

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Cláudio Reichert do Nascimento**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2009**

# **IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR**

**por**

**Cláudio Reichert do Nascimento**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),  
como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2009**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR**

elaborada por  
**Cláudio Reichert do Nascimento**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**Comissão Examinadora**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto – UFSM  
(Presidente/Orientador)**

---

**Prof. Dr. Hélio Salles Gentil – USJT**

---

**Prof. Dr. Marcelo Fabri – UFSM**

Santa Maria, 28 de agosto de 2009.

À minha mãe, Margareth, com amor e gratidão.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente: às minhas irmãs, Carla e Carolina, e ao 'vô' Plínio e à 'vó' Edith. *Gracias!!!*

Aos meus pais 'adotivos', Manuel João e Araci Cunha de Oliveira.

À Juliana de Oliveira Nunes pelo carinho, amor, generosidade e apoio.

À UFSM, que por meio de seus programas assistenciais permitiu que me mantivesse na instituição.

A CAPES pela bolsa de estudos.

Ao meu orientador, Noeli Dutra Rossatto: muito obrigado pela franqueza, orientação, disponibilidade, afabilidade e por “deixar” que me preocupasse tanto com a *identidade narrativa* quando o termo despertou minha atenção (risos)!

Ao PPG em Filosofia por oportunizar-me a realização desta dissertação.

Aos irmãos de coração: Edgar Zwetsch, Régis Cunha de Oliveira e Ricardo Flores Bagolin e às suas famílias pelo carinho e acolhida.

Aos amigos da Casa do Estudante Universitário – I: José Valdir Pereira Ribeiro, Juliano Andres, Paulo Roberto Siberino Racoski, e, especialmente, ao Rubens Savaris Leal, por incentivar-me à pesquisa.

Ao Edson Santos Leal.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSM, em especial ao Jair Antonio Krassuski, Ronai Pires da Rocha, Róbson Ramos dos Reis e Marcelo Fabri.

Ao professor Hélio Salles Gentil da USJT pelas sugestões.

Ao Adel Fernando de Almeida Vanny, Fabiane Schneider Machado, Andrei Vieira Cerentine, Anderson de Araújo e Luis Felipe Netto Lauer.

Aos colegas de mestrado: Gustavo Ellwanger Calovi, Artur Ricardo de Aguiar Weidmann, Juliana Mezzomo Flores e, especialmente, à Débora Fontoura de Oliveira pelo incentivo e apoio durante a redação deste texto, e ao Thiago Carreira Alves Nascimento, pelas discussões, sugestões e assistência.

À tia Gisela Nascimento e à prima Cristina pelo apoio assim que cheguei a Santa Maria.

Aos amigos da “Confraria *del folklore*” que fiz nestes últimos anos.

Aos secretários Adrian de Castro Souza e Sérgio Calil.

“Por longe que o homem vá jamais fugirá de si”.

Jayme Caetano Braun

“A mi entender, la conclusión es inadmisibile. *Cuando se acerca el fin, escribió Cartaphilus, ya no quedan imágenes del recuerdo; solo quedan palabras.* Palabras, palabras desplazadas y mutiladas, palabras de otros, fue la pobre limosna que le dejaron las horas y los siglos.”

Jorge Luis Borges

## RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### IDENTIDADE PESSOAL EM PAUL RICOEUR

Autor: Cláudio Reichert do Nascimento

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 28 de Agosto de 2009.

