

O COGITO PARTIDO E FERIDO DE RICOEUR: UMA ALTERNATIVA A DESCARTES E NIETZSCHE

THE RICOEUR'S NOTION OF A SHATTERED AND WOUNDED COGITO: AN ALTERNATIVE TO DESCARTES E NIETZSCHE

Cristina Amaro Viana Meireles¹

Resumo: O objetivo deste artigo é explorar o conceito ricoeuriano de subjetividade a partir do diálogo que o filósofo desenvolve, no Prefácio a *O si-mesmo como outro* (1990), com Descartes e Nietzsche. Partindo da constatação de que as propostas de ambos seriam exageradas – o primeiro exaltando o sujeito, o segundo o humilhando –, Ricoeur proporá que se conceba o sujeito como um *si*, isto é, o resultado de um esforço de reflexão em direção a si-mesmo. Sem adentrar numa explicação minuciosa da especificidade do *si* em Ricoeur – que é, aliás, assunto que compõe a totalidade da obra *O si-mesmo como outro* –, nos limitaremos a expor as fraquezas que Ricoeur identifica na noção de *cogito* cartesiano; em seguida, apontaremos as fraquezas que ele identifica no que ele chamou de um *cogito* nietzschiano; e, finalmente, explicaremos de que modo a noção de *cogito partido e ferido* de Ricoeur, situando-se estrategicamente como uma alternativa a Descartes e a Nietzsche, abre um caminho promissor para se conceber o sujeito contemporaneamente.

Palavras-chave: Subjetividade. Si-mesmo. *Cogito* partido. *Cogito* ferido.

Abstract: The aim of this paper is to explore the Ricoeur's concept of subjectivity from the Foreword of *Oneself as another* (1990), where he dialogues with Descartes and Nietzsche. Ricoeur starts from the finding that both the proposals are excessives – the first exalts the subject, the second one humiliates him –, then Ricoeur proposes that subject be conceived as a *self*, i.e. the result of an effort of reflection towards oneself. We will not explain the intricate Ricoeurian notion of *self* – because this issue is the whole of *Oneself as another* –, but we will expose the weaknesses of Cartesian *Cogito* according to Ricoeur's view; after, we will point the weaknesses of that he named Nietzschean *Cogito*; finally, we will explain how Ricoeur's notion of a shattered and wounded *Cogito* opens a promising route to the contemporary conception of subject, inasmuch as it is a strategic alternative to Descartes and Nietzsche.

Keywords: Subjectivity. Oneself. Shattered *Cogito*. Wounded *Cogito*.

1. Introdução

A obra de maturidade que Paul Ricoeur (1913-2005) escreveu sobre o tema da subjetividade foi publicada em 1990 e se chama *O si-mesmo como outro*. Duas observações chamam a atenção logo de saída neste título: primeiramente, ele não fala em “eu”, mas em “si-mesmo” e, em segundo lugar, ele propõe uma junção entre duas

¹ Professora Adjunta no curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutora em Filosofia pela UNICAMP. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP/Marília em 2007. E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

instâncias que costumeiramente são tidas como antagônicas: o “si-mesmo” e o “outro”. Essas duas observações estão intimamente relacionadas, visto tratar-se de duas ressonâncias de uma mesma proposta, qual seja uma concepção de subjetividade ampliada, que abarca, de modo constitutivo, tanto os desvios pela reflexão – por isso “si” e não “eu” –, como a própria alteridade – e por isso o “si-mesmo” é, de certo modo, “outro”.

No presente artigo, exploraremos a primeira dessas observações, expondo um dos percursos que teria conduzido Ricoeur a preferir a ideia de “si” em detrimento daquela de “eu”, no tocante à questão da subjetividade. Tal percurso foi indicado pelo próprio Ricoeur no Prefácio de *O si-mesmo como outro*, onde são apresentadas duas concepções de subjetividade calcadas na ideia de “eu”, as quais representam, contudo, uma polaridade: de um lado, pensa-se o “eu” de modo exaltado, configurando-o como cerne de uma filosofia do sujeito; no outro extremo, pensa-se o “eu” de modo humilhado, denunciando-se as ilusões de toda filosofia do sujeito. Ricoeur elegeu René Descartes (1596-1650) como expoente notável do primeiro extremo; e Friedrich Nietzsche (1844-1900) como a origem do segundo extremo.

Passaremos à análise em separado de cada uma dessas propostas, para posteriormente expor a proposta de Ricoeur: um sujeito reflexivo que, não sendo um “eu” exaltado nem um “eu” humilhado, assume a forma de um humilde “si”.

2. Uma filosofia do sujeito exaltado: Descartes

René Descartes, todos sabemos, é considerado o pai da filosofia da Modernidade. Esse merecido reconhecimento sublinha a instauração do método racional para se buscar a verdade na filosofia e nas ciências, mas também – e sobretudo – as ressonâncias que esse método trouxe para a noção de sujeito. No *Discurso do método*, Descartes (1996a, p. 78-79) enumera os quatro preceitos para se chegar à verdade pelo puro exercício da razão: evidência, análise, simplicidade e enumeração. É desde a obediência ao primeiro princípio, o da evidência, que Descartes nos conduzirá para a noção clássica de *subjetivismo*, outro traço que define centralmente o projeto filosófico cartesiano. Lembremos a enunciação da primeira regra:

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, [...] evitar cuidadosamente

a precipitação e a prevenção, e [...] nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, 1996a, p. 78)

Ora, a regra da evidência deixa clara a preponderância do sujeito no processo de conhecimento da verdade, de modo que, na relação entre sujeito e objeto de conhecimento, a verdade não emanará do objeto, mas sim do próprio sujeito. Não se trata, com isso, de simplesmente negar a existência do mundo material enquanto efetividade²; a questão sobre a qual Descartes se debruça não é a da existência ou não de objetos no mundo, mas sim a da *legitimidade* de qualquer juízo que emitamos ou possamos vir a emitir sobre os objetos no mundo; assim, a sua questão não era cosmológica mas epistemológica: ele queria saber como podemos garantir que nosso conhecimento seja verdadeiro, como podemos distinguir a opinião falsa da opinião verdadeira. Ele estava preocupado com os critérios, os fundamentos da verdade, e foi justamente no sujeito que encontrou este solo seguro. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva (1947-):

O que quer dizer *tomar o sujeito como ponto de partida do conhecimento*? Significa não apenas dizer que para haver conhecimento é preciso um sujeito que conheça, coisa que ninguém jamais duvidou, mas significa principalmente que o sujeito é polo irradiador de certeza e que é a partir do que se encontra no sujeito que se constitui o conhecimento verdadeiro, entendendo-se aqui o sujeito como exclusivamente pensamento. (SILVA, 1993, p. 7)

