das ações. Mediação que Aristóteles designa como *mytos*, o enredo que engendra a narrativa e que constitui os efeitos catárticos da tragédia. Ricoeur nomeia esse efeito de síntese operado pelo enredo nessa dialética entre concordância e discordância como a configuração das ações.

Dialogando com a narratologia contemporânea de Propp, com a “Morphologie du conte”, de Claude Bremond, e com a “Logique du Récit” de Greimas, Ricoeur postula que não somente a ação é submetida ao ato configurante dos acontecimentos, mas também o

personagem, na medida em que também o personagem é uma categoria narrativa, ou seja, a identidade pessoal do personagem é correlativa da identidade da própria história.

Assim, a identidade narrativa, possível através do enredo, faz a mediação entre o modelo da identidade pessoal da mesmidade, o caráter da pessoa, e a identidade pessoal da ipseidade como manutenção de si na promessa.

Procurando exemplificar e ao mesmo tempo fortalecer seus argumentos, Ricoeur afirma que isso se evidencia em certos romances modernos, como o de Robert Musil, em “O homem sem qualidades”, onde “a perda da identidade do personagem corresponde, por sua vez, uma perda de configuração de narrativa e sobretudo uma crise do núcleo da narrativa” (Ricoeur, 1991, p. 41). Haveria, portanto uma repercussão do personagem sobre o enredo, levando, no exemplo citado de Robert Musil, a ultrapassar os limites da narrativa em direção ao ensaio. Ricoeur adverte, no entanto, que a perda de identidade do personagem não suprime a problemática do personagem, pois “um não-sujeito ainda é uma figura do sujeito, mesmo se de forma negativa” (Ricoeur, 1991, p. 42), ainda assim a pergunta se coloca: quem sou eu? E se responde: nada, ou um quase nada. Mesmo aí se parte da questão “quem?”, mesmo que reduzida à nudez da própria questão.

Após a dialética interna ao próprio enredo e a dialética entre enredo e personagem, Ricoeur chega à problemática propriamente filosófica através da questão: em que consiste a contribuição da poética da narrativa em relação ao problema do “si”, da identidade pessoal?

Para o filósofo, a função narrativa introduz um elemento na análise do “si” que está ligado ao caráter fictício do personagem na narrativa literária que é a mimesis da ação, a imitação da efetiva atividade humana, “dando dela uma interpretação nova, uma descrição nova, ou ainda uma reconfiguração” (Ricoeur, 1991, p. 44).

Assim, o leitor das narrativas de ficção apropria-se das significações que ligam o herói fictício a uma ação fictícia, refigurando sua própria identidade por essa mediação figurada do personagem, de tal forma que “se apropriar de uma figura de um personagem ao meio da identificação significa submeter-se a si mesmo ao jogo das variações imaginadas, as quais tornam-se variações imaginadas de si” (Ricoeur 1991, p. 45). Com isso o leitor é levado ao distanciamento de sua identidade imediata, através da abertura propiciada pelo texto.

Para Ricoeur, esse aspecto de alteridade constitutivo da identidade narrativa é o que abre a perspectiva para o que ele denomina dialética do “si” e do diverso de “si”, ou hermenêutica do si.

Na identidade idem, o outro é oposição, na identidade ipse o outro é constitutivo, o que abre toda a problemática ética do agente que busca a manutenção de si na abertura para o outro, enquanto sujeito de responsabilidade e de promessa. A pergunta “quem fala?” “quem age?” “quem é descrito?” e “quem é o sujeito de imputação?” demandada pela identidade narrativa, combina o caráter da pessoa com a necessária manutenção de si perante o outro que compõe o campo das ações humanas. (Ricoeur, 1991-A, p. 28). Enquanto ação, a identidade do “si” é constante atualização de si perante o outro, é processo de identificação e não identidade acabada. O sujeito se torna ético como um modo de ser no mundo perante os outros e não como um dado.

Para Ricoeur, a identidade ipse é a identidade de um testemunho de si perante o outro, que ele chama de atestação, que ele estabelece como uma crença, “não um creio que, mas um creio em” (Ricoeur, 1991-A, p. 34). Uma confiança “no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer personagem de narrativa” (Ricoeur, 1991-A, p. 35).

Uma passagem de Ricoeur, presente ao final de seu artigo sobre a identidade narrativa nos faz ouvir as ressonâncias nietzscheanas de seu pensamento, ao mesmo tempo em que pode constar de epígrafe final da compreensão de sua hermenêutica de si: “construir a si - mesmo significa tornar-se aquilo que se é”.(Ricoeur, 1991-A, p46).

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, Michel (2000). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. (Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro : Forense Universitária.
- RICOEUR, Paul (1960). *Finitude et culpabilité*. Paris : Aubier. Editions Montaigne.
- _____. (1977). *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda.
- _____. (1979). *Existência e hermenêutica*, in *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda.
- _____. (1988). *L'identité narrative*, in *Esprit*, juillet-août, 1988, pg. 295-305.
- _____. (1991). *L'identité narrative*, in *Revue des sces humaines*. Tome LXXXV, n° 221 – janvier-mars, 1991, pg. 35 – 47.
- _____. (1991-A). *O Si-Mesmo como um outro*. Campinas/SP: Papyrus Editora.
- _____. (1994). *Tempo e Narrativa I*. Campinas/SP : Papyrus Editora.
- _____. (1995). *Tempo e Narrativa II*. Campinas/SP : Papyrus Editora.
- _____. (1997). *Tempo e Narrativa III*. Campinas : Papyrus Editora.
- _____. (2000). *A metáfora Viva*. São Paulo : Edições Loyola.