O presente trabalho tem como objetivo promover a reconstrução do argumento de Ricoeur em torno da identidade pessoal. Partiu-se da noção primitiva de pessoa enquanto a entidade que se adscrive os predicados físicos que a pessoa tem em comum com os corpos e os predicados psíquicos que a distinguem dos corpos. No entanto, a pessoa ainda é aquilo *do que* falamos, “ele/ela”. Ela não se designa a si mesma. Então é preciso recorrer à pragmática da linguagem a fim de que a pessoa possa dizer a si mesma, quando ela diz “eu” e tenha como interlocutor o “tu”, segunda pessoa do discurso. Porém a questão não está resolvida, porque a cada vez que o pronome pessoal “eu” é empregado ele designa uma única pessoa, mas ele pode designar também a qualquer pessoa que diga “eu”. Como expressar uma e única pessoa, quando se diz “eu”? Ou: Como dizer a si mesmo ao invés de dizer “eu digo que”, um ato de discurso? A resposta dada por Ricoeur é que a pessoa que diz a si mesma, autor da enunciação, e a pessoa *objeto* da identificação pela referência identificante são a mesma, em razão do triplo ato de inscrição que é realizado pela *nomeação* da pessoa no registro público. Após essas considerações, coloca-se a questão acerca do problema da identidade pessoal. Por um lado, a identidade exhibe-se no código genético, na permanência no tempo de um sistema combinatório que apresenta mudanças, mas sem perder a organização. Isto é chamado de identidade-*idem* ou *mesmidade*. Por outro lado, pergunta-se por “quem sou eu?” Como expressar a identidade do indivíduo no tempo que não se reduza à *mesmidade*? Portanto, responder a questão “quem” é dizer “*quem* é o agente, o autor da ação”. Assim o agente – a pessoa que age – é a quem nós atestamos a ação, isto é, a adscrição da ação. De outro modo, a ação é a possessão daquele que a faz. Por conseguinte, para Ricoeur, dizer “*quem* é o autor da ação” é contar a história de uma vida. Ao fim disto, a identidade-*ipse* ou a identidade de si mesmo – a *ipseidade* – é sua identidade narrativa. Mas não se trata de impor uma história de “fora”, mas se trata de compor uma história de uma vida pela atividade de configuração narrativa.

**Palavras-chaves:** Hermenêutica; Si mesmo; Mesmidade; Ipseidade; Identidade narrativa.

## RÉSUMÉ

Dissertation de Maîtrise

Programme de Post-graduation en Philosophie

Université Federal de Santa Maria, RS, Brésil

**Titre de la dissertation: L'identité personnelle chez Paul Ricoeur**

Auteur: Cláudio Reichert do Nascimento

Orienteur: Noeli Dutra Rossatto

Date et lieu de la Défense: Santa Maria, 28 août 2009.

Le présent travail a l'objectif de réaliser la reconstruction du argument de Ricoeur autour de l'identité personnel. En ayant son point de départ dans la notion primitive de la personne comme l'entité à laquelle on attribue [l'ascription] les prédicats physiques que la personne a en commun avec les corps et les prédicats psychiques qui la distinguent des corps. Pourtant, la personne encore est celui *dont* on parle – "il/elle". Elle ne designe pas lui-même. Alors il faut l'enjeu de la pragmatique de langage afin de qui la personne puisse dire à soi-même quand elle dit "je" et on ait par son interlocuteur le "tu", second personne du discours. Mais la question n'a pas résolue, parce que chaque fois que le pronom personnel "je" est utilisé, il désigne une seule personne, mais il peut aussi désigner quelconque personne qui dise "je". Comment dire une et unique personne, quand on dise "je"? Ou: Comment dire à soi-même au contraire de dire "je dis que", un acte de discours? La réponse de Ricoeur est que la personne qui dit à soi-même, auteur de l'énonciation, et la personne *objet* de l'identification, par la référence identifiante, elles sont la même, en raison du triple acte de inscription dont est réalisé par le *appellation* de la personne dans les registres public. Après ces considerations, on pose la question sur le problème de l'identité personnel. D'une part, l'identité s'exprime dans le code génétique, à la permanence dans le temps d'un système combinatoire que présente changement sans perte l'organisation. Ceci est appelé la identité-*idem* ou *mêmeté*? D'autre part, on demande par "*qui suis-je?*" Comment dire l'identité d'un individu dans le temps dont ne se réduit pas à la *mêmeté*. Alors, répondre la question "*qui*" c'est dire "*qui est l'agent, l'auteur de l'action*". Ainsi l'agent – la personne qu'il agit – c'est laquelle nous attestons l'action, c'est à dire, l'ascription de l'action. Autrement, l'action est la possession de celui qui l'a faite. Conséquemment, pour Ricoeur, dire "*qui est l'auteur de l'action*" c'est raconter l'histoire d'une vie. Au fin, la identité-*ipse* ou l'identité de soi-même – l'*ipseité* – c'est sa identité narrative. Mais il ne s'agit pas de imposer une histoire "au dehors", mais il s'agit de composer une histoire d'une vie par la activité de configuration narrative.