A ambição cartesiana pela fundação do conhecimento terá consequências notáveis para a noção de sujeito daí derivada. Em primeiro lugar, esse sujeito deverá ser um *Cogito*, um eu que pensa. Essa delimitação surge como resultado inevitável da aplicação do método da dúvida hiperbólica, que é o método pelo qual o sujeito poderá “irradiar a certeza”, fundando o conhecimento. Explicando melhor: segundo Descartes, só é possível conhecer verdadeiramente submetendo-se todas as opiniões, crenças e conceitos prévios ao escrutínio da razão, de modo que esta verificará se tais conhecimentos são incontestáveis, isto é, se são “claros e evidentes”. Ocorre que a razão não faz isso examinando as opiniões uma a uma; ao contrário, ela vai às bases da crença

² Quanto a isto, é digno de nota todo o esforço de Descartes para provar a realidade objetiva do mundo, mesmo após tê-la submetido à dúvida metódica. Cf. DESCARTES, R. *Meditações*, especialmente a Meditação Terceira (p. 277-296) e a Quarta (p. 297-307). É igualmente digna de nota toda a crítica de Husserl a este propósito de Descartes (Cf. HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, §10, p. 20-21).

e, ao notar qualquer possibilidade de dúvida, já elimina a referida base como fonte de saber claro e evidente:

[...] aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar este desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (DESCARTES, 1996b, p. 257-258)

É assaz conhecido o movimento de Descartes daí em diante nas *Meditações*, colocando em dúvida os dados dos sentidos e, por fim, até mesmo as certezas matemáticas. Ao rejeitá-los como fonte segura de conhecimento verdadeiro, Descartes chega à primeira certeza, já na *Meditação segunda*, qual seja, de que é impossível que ele não esteja pensando. Esta certeza é clara e evidente, pois resiste vigorosamente à dúvida hiperbólica: por mais que ele se esforce por imaginar condições que poderiam lançar dúvidas sobre a certeza de que ele *pensa*, ele não consegue. Ainda que houvesse um gênio maligno lhe enganando todas as vezes que concebe algo em seu espírito (DESCARTES, 1996b, §7-8, p. 268-270), esse gênio não poderia lhe enganar quanto ao próprio pensamento.

Esse *pensar*, cumpre dizer, envolve uma gama de operações racionais, cognitivas e psíquicas: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir (DESCARTES, 1996b, §9, p. 270). No entanto, no que concerne à natureza desse *ego cogito* – que é nada menos do que a certeza fundadora do edifício do conhecimento verdadeiro – esse sujeito é desancorado, como bem observou Ricoeur (1990, p. 18, tradução nossa, grifo do autor):

A subjetividade que se põe a si mesma por meio da reflexão sobre sua própria dúvida, dúvida radicalizada pela fábula do grande embusteiro, é uma subjetividade desancorada, que Descartes pode ainda chamar de *alma*, conservando o vocabulário substancialista daquelas filosofias com as quais ele acredita ter rompido. Mas o que ele quer dizer é o contrário: aquilo que a tradição chama de alma é, na verdade, o *sujeito*, e este sujeito se reduz ao ato mais simples e mais despojado que é o ato de pensar. Este ato de pensar, ainda sem objeto determinado, é suficiente para vencer a dúvida, porque a dúvida já o contém. E, como a dúvida é voluntária e livre, é colocando a dúvida que o pensamento se põe. É neste sentido que o ‘eu existo enquanto

penso' é uma verdade primeira, ou seja, uma verdade a que nada precede.

O sujeito, concebido essencialmente em sua capacidade racional-cognitiva-psíquica, será uma primeira verdade e poderá fundar o conhecimento. Como bem apontou Ricoeur, sendo ele a própria dúvida, esta não poderá lhe abater. Porém, ele conseguirá ir adiante? Haverá conhecimento seguro para além desse sujeito? Ora, tendo Descartes estipulado como critério do conhecimento certo a ausência de dúvida, a dificuldade será construir um edifício de conhecimento mantendo essa exigência, uma vez que o único lugar onde a dúvida não chega parece ser apenas o próprio ato (subjetivo) de duvidar. A questão, então, passa a ser a de como expandir o conhecimento depois de obtida esta primeira certeza, isto é, a de como sair do solo subjetivo da colocação da dúvida e fundar o conhecimento verdadeiramente objetivo. Neste ponto, ainda na esteira de Ricoeur, parece-nos relevante retomar a conhecida crítica de Martial Gueroult (1891-1976), segundo a qual Descartes acaba tendo de “inverter a ordem das razões” para poder desenvolver o conhecimento objetivo.

É importante observar que, neste ponto preciso de nossas reflexões, é necessário deslocar o eixo de nossas preocupações: o que está em jogo não é tanto saber em que medida o conhecimento do mundo que o sujeito obtiver pelo método cartesiano será objetivo, mas, antes, saber em que medida as próprias ideias que o sujeito formar do mundo terão valor objetivo. Nas palavras de Gueroult (1953, p. 35-36, tradução nossa) : “No começo, tratava-se de saber se uma realidade exterior corresponderia a nossas ideias; agora, trata-se da verdade das ideias consideradas em sua realidade mesma [...]”. Esta necessidade de firmar o caráter objetivo das ideias provém do próprio ideal fundacionista de Descartes, pois a objetividade do mundo teria de ser amparada já em suas raízes.

É perseguindo este ideal de conferir realidade objetiva às ideias que Descartes, na *Meditação terceira*, faz um movimento que será visto como uma inversão das razões, ou seja, ele extrairá verdades de outro lugar que não o solo primeiro que ele mesmo se esforçou tanto por estabelecer. Para entender este movimento, podemos principiar pela colocação do problema pelo próprio Descartes (1996b, p. 230):

Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu

pensamento, sem querer relacioná-las a algo exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar.

Que as ideias que temos em nosso espírito são sempre indubitáveis enquanto ideias, não podemos negar: como negar que estou concebendo um cubo, ou imaginando uma praia, ou vendo uma árvore? A dificuldade é definir qual é o critério que devei utilizar para, por exemplo, distinguir uma ideia verdadeira de uma ideia enganosa ou mesmo falsa. É sabido que o critério da correspondência às coisas do mundo é recusado por Descartes logo de início. Assim, para levar a cabo esta investigação, Descartes (1996b, p. 284) irá se basear no assim chamado princípio de causalidade, enunciado ainda na *Meditação terceira*: “[...] o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito”. Deste modo, se considerarmos uma realidade atual, por exemplo, uma pedra, teremos de admitir que a causa que a produziu tem pelo menos tanta realidade quanto ela. Semelhantemente, considerando-se a ideia de pedra, a causa que produziu esta ideia necessariamente tem de ter realidade em medida igual ou superior à dela³.

Descartes prossegue aplicando este princípio a diversos gêneros de ideias, até que chega à ideia de Deus. Qual pode ser a sua causa? Pelo princípio de causalidade, esta causa tem de ter pelo menos tanta realidade como a ideia, senão mais. Ora – indaga Descartes – será que esta ideia pode ter como causa o próprio eu que a detém? E a resposta é não, já que esse eu não tem nenhuma das propriedades da ideia de Deus: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1996b, p. 288-289). É então que Descartes conclui que Deus necessariamente existe, pois do contrário o eu não poderia ter nenhuma ideia dele. Será a partir desta verdade que Descartes (1996b, p. 307) – já no final da *Meditação quarta* – poderá defender que todas as ideias claras e distintas são autênticas, isto é, são necessariamente expressão da verdade:

[...] todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor.

³DESCARTES 1996b. Ver particularmente as notas de 1 a 3 de Gérard Lebrun, p. 284.

A aquisição desta verdade – Deus existe – é feita por um procedimento argumentativo bastante diferente daquele que o próprio Descartes defendeu na *Meditação primeira*. Ao contrário das três primeiras verdades – a saber, “eu sou, eu existo”, “só posso conhecer verdadeiramente as coisas por meio do pensamento” e “o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo” –, que foram obtidas a partir de certezas firmadas de modo claro e distinto pela razão, com recurso à dúvida metódica, a certeza da existência de Deus é obtida a partir de certezas estabelecidas metafisicamente a respeito da própria natureza de Deus e do princípio de causalidade. Ricoeur comenta este revés que a *Meditação terceira* representa:

Ora, esta demonstração [a da existência de Deus], da maneira como ela é desenvolvida na *Meditação Terceira*, inverte a ordem da descoberta, ou *ordo cognoscendi*, que partiria somente do *Cogito*, caso ele fosse a verdade primeira em todos os sentidos, devendo conduzir do eu a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos; e ela a inverte em benefício de uma outra ordem, aquela da ‘verdade da coisa’, ou *ordo essendi*: ordem sintética segundo a qual Deus, que na primeira ordem era um anel como tantos outros na mesma cadeia, torna-se o elo primeiro. (RICOEUR, 1990, p. 19, tradução nossa, grifos do autor)

Cumprir observar que as duas ordens de razões – ordem da análise e ordem da síntese – são opostas e, além disso, servem a funções diferentes: enquanto a ordem da análise descobre as verdades fundamentais, é a ordem da síntese a que permite o desenvolvimento da ciência, já que estabelece um princípio primeiro e segue a partir dele. Nas palavras de Gueroult:

Com efeito, a ordem da análise é a ordem da invenção, e, portanto, aquela da *ratio cognoscendi*; ela é determinada de acordo com as exigências de nossa certeza; ela é o encadeamento das condições que a tornam possível. A ordem sintética, ao contrário, é aquela que se institui entre os resultados da ciência; e esses resultados são a verdade da coisa. Deste modo, a ordem da *ratio essendi* é aquela segundo a qual as coisas se articulam entre si no que se refere à sua dependência real. (GUEROULT, 1953, p. 26, tradução nossa, grifos do autor)

Deste modo, verifica-se um conflito talvez insolúvel no que diz respeito à noção de sujeito oriunda do pensamento cartesiano: na ordem da análise, o sujeito é fundamento do conhecimento, constituindo a primeira certeza, de onde deverão provir todas as demais crenças. Já na ordem da síntese, o sujeito é uma realidade secundária,

que só pode ser justificada porque é fundada numa realidade mais perfeita que ele, a saber, Deus. Este conflito é apresentado na forma de dilema por Ricoeur (1990, p. 21, tradução nossa e grifo do autor):

Assim, parece que estamos diante de uma alternativa: ou bem o *Cogito* tem valor de fundamento mas é uma verdade estéril da qual nada pode se seguir, a não ser que se rompa a ordem das razões; ou bem é a ideia do perfeito [Deus] que funda o *Cogito* em sua condição de ser finito, de modo que a primeira verdade [penso, logo sou] perde a aura de fundamento primeiro.

Neste ponto, acreditamos que podemos compreender o paradoxo do chamado *cogito exaltado* (isto é, o sujeito compreendido nos limites da filosofia cartesiana, segundo a denominação de Ricoeur): o sujeito funda o conhecimento, porém esse sujeito é uma certeza despojada de todos os caracteres humanos que constituem a própria subjetividade, tais como os aspectos existenciais, psicológicos, a vivência, o pertencimento a um mundo e a referência autobiográfica. Ricoeur rejeitará pagar um preço tão alto pela certeza fundadora das ciências.

Mas isso não significa que Ricoeur aderirá tão facilmente ao segundo polo da alternativa. Na verdade, existe pelo menos mais de uma maneira de fugir à alternativa acima expressa. Uma dessas vias – que não será ainda a via escolhida por Paul Ricoeur, mas igualmente por ele recusada – consiste em negar a exaltação do cogito. O sujeito, nos termos que explicaremos a seguir, caracterizar-se-á eminentemente por seu caráter diminuto, sem importância causal para o conhecimento ou para o que quer que seja, resultado de uma grande cadeia de ficções e enganos, enfim, como um *cogitohumilhado*.

3. Uma anti-filosofia do sujeito: Nietzsche

O representante mais notável da noção de sujeito que abordaremos a partir de agora é Friedrich Nietzsche (1844-1900). A análise de Nietzsche começa pela sua compreensão do papel da filosofia: para ele, a necessidade de se pensar o sujeito como fundamento da filosofia e das ciências simplesmente não se impõe, posto que esse ideal fundacionista é rechaçado logo de saída pelo filósofo alemão. Podemos vislumbrar tal posição já em seus textos de juventude:

Olhemos agora [...] para Sócrates: ele nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto de ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamentar, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada: para o que, sem dúvida, se as fundamentações não bastarem, há também de servir, no fim de contas, o *mito*, o qual acabo de designar como a consequência necessária e, mais ainda, como o propósito da ciência. (NIETZSCHE, 1992, p. 93-94, grifos do autor)

A reflexão de Nietzsche sobre a filosofia repousa sobre considerações mais contundentes sobre a própria noção de verdade por ele defendida. No belíssimo texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* – outro texto da juventude de Nietzsche (1873) – o filósofo discute justamente uma oposição que era da maior relevância para Descartes, qual seja, aquela entre verdade e falsidade. A partir de um recurso à dimensão linguístico-conceitual de toda civilização, Nietzsche mostra que verdade e falsidade são conceitos convencionais, no final das contas.