**Mots-clefs:** Hermenéutique; Soi-même; Mêmeté; Ipseité; Identité Narrative.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 - DUAS VIAS DE ACESSO AO SI/ PELA FILOSOFIA DA LINGUAGEM .....</b>	<b>5</b>
<b>1. 1 Abordagem semântica.....</b>	<b>5</b>
1. 1. 1 A contribuição de Strawson: identificação, particulares de base e a noção primitiva de pessoa.....	6
1. 1. 2 Particulares de base: os corpos físicos .....	8
1. 1. 3 A noção primitiva de pessoa.....	9
1. 1. 4 A leitura de Strawson por Ricoeur .....	10
1. 1. 5 A mesmidade da noção de pessoa como particular de base.....	12
<b>1. 2 Abordagem pragmática .....</b>	<b>13</b>
1. 2. 1 O indivíduo “em geral” e o indivíduo humano.....	15
1. 2. 2. Enunciação e atos de fala.....	17
<b>CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA IDENTIDADE PESSOAL.....</b>	<b>28</b>
<b>2. 1 A mesmidade .....</b>	<b>29</b>
<b>2. 2 A ipseidade .....</b>	<b>31</b>
<b>3. 3 O caráter e a promessa.....</b>	<b>40</b>
<b>CAPÍTULO 3 – A IDENTIDADE NARRATIVA.....</b>	<b>45</b>
<b>3. 1 Tempo e narrativa .....</b>	<b>45</b>
<b>3. 2 Identidade narrativa de Temps et récit à Soi-même comme un autre .....</b>	<b>52</b>
<b>3.3 Conexão de vida e unidade narrativa de uma vida.....</b>	<b>56</b>
<b>3. 4 Identidade pessoal como identidade narrativa.....</b>	<b>62</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>69</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>75</b>
Obras e artigos de Ricoeur .....	75
Bibliografia secundária.....	76

## INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur foi um filósofo refinado e perspicaz, influenciado por diversos autores, desde os antigos aos contemporâneos. Ele viveu acontecimentos significativos em seu tempo: pupilo da nação em razão da morte do pai na 1ª Guerra Mundial, prisioneiro nos campos de concentração na Pomerânia na 2ª Guerra Mundial, Reitor da Universidade de Nanterre durante os acontecimentos de Maio de 68, na França. Essas descrições dão informações acerca de Paul Ricoeur e dos acontecimentos que vivenciou. Porém, *quem* é Paul Ricoeur? Dizer que é “O Reitor da Universidade de Nanterre durante o Maio de 68”, “O pupilo da nação...” são descrições definidas que nos permitem individualizá-lo como a pessoa a qual fazemos referência. Também, podemos individualizá-lo pelo seu nome próprio, Paul Ricoeur, Um tal e tal... Contudo, como dizer *quem* alguém é no decorrer da sua vida? Como expressar a identidade de um indivíduo humano? Somos a *mesma* pessoa durante a vida? Tais interrogações estão, de alguma maneira, inscritas na discussão filosófica promovida por Paul Ricoeur a respeito da identidade pessoal.

Segundo Ricoeur (1985), dizer a identidade de um indivíduo é, dizer *quem* é o agente, o autor da ação. Responder a pergunta *quem?* é narrar a história de uma vida, por conseguinte é a história narrada dessa vida que diz o *quem* da ação. A identidade narrativa é a história de uma vida narrada. No entanto, na história da filosofia há um problema bastante antigo acerca das modalidades da identidade. Acima indagamos: Somos a *mesma* pessoa durante a vida? Respondemos: por um lado, sim, por outro lado, não. Ainda que na vida cotidiana seja indiscernível uma modalidade da outra, há um vocabulário técnico que nos permite dar essa resposta. Ricoeur escreve a respeito da distinção entre a identidade no sentido de igual, o mesmo, a qual é nomeada de *mesmidade (idem)*, e a identidade no sentido de mutável, variável, chamada *ipseidade (ipse)*. Contudo, tais modalidades cruzam-se, precisamente, quanto ao modo de permanência no tempo. A identidade como *mesmidade* diz respeito à permanência de estrutura invariável, de um substrato, como, por exemplo, a identidade genética. A identidade como *ipseidade* não se define pela determinação de um substrato, mas sim por uma forma de permanência