No referido texto, Nietzsche começa buscando uma resposta para a seguinte indagação: de onde vem o assim chamado *impulso à verdade* dos homens? Geralmente, a primeira tendência seria relacionar tal impulso à dimensão racional-intelectual dos homens, respaldados por uma implícita crença numa suposta supremacia deste aspecto da natureza humana sobre os demais (como instintual, emocional e afetivo, por exemplo). Nietzsche, remando contra essa tendência, vem argumentar a favor do caráter extremamente pragmático do intelecto humano; para ele, a dimensão intelectual teria unicamente a função de garantir a conservação do indivíduo na natureza. Nesse sentido, as atividades do intelecto resumem-se à função de representação. Ocorre que, tendo o homem uma inclinação para a vida coletiva, alguns esforços adicionais terão de ser feitos para garantir tal forma de vida: é aí que o intelecto adquirirá uma função adicional, qual seja, a de contribuir para firmar e cumprir o pacto que unificará a coletividade em questão. Somente nesse momento é que surgirá a relação entre intelecto e verdade:

Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e

mentira. O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: 'sou rico', quando para seu estado seria precisamente 'pobre' a designação correta. (NIETZSCHE, 1999, p. 54)

Ocorre que o homem, em determinado momento, se esqueceu de que a verdade era apenas uma convenção, uma maneira de viabilizar a convivência em grupo, e acabou acreditando que os conceitos que ele mesmo construiu deveriam ter algum fundamento para além da linguagem e do costume. É assim que ele passa a procurar por entidades metafísicas que correspondam aos conceitos, pois se esquece de que os conceitos foram por ele mesmo forjados a fim de facilitar sua inserção num grupo e conseqüentemente sua manutenção na natureza. Nietzsche enfatiza que todo conceito, no final das contas, é apenas o resíduo de uma metáfora. Mas não para aí: chega a propor que a criação de conceitos é o que melhor define o homem: “Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito” (NIETZSCHE, 1999, p. 57). O conceito torna-se, assim, um fator de auto-reconhecimento para o homem: “É verdade que somente pela teia rígida e regular do conceito o homem acordado tem certeza clara de estar acordado, e justamente por isso chega às vezes à crença de que sonha, se alguma vez aquela teia conceitual é rasgada pela arte” (NIETZSCHE, 1999, p. 59).

Vemos que, se a filosofia de Nietzsche constitui um *anti-Cogito*, não é porque ela simplesmente oferece uma resposta diametralmente oposta à de Descartes. O artifício (e o gênio) de Nietzsche consiste em destruir a questão que para Descartes pareceu ser a questão mais fundamental de todas: a de como era possível conhecer a verdade⁴. Assim, Nietzsche refuta Descartes não por negar sua resposta, mas por torná-la insignificante. Quando Descartes concebeu a subjetividade como via necessária para

⁴ Cumpre enfatizar que este movimento de pensamento que culmina numa crítica à noção de verdade universal marcará indelevelmente a filosofia contemporânea, notadamente a de origem francesa. Destacamos, por exemplo, as reflexões de Michel Foucault (1926-1984) sobre a “história da verdade”, a partir das quais ele propõe revisar as relações entre sujeito e verdade por meio da ideia de “*cuidado de si*”: “Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo ‘efeito de retorno’ da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disso pode mais existir.” (FOUCAULT, 2011, p. 19). Outro exemplo é a ideia de *Gramatologia* (mais conhecida como *desconstrução*) de Jacques Derrida (1930-2004), a partir da qual este abstruso filósofo chamou a atenção para as estruturas e programas que atravessam nosso pensamento, mesmo aquele com o qual pretenderíamos alcançar a verdade: “Para perceber o que está em jogo, portanto, na questão da desconstrução, necessitamos iniciar por ‘desalojar’ a assim chamada ‘desconstrução’ do habitual. Para retirar do que o *des* autoriza em sua contra-assinatura, necessitamos nos expulsar de sua casa, das economias que controlariam a instituição e fariam dela um hábito ou técnica, aos quais nos tornamos habituados.” (WOLFREYS, 2012, p. 43, grifos do autor).

se conhecer a verdade, esperaríamos – talvez – que Nietzsche propusesse uma outra via: mas não; ele proporá uma revisão das noções de conhecimento e verdade, como indicamos acima e explicitaremos melhor logo adiante.

A noção de sujeito também será revista na filosofia de Nietzsche. O sujeito, que na visão cartesiana era o polo inquestionável do conhecimento verdadeiro e o detentor das ideias claras e distintas, será, para Nietzsche, uma ficção, o resultado de uma longa cadeia de escolhas arbitrárias. Nietzsche é categórico ao recusar todo e qualquer fundo metafísico na caracterização da subjetividade. Em um dos escritos publicados postumamente, quando Nietzsche se dirige explicitamente à noção cartesiana de *Ego Cogito*, encontramos uma passagem que pode constatar nossa afirmação:

‘Pensa-se: logo, existe algo pensante’: aqui desemboca a argumentação cartesiana. Isso significa, porém, estabelecer previamente nossa crença no conceito de substância como ‘verdadeiro *a priori*’: – que tenha que existir ‘algo que pense’, quando se pensa, é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que estabelece um agente para o fazer. Em resumo: aqui já se institui um postulado lógico – metafísico – e não apenas se *constata*... Pelo caminho cartesiano não se chega a algo absolutamente certo, e sim ao fato de uma crença muito forte. (NIETZSCHE, 1990, p. 145, grifos do autor)

Se chegamos a conceber um substrato do sujeito, isso se deu por uma crença e não por uma auto-observação interior. A propósito, convém recordar que Nietzsche recusa a postulação de qualquer percepção interna como forma válida de obter conhecimento:

Ainda há observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (NIETZSCHE, 1992, §16, p. 21-22, grifos do autor)

A explosão da ideia de um sujeito uno se dá, no pensamento de Nietzsche, apoiada em duas teses centrais de sua filosofia, uma sobre o homem e a outra sobre o conhecimento: a primeira tese é a da animalidade do homem e a segunda é a do

perspectivismo. Exploremos cada uma dessas teses, começando pela primeira. Nietzsche, herdeiro e crítico do iluminismo, questiona a supremacia do intelecto a partir de um viés fisiológico: por que o cérebro haveria de ser o órgão mais fundamental do homem? Por que não o estômago, por exemplo? A consciência ou a racionalidade seriam para o filósofo extemporâneo mais propriamente uma doença e não um traço de exuberância; o pensamento racional, elevado ao estatuto de função suprema do homem, prefigura não uma evolução, mas uma decadência. Comentando uma passagem do fragmento póstumo do outono de 1887 (citado mais acima), Roberto Machado (1999, p. 92) esclarece: “É a essa crítica da consciência – crítica que ousa até negar a existência da consciência, considerando-a uma ficção inutilizável – que corresponde no discurso nietzschiano o elogio da ‘animalidade’, dos sentidos, do corpo”.

Os instintos, sendo o traço indelével da subjetividade, relacionam-se numa perene luta de forças. Assim, poderíamos nos perguntar se não seria o caso de Nietzsche ter procedido a uma substituição da ideia de um sujeito uno pela de um sujeito múltiplo. Segundo Ricoeur, embora ele não tenha afirmado isto dogmaticamente, não seria ilegítimo se colocássemos as coisas nestes termos⁵. De qualquer modo, cumpre termos em mente que, para Nietzsche, o problema da subjetividade não se resolve simplesmente pela suposição de micro-sujeitos se alternando no controle da ação humana: isso seria apenas deslocar o problema para uma escala menor. Para Nietzsche, os instintos não têm o estatuto de sujeito: eles são forças inconscientes, antes de tudo. Além disso, a configuração que resulta da luta de instintos – e que, por falta de um termo melhor, ousaremos ainda chamar de sujeito – reflete não apenas o instinto que ora se apresenta como o dominante, mas sim todo o processo da luta instaurada. Assim, a célebre expressão de que “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 1992, §19, p. 25), deve ser lida com uma atenção especial à palavra “estrutura”, com a qual Nietzsche buscou realçar os meandros do processo pelo qual chega-se, erroneamente, a estabelecer a unidade do sujeito.

Este ponto poderá, talvez, ser melhor compreendido se acompanharmos o raciocínio de Nietzsche para explicar a configuração corporal que resulta no que costumamos chamar de *querer*:

⁵ Conforme Ricoeur (1990, p. 27, grifos do autor): “Nietzsche ne dit pas dogmatiquement – quoiqu’il arrive aussi qu’il fasse – que le sujet *est* multiplicité: il *essaie* cette idée. [...]”.

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’.
(NIETZSCHE, 1992, §19, p. 24)

Esta passagem é uma das várias ocasiões em que Nietzsche explicitamente defende a revisão e a reformulação das noções de querer e de vontade. É por meio da reformulação dessas noções que as reflexões de Nietzsche culminarão numa concepção de sujeito muito mais preso à natureza e ao instinto do que aos aspectos racionais e intelectivos. Tal empreitada tem como ponto de partida a recusa da assunção da vontade como uma faculdade. O problema de pensarmos que a vontade é uma faculdade está nos pressupostos dessa tese. Ao concebermos a vontade como instância de livre-arbítrio e indeterminação, estabelecendo-a como uma faculdade da inteligência e não como um elemento presente no mundo, estamos tacitamente admitindo que somente seres inteligentes têm vontade – sejam esses seres divinos ou humanos, como bem observou Carlos A. Ribeiro de Moura (2005, p. 184). Este pressuposto repousa ainda num solo mais profundo – também fortemente questionado por Nietzsche – que é o da suposição de uma diferença radical (de natureza) entre os seres pensantes e os seres inanimados. Tal suposição seria justamente o que culminaria numa visão dualista de tipo cartesiana. Moura comenta este importante resultado da reflexão de Nietzsche (1992, p. 184-185): “Ao recusar que a vontade seja uma faculdade, Nietzsche vai negar também que ela seja um conceito exclusivamente antropológico ou teológico. Não: o domínio de aplicação do conceito de vontade vai se libertar dessas regionalizações abruptas”.

Ora, como então devemos compreender a vontade, segundo Nietzsche? É assaz conhecida a expressão *vontade de potência*, cunhada por Nietzsche, e é a partir dela que a noção de vontade deve ser compreendida. Antes de buscar entender o que esta expressão significa, é preciso excluir de nosso horizonte a equivocada compreensão da vontade de potência como um desejo de poder. Isso porque a equiparação entre vontade e desejo nos levaria de volta à interpretação criticada mais acima, segundo a qual existe um sujeito e, separadamente dele, existem suas ações conscientes. Na verdade, a humilhação do cogito cartesiano levada a cabo por Nietzsche tem como corolário justamente a redução das metas supostamente elaboradas de modo consciente à dimensão mais crua e instintiva da ação. Uma vez mais, nas palavras de Moura (2005, p. 188-189):

Na expressão ‘vontade de potência’ não é nomeado um novo conteúdo da vontade, um novo fim consciente que ela perseguiria, mas, ao contrário, começa-se a determinar, de um modo novo, o que é a vontade em sua essência. Não se trata mais de atribuir diferentes fins à vontade, diferentes conteúdos representados, mas sim de se perguntar por que, em geral, se quer, por que fins determinados da vontade *precisam* ser postos, e por que a totalidade da vida só pode ser explicitada quando o seu processo é compreendido como um percurso de permanentes posições de vontade, que são diferentes configurações de um único querer fundamental – a vontade de potência.

No processo de esfacelamento da subjetividade empreendido pela filosofia nietzschiana, também a ação humana não será compreendida de modo individualizador. Mais do que explicar o intrincado mecanismo pelo qual tomamos decisões ou fazemos escolhas, a noção de vontade de potência tem como meta fornecer uma explicação sobre o funcionamento do mundo em geral. O aforismo 36 de *Além do bem e do mal* é finalizado por Nietzsche (1992, p. 43) justamente com a afirmação categórica de que o mundo é vontade de potência, e nada mais. O mundo é vontade de potência na medida em que o real será sempre o resultado de uma perene luta de forças que buscam incessantemente se afirmar e vencer as resistências. É nesse sentido que Moura (2005, p. 199) define potência como um “superar-se”. Não é à toa que muitos estudiosos propõem que a noção de relação é muito mais fundamental do que qualquer outro conceito na filosofia de Nietzsche, já que a dinamitação que atinge a noção de sujeito resvala igualmente nas noções de mundo, natureza e sociedade. A este respeito, citamos uma esclarecedora passagem de Danilo A. Santos Melo (2011, p. 29):

Importa-nos compreender, portanto, que há em Nietzsche um *primado* da *relação* frente aos termos que dela derivam, de maneira que estes mesmos termos se encontram subsumidos à relação que os determina em cada caso. De acordo com esta lógica paradoxal da relação, devemos pensar que não há sujeito ou homem fora do mundo (dos valores e sentidos produzidos socialmente), nem mundo anterior ao sujeito: “homem” e “mundo” devem portanto ser compreendidos como uma construção imanente. No entanto, devemos entender que esta construção é sempre parcial, pois advém de uma relação singular que constitui o homem e a realidade em questão. Daí o aspecto móvel ou dinâmico que os arrastam num devir ou numa processualidade constante, e assim devemos pensá-los determinando-se reciprocamente, numa continuidade variável dos sentidos que emergem uns após os outros no interior de um fluxo de relações.