no tempo que responda a questão *quem sou eu?* Ricoeur perscruta a sua própria hipótese, cuja diz que as pessoas reconhecem, sem dificuldade, ter dois modos de permanência, postos sob os termos: caráter e a palavra considerada. No caráter, a identidade como *mesmidade* e como *ipseidade* recobrem-se, por causa da definição dele como marcas que permitem a reidentificação da pessoa como a *mesma*, também como disposições adquiridas. Entretanto, conforme Ricoeur, na permanência do caráter a identidade como *idem* encobre a identidade como *ipse*. O modo de permanência da palavra empenhada define-se pela manutenção das promessas. Manter a promessa feita é a maneira de permanência da identidade como *ipseidade* – é manter-se a *si*. Entretanto, a identidade como *ipseidade* não é a permanência de um substrato, mas a manutenção da pessoa como alguém que cumpre com suas promessas. Segundo Ricoeur, na manutenção de si pela palavra considerada a identidade como *ipseidade* afasta-se da identidade como *mesmidade*. Esse intervalo entre os modos de permanência no tempo tem de ser *mediado* pela identidade narrativa.

Em suma, o núcleo da discussão a respeito da identidade pessoal dá-se sob os modos de permanência no tempo da pessoa e como eles são configurados pela narrativa, que conta a história de uma vida. Contudo, ao invés de reconstruirmos somente a discussão central entre a identidade como *mesmidade* e como *ipseidade* e a identidade narrativa como *mediação* dos modos de permanência da identidade da pessoa, adotamos a seguinte o percurso:

No primeiro capítulo, apresentamos o tema da identificação de particulares de Strawson e abordamos o papel dos operadores de individualização na identificação de particulares. Posteriormente, discorreremos sobre a definição de Strawson acerca dos particulares de base. Os corpos físicos e a pessoa são os particulares de base. Contudo, a pessoa distingue-se dos corpos físicos em razão dos predicados que lhe adscrevemos. A pessoa é ou possui um corpo, porém ela diferencia-se dos corpos em razão de um predicado específico, a saber, os predicados psíquicos. É na referência identificante que pela primeira vez encontramos a noção de pessoa, todavia ela é “alguma coisa” da qual falamos para fins de identificação. Nesse sentido, a pessoa não se autodesigna, não diz a si mesma. É a partir da abordagem pragmática da linguagem que Ricoeur procura desenvolver a argumentação acerca da pessoa dizer a si mesma. Porém, antes é necessário estabelecer a distinção entre o indivíduo em geral, como amostra de qualquer espécie, do indivíduo

humano. Tal distinção é baseada no poder do indivíduo humano em ser *falante*, proferir proferimentos como “eu digo que...”, “eu vejo que...”. No entanto, nesse estágio o *falante* expressa estados de coisas, como o “gato está no capacho”, mas não a si mesmo. Então, Ricoeur procura articular através dos atos de fala o modo para que o *falante* seja referido em seus proferimentos. Com isso, o *falante* figura como sendo *quem* quer dizer isso ou aquilo. Ulteriormente, vemos no funcionamento dos indicadores a possibilidade de enriquecer essa caracterização do *falante* como *capaz* de dizer a si mesmo. Porém, é preciso superar o paradoxo do “eu” que enquanto *shifter* é um lugar vago, passível de ser ocupado por qualquer *falante*, todavia a “cada vez” que é empregado designa apenas um falante. A solução para isso, Ricoeur encontra na ancoragem do “eu”. A partir do fenômeno de ancoragem do “eu” Ricoeur pensa a conjunção da abordagem da referência identificante com aquela do sujeito da enunciação – “eu” – e o interlocutor “tu”. Assim, o “eu” que diz a si mesmo e a “pessoa” objeto da referência identificante significam a mesma pessoa: “Eu...Fulano de Tal”.

No segundo capítulo, abordamos a tese levantada por Ricoeur, conforme a qual, os problemas que dificultam a identidade pessoal têm sua origem na falta de distinção entre os empregos do termo identidade, a saber: identidade como *mesmidade*, identidade-*idem* e identidade como *ipseidade*, identidade-*ipse*. Expomos a noção de *mesmidade* e as suas modalidades, como identidade numérica, identidade por semelhança, continuidade ininterrupta e permanência no tempo. Feito isso, tratamos de explicitar a *ipseidade*, contudo a estratégia adotada é resgatar um pouco da argumentação de Heidegger e Arendt a respeito da pergunta *quem*, os quais Ricoeur considera na temática da identidade-*ipse*. O objetivo é fazer algumas considerações acerca da proximidade de Ricoeur desses autores, mencionando de onde ele parte, mais no sentido de “apontar” o percurso, do que responder a questão.