Encaminhamo-nos, assim, para a segunda tese sobre a qual se baseia a explosão da noção de sujeito efetuada por Nietzsche, a saber, a tese do perspectivismo, conforme indicamos mais acima. Esta tese explica como Nietzsche entenderá a possibilidade do conhecimento por esse sujeito que, no final das contas, é apenas o resultado – sempre em mutação – do movimento de diversas forças rumo à superação das resistências. Para dizer de modo sucinto e antecipatório, assim como não encontramos em Nietzsche um sujeito uno, também não encontraremos um conhecimento universal. Antes de qualquer coisa, para Nietzsche claro está que conhecer jamais significa a apreensão objetiva de um objeto: lembremos para isso a falsificação aludida por Nietzsche no aforismo §16 de *Além do bem e do mal*, citado mais acima, que pode advir tanto do sujeito como do objeto. Neste mesmo livro, uma feliz passagem pode nos ajudar a manter em nosso horizonte a compreensão desta condição inexorável do conhecimento humano:

Numa conversa animada, com frequência vejo tão nítido e bem delineado o rosto da pessoa com quem falo, segundo o pensamento que ela exprime, ou que acredito ter evocado nela, que esse grau de nitidez ultrapassa muito a *força* de minha visão – então a sutileza no jogo dos músculos e na expressão dos olhos *deve* ter sido inventada por mim. Provavelmente a pessoa fazia outra cara, ou talvez nenhuma. (NIETZSCHE, 1992, p. 92-93)

Dada esta condição, o conhecimento será sempre, de algum modo, uma *interpretação* na visão de Nietzsche. É bastante conhecido o estatuto especial que ele confere à interpretação em suas reflexões. No aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, intitulado “Nosso novo ‘infinito’”, ele chama a atenção para a falta de controle do homem sobre o conhecimento, dadas as possibilidades infinitas de interpretação, chegando mesmo a radicalizar o papel da interpretação: até mesmo a análise da tese de que tudo é interpretação estará necessariamente submetida a alguma interpretação.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’ [*Sinn*], não vem a ser justamente ‘absurda’ [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. [...] O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. (NIETZSCHE, 2001, §374, p. 278, grifos do autor)

Como não há verdade universal, também não haverá conhecimento verdadeiro, o que nos leva à tese de que não há interpretação correta ou incorreta. O perspectivismo nos desafia a conceber o conhecimento sem a submissão a critérios racionais como este, nos autorizando justamente a pensar o conhecimento de um modo mais visceral, em íntima relação com aspectos mais materiais da vida humana, tais como os instintos, os desejos e os afetos. Nas palavras de Roberto Machado (1999, p. 94):

Conhecer não é explicar; é interpretar. Mas é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular.

Após reconhecer o conhecimento como a expressão inevitável de uma determinada perspectiva, Nietzsche prossegue na defesa de uma perspectiva em particular, qual seja a perspectiva da vida. Não entraremos nessa temática, apenas nos limitando a lembrar que grande parte da crítica de Nietzsche (1998) à moral cristã está ancorada justamente na constatação de que vários preceitos cristãos (como os de humildade e compaixão) representam uma completa desconsideração da perspectiva de exaltação da vida. No que se refere ao nosso propósito de compreender a humilhação do *Cogito*, o que a visão perspectivista nos traz é que nós não somos senhores sequer de nossas interpretações: “À questão ‘quem interpreta?’ só existe, em última instância, uma resposta: a vontade de potência” (MACHADO, 1999, p. 95).

Os caminhos abertos por Nietzsche nos permitem evitar a exaltação cartesiana do cogito, porém sob o preço de aniquilar qualquer possibilidade de se continuar falando em um sujeito. Ricoeur encaminhará suas reflexões para tentar, de algum modo, salvaguardar o sujeito, evitando com igual veemência tanto a sua exaltação como a sua humilhação. Tal empreendimento será perseguido a partir da ideia de um *sujeito partido ou ferido*, a qual passaremos a examinar agora.

4. O sujeito partido e ferido de Ricoeur

Acreditamos que não há nenhum exagero em afirmar que a temática do sujeito pode ser encontrada nas reflexões ricoeurianas desde os primórdios de sua filosofia até a publicação de suas obras de maturidade. Apesar de ter defendido o doutorado em 1950,

ano em que publicou sua primeira grande obra, *Le volontaire et l'involontaire*⁶, remontamos a alguns anos antes o marco dessa reflexão. De fato, foi em 1935 que a vida profissional de Ricoeur teve início, ano bastante memorável na biografia do filósofo⁷, quando ele foi aprovado na chamada *agrégation* de filosofia, um tipo de licença que o habilitava a lecionar no ensino superior. No entanto, nos apoiando nos relatos minuciosos de François Dosse na sua inestimável biografia intelectual *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*⁸, chamamos a atenção para o alvorecer das reflexões que culminariam na redação de *Le volontaire et l'involontaire*: data de 1939 a apresentação de uma comunicação em que Ricoeur abordaria o tema do *voluntário* a partir da análise da *atenção*, tida como uma “orientação voluntária do olhar”⁹.

Mas em que precisamente a discussão sobre o voluntário abordaria a temática do sujeito? Tem-se como ponto pacífico que nesta obra de 1950 Ricoeur buscou desenvolver uma análise fenomenológica¹⁰ da vontade livre em meio à dimensão involuntária do humano, que vai desde suas necessidades corporais e orgânicas aos hábitos adquiridos, passando pelas restrições sociais e legais¹¹. No entanto, esta análise das possibilidades reais da liberdade humana se insere num horizonte ontológico mais amplo em que podemos vislumbrar uma tentativa de compreender o sujeito escapando à alternativa Descartes *versus* Nietzsche. Esta afirmação pode ser defendida a partir da notável presença, nesta obra de 1950, de discussões acerca do assim chamado

⁶ Na época, a publicação era uma exigência prévia para ser aprovado na defesa. Sobre as dificuldades de Ricoeur para conseguir esta custosa publicação em tempo hábil, veja-se Dosse (2001, p. 213). Cumpre informar que, na mesma ocasião, ele submeteu à análise a sua tradução para a língua francesa do livro *Ideen I* (Ideias I), de Edmund Husserl, trabalho considerado de cunho mais técnico e que constituía uma segunda exigência para a aquisição do título de doutor.

⁷ No ano de 1935 Ricoeur foi marcado por dois acontecimentos felizes: sua aprovação na *agrégation* e seu casamento com Simone Lejas, que viria a ser sua companheira por toda a vida e mãe de seus cinco filhos. Mas também acontecimentos tristes marcaram 1935: a morte dos avós que o criaram e a morte precoce de sua irmã mais velha, Alice. Cf. Ricoeur (1995, p. 19-20).

⁸ É digno da nota este elucidativo título da obra de Dosse que, em sua homofonia com a expressão “l'essence d'une vie”, propõe de maneira paradigmática um traço notável do pensamento ricoeuriano: a substituição de uma discussão sobre *a essência* por uma discussão sobre *os sentidos*. Não é possível explicar essa sutileza a partir da tradução dos vocábulos para o português.

⁹ Cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*, p. 213.

¹⁰ Uma boa apresentação da apropriação que Ricoeur faz da fenomenologia husserliana pode ser encontrada em *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986). Por agora, entendamos a análise fenomenológica desenvolvida em *Le volontaire et l'involontaire* sucintamente como a *descrição eidética*, isto é, a descrição das estruturas envolvidas na experiência humana do voluntário e do involuntário.

¹¹ Este livro acabou constituindo o primeiro volume da obra intitulada *Philosophie de la volonté*, cujo segundo volume seria publicado dez anos mais tarde, em 1960, sob o título *Finitude et culpabilité*. Este segundo volume contém dois tomos: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*. A previsão de Ricoeur seria de escrever ainda um terceiro volume, *Poétique de la volonté*, o qual jamais foi escrito.

“*cogito brisé*”¹², a qual é comentada tanto por Dosse como por Olivier Abel e Jérôme Porée, bem como por Jeanne-Marie Gagnebin, três outros importantes conhecedores da obra de Ricoeur. Citamos: “A figura central que não cessará de ser a fonte de interrogação de Ricoeur é aquela de um *cogito* interiormente partido” (DOSSE, 2001, p. 215, tradução nossa, grifo do autor). E também: “Vista pela primeira vez em *O voluntário e o involuntário*, a temática do ‘*cogito* partido’ ressurgiu quarenta anos mais tarde em *Si-mesmo como outro*” (ABEL.; PORÉE, 2009, p. 28, tradução nossa, grifos dos autores). E ainda: “Já nessa obra inicial, portanto, alguns temas-chave da reflexão de Ricoeur estavam postos: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa” (GAGNEBIN, 2006, p. 165).

Esclarecemos, antes de tudo, que entender os desenvolvimentos que a noção de sujeito teve ao longo dos anos e devido às diversas influências que Ricoeur teve é um propósito louvável, porém não está ao alcance deste nosso artigo. Nossa preocupação aqui é bem menos ambiciosa: apenas mostrar em que medida a noção de sujeito de Ricoeur se colocaria como um caminho alternativo às propostas polarizadas do *cogito exaltado* e do *cogito humilhado*. É neste sentido que julgamos apropriado iniciar esta introdução à compreensão ricoeuriana do sujeito como um “si” pela expressão *cogito partido*, mesmo reconhecendo que muito embora a expressão seja a mesma em 1950 e em 1990, não seria difícil imaginar que o sentido no qual ela foi empregada em uma e outra obra é passível de ter adquirido diferentes nuances; quanto a isto, nos parece que um estudo dos desenvolvimentos da noção de sujeito ao longo da filosofia de Ricoeur deveria conferir uma atenção especial a estas diferenças incorporadas de acordo com as incursões de Ricoeur em tradições de pensamento tão distintas quanto a filosofia reflexiva, o estruturalismo, a psicanálise, a fenomenologia e a hermenêutica.

Por agora, nos limitaremos a começar explicando o que podemos entender com a expressão *cogito partido* a partir de *Osi-mesmo como outro*, obra em que acreditamos ser possível encontrar a noção de sujeito ricoeuriana num ponto que, embora não represente ainda o auge de seu desenvolvimento, se apresenta em um estágio bastante avançado¹³. Ricoeur (1990, p. 22, tradução nossa e grifo do autor) principia a seção 2 do

¹² *Cogito partido*.

¹³ A nossa ressalva aqui se deve à ausência das reflexões sistemáticas sobre a *memória* até 1990, as quais podemos encontrar sobretudo em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000) e *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004). Acreditamos que submeter a noção de sujeito ao crivo das análises (epistemológicas, fenomenológicas e históricas) da memória seja uma tarefa necessária e imprescindível. Saber se Ricoeur teria levado a cabo esta tarefa, ou apenas indicado sua necessidade é igualmente uma tarefa que se impõe aos estudiosos do sujeito em Ricoeur, em nossa opinião.

Prefácio deste livro usando a expressão *cogito partido* para se referir a toda uma tradição que rema contra a exaltação cartesiana do cogito: “O *Cogito* partido: este poderia ser o título emblemático de uma tradição, sem dúvida menos contínua que a do *Cogito*, mas cuja virulência culmina em Nietzsche [...]”.

Em *Conflito de interpretações*, aparece uma outra expressão que é digna de atenção: *cogito blessé*¹⁴. No capítulo intitulado “Hermenêutica e Psicanálise”, Ricoeur oferece mais uma chave para interpretação de sua noção de sujeito: “O que emerge dessa reflexão é um *Cogito* ferido; um *Cogito* que se põe, mas não se possui; um *Cogito* que só compreende sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência atual” (RICOEUR, 1978, p. 147).

Ora, podemos simplesmente entender os dois adjetivos – partido e ferido – como sinônimos? É verdade que ambos pretendem chamar a atenção para uma mesma condição patente do sujeito: ele está longe de ser uma verdade transparente e indubitável, apesar de incessantemente continuar a se colocar. A partir daí podemos começar a entender o significado de todo o movimento que Ricoeur empreende em *O si-mesmo como outro* visando substituir a indagação “o que é o sujeito” pela questão “quem é o sujeito”¹⁵: o sujeito não poderá mais ser concebido como um *eu*, mas somente como um *si*, ou seja, a auto-compreensão será o resultado de um verdadeiro esforço em direção a *si-mesmo*. Jean Greisch, outro conhecido comentador de Ricoeur, esclarece:

[...] enfim, o *si* que não é mais um sujeito, mas igualmente não é um não-sujeito, pode se compreender a ‘*si-mesmo como outro*’, ao reconhecer que a alteridade-passividade (sob a tripla forma da carne, de outrem e da voz da consciência) é *constitutiva da ipseidade*, ao invés de vir como um acréscimo externo sobre uma ipseidade já constituída. (GREISCH, 2000, p. 171, tradução nossa, grifo nosso)

¹⁴ *Cogito ferido*. Cumpre informar que esta expressão retoma a célebre constatação de Sigmund Freud (1856-1939) acerca dos três grandes golpes que a pesquisa científica teria desferido no narcisismo humano: o primeiro teria sido de Nicolau Copérnico (1473-1543), contra a visão geocêntrica; o segundo de Charles Darwin (1809-1882), situando a origem do homem na escala evolutiva animal; e o terceiro do próprio Freud, chamando a atenção para a não transparência do eu a si mesmo: “Mas esses dois esclarecimentos, de que a vida instintual da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós, e de que os processos mentais são inconscientes em si e apenas acessíveis e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita, equivalem à afirmação de que *oEu não é senhor em sua própria casa*. Juntos eles representam a terceira afronta ao amor-próprio humano, que eu chamaria de *psicológica*.” (FREUD, 2010, p. 250-251, grifos do autor).

¹⁵ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Cinquième étude: L’identité personnelle et l’identité narrative, p. 137-166, p. 143.

A substituição da noção de *eu* pela de *si* fatalmente nos colocará diante da difícil tarefa de ter de considerar a importância da *alteridade* na constituição do sujeito. Por agora, ainda tentando encontrar uma primeira caracterização para o sujeito ricoeuriano a partir dos adjetivos “partido” e “ferido”, indagamos: o que mais estes termos podem nos dizer sobre esse sujeito que só se apreende por meio de um desvio reflexivo em direção a si mesmo? Abel e Porée enxergam uma sutileza que pode ser iluminadora:

‘*Cogito partido*’; ‘*cogito ferido*’: estas expressões não podem ser nitidamente distinguidas. Seu embasamento, em todo caso, é duplo: epistemológico e ontológico. No máximo, a ênfase é colocada ou em um ou no outro. Outro ponto é que a ‘ferida’ infligida ao *cogito* se direciona antes de tudo à ‘suposta evidência’ de um pensamento que deseja saber, ao passo que o ‘*cogito partido*’ é o índice, no plano do pensamento, de uma ‘existência partida’, de uma ‘lesão’ interior a nosso desejo de ser [...]. Um convoca uma ‘atestação’ que partilha da incerteza do testemunho e ocupa um lugar epistêmico intermediário entre o saber e a crença [...]. O outro suscita o que poder-se-ia denominar uma ‘reapropriação’: aquela, justamente, de nosso desejo de ser, por meio das obras que testemunham este desejo [...]. (ABEL; PORÉE, 2009, p. 30, tradução nossa, grifos dos autores)

O que Abel e Porée nos convidam a conceber é que, apesar da impossibilidade de se separar em dois conceitos distintos o *cogito partido* e o *cogito ferido* postulados por Ricoeur, não se pode negar que cada um deles realce uma dimensão distinta da problemática do sujeito. Assim, o *cogito ferido* remeteria à problemática epistemológica da possibilidade do conhecimento sobre si mesmo, ao passo que o *cogito partido* remeteria à problemática ontológica e existencial da própria natureza cindida do sujeito. A filosofia de Ricoeur nos brinda com duas teses instigantes, uma para cada problemática, como bem observaram os autores: no plano epistemológico, a objetividade do conhecimento de si só poderá ser concebida por meio da *atestação*, um modo de conhecimento que requer que o sujeito seja considerado na dimensão mais alargada do agir; no plano ontológico, a apreensão de si deverá ser concebida como uma instância de *reapropriação*, um modo mediado e indireto de auto-compreensão que requerirá uma ampliação rumo às expressões simbólicas, culturais e linguísticas.

Ainda que não tenhamos condições de acompanhar os desenvolvimentos precisos que Ricoeur dá a essas duas teses ao longo de *O si-mesmo como outro*, é possível explicar a sua importância fundamental na substituição da ideia de “eu” por aquela de “si”. Em primeiro lugar, é por meio da atestação que o sujeito encontra um meio de apreender-se como uma singularidade em meio à multiplicidade que caracteriza

a sua identidade pessoal. Citamos como exemplo a figura emblemática da atestação, a saber, a manutenção da promessa por uma pessoa que não se identifica mais com este ato passado. O sujeito que cumpre a palavra empenhada num momento passado é um “si”, e não um “eu”: ele tem consciência de que não é mais aquela pessoa que fez a promessa, mas ao mesmo tempo reconhece a importância (sobretudo ética) de buscar integrar esse seu ato passado à apreensão de si.

Em segundo lugar, é por meio da reapropriação que o sujeito pode atingir uma existência unificada em meio às várias alteridades que entram na composição de sua subjetividade (tais como o corpo, a consciência moral e o olhar de outrem). Citamos como exemplo uma das figuras emblemáticas da reapropriação, a saber, a compreensão que um sujeito pode ter de si mesmo a partir da leitura de uma obra da cultura com a qual ele se identifica (por exemplo, um romance). O sujeito cuja compreensão de si passa pelo desvio de uma obra da cultura não é mais um “eu”, mas um “si”: ele compreende que sua existência individual não se fecha nos próprios limites individuais, sendo antes caracterizada por um trabalho interminável de apropriação das alteridades.

5. Conclusão

Neste breve artigo buscamos, por meio de uma análise mais detida das duas propostas teóricas com as quais Ricoeur dialoga no Prefácio de *O si-mesmo como outro*, elucidar os pontos problemáticos em ambas, segundo a visão de Ricoeur. O objetivo dessa estratégia foi o de colocar às claras a coerência da tese ricoeuriana de que é preciso conceber a subjetividade em termos de um cogito partido e ferido, contribuindo para elucidar o caráter promissor de sua proposta alternativa.

A envergadura da proposta ricoeuriana foi, contudo, apenas esboçada aqui, de modo que seria preciso avançar na sua compreensão em algum momento futuro. No que diz respeito ao cogito partido, seria preciso, por exemplo, mostrar como a compreensão da cisão interior ao sujeito foi se desenvolvendo ao longo da obra de Ricoeur. Em 1950, por exemplo, esta cisão foi concebida seguindo o fio condutor da vontade livre: em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur mostrou como as dimensões voluntárias e involuntárias do querer se entrelaçam na decisão, na moção corporal e no consentimento. Em 1960, a cisão interna foi explorada seguindo o fio condutor da constituição ontológica: em *L'homme faillible*, Ricoeur expõe uma concepção de homem enquanto uma síntese entre finito e infinito que se manifesta nas dimensões

transcendental, prática e afetiva da existência. Por fim, em 1990, a cisão foi abordada seguindo o fio condutor da hermenêutica e da ética: em *O si-mesmo como outro*, o si é abordado como uma mediação narrativa à qual se pode atribuir a responsabilidade pelas suas ações passadas e futuras.

Já no que diz respeito ao cogito ferido, seria preciso, por exemplo, explorar a pertinência epistemológica da hermenêutica desenvolvida por Ricoeur, inicialmente a partir da obra que é um marco decisivo nesse trajeto, *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), mas sobretudo a partir de *O si-mesmo como outro*, obra em que Ricoeur apresenta sua hermenêutica num estágio mais maduro, na qual as suas preocupações epistemológicas e ontológicas em relação à subjetividade se inserem magistralmente numa teoria ética plena de potencialidades.

Referências

- ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2009.
- DESCARTES, R. *Discurso do método* para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade das ciências. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. (Coleção Os Pensadores).
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FREUD, S. Uma dificuldade da Psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 14. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. Cap. 11: Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 163-178.
- GREISCH, J. *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953.
- HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin, 1953.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MELO, D. A. S. Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. 1º semestre de 2011. Vol. 4. Nº 1, p. 25-36.
- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Fragmentos póstumos*. Tradução e introdução de Oswaldo Giacóia Júnior. In: *Revista Trans/Form/Ação*. Vol. 13. Marília. Jan. 1990, p. 139-145, Outono de 1887.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- _____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, (Coleção Os Pensadores).
- RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 2013.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- WOLFREYS, J. *Compreender Derrida*. 2. ed. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012 (Série Compreender).