No terceiro capítulo, iniciamos com a evocação do famoso argumento de Agostinho acerca da experiência temporal, porque isso despertou Ricoeur para as dificuldades de uma descrição acerca do tempo. Agostinho viu-se frente às dificuldades em dizer o que é o tempo, todavia atestava a existência dele, pois tinha a percepção de que o tempo transcorria. Agostinho acaba por definir que o tempo é a distensão da alma e que é nela que medimos a impressão da passagem das coisas. Em Agostinho, o tempo é uma atividade presente da alma que se estende do

futuro em direção ao passado e não se deixa apreender facilmente. Ele é fator de discordância, é justamente isso que põe Ricoeur a pensar em uma réplica inversa ao problema do tempo agostiniano. Ricoeur encontra na noção de *mythos* trágico de Aristóteles o modelo sob o qual a concordância sobressai aos acontecimentos inesperados, discordantes, mais do que isso, os ordena no interior do relato.

A resposta que Ricoeur dá ao problema da identidade pessoal está fundado no conceito de conexão de uma vida, a partir do qual pensa a unidade da história de uma vida como decorrendo da unidade de uma história narrada. Ricoeur está em consonância com MacIntyre acerca do papel da narrativa na unidade da história narrada de vida, assim como da importância da personagem, contudo Ricoeur diverge com MacIntyre, no seguinte sentido: para ele não vivemos histórias no decorrer de nossa vida. Há uma diferença, por pequena que seja, entre vida e história: uma é vivida, a outra é contada.

Na conclusão, tratamos de retomar a reconstrução feita da argumentação de Ricoeur, mostrando que, embora por vezes não tão evidente, há um fio condutor entre os três capítulos apresentados. Pois, não há como falar da identidade pessoal em Ricoeur sem antes traçar a noção de pessoa a partir do aporte teórico oriundo da filosofia da linguagem. Dizer a identidade de alguém pela atividade configurante da narrativa, de antemão, requer que se tenha individualizado e identificado de *quem* se fala. Então, partindo do nível da identificação, passando pela *capacidade* de autodesignar-se, depois adentrando na caracterização do *si* como o agente a *quem* adscrevemos suas ações, depois, tratando do *si* como a personagem da sua própria narrativa, finalmente, cumprimos o itinerário, ao longo do qual, “aquilo do que falamos” acaba por ser a *quem* adscrevemos uma história de vida que expressa sua identidade pessoal.

## CAPITULO 1 - DUAS VIAS DE ACESSO AO SI<sup>1</sup> PELA FILOSOFIA DA LINGUAGEM

### 1. 1 Abordagem semântica

No prefácio à obra *Soi-même comme un autre*, Ricoeur fala que o subconjunto que congrega os estudos I e II da obra necessita do auxílio da *filosofia analítica* no intento de agregar “à hermenêutica do si (*soi*) [...] fragmentos significativos da filosofia analítica de língua inglesa” (RICOEUR, 1990, 28), com isto ele não pretende aproximar duas tradições opostas, tampouco fazer um casamento forçado entre duas famílias que pouco se visitam. Em verdade, é o custo de uma hermenêutica caracterizada pelo estatuto indireto da posição do si. Dito de outro modo, afastar-se das filosofias do cogito requer o desvio laborioso para introduzir o problema do si, uma vez que dizer si (*soi*), não é o mesmo que dizer eu (*je*). Estes desvios pela *análise* já é o esforço de Ricoeur, para em última instância, ter como resultado o retorno, a título reflexivo, ao si (RICOEUR, 1990, p. 30). Diz-nos Ricoeur:

a hermenêutica revela-se ser uma filosofia do desvio: o desvio pela filosofia analítica pareceu-me simplesmente o mais rico de promessas e de resultados. Mas é efetivamente sobre a pergunta *quem?* que reaparece a impulsão. Questão que se divide em duas perguntas gêmeas: *de quem* falamos quando se designa sobre o modo referencial a pessoa como distinta das coisas? E *quem* fala se designando a si-mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor)?<sup>2</sup> (RICOEUR, 1990, p. 28)

As questões que Ricoeur expressa nas duas perguntas, acima citadas, são o alvo de sua investigação a partir de uma abordagem semântica e pragmática que se

<sup>1</sup> O prefácio de *Soi-même comme un autre*, bem como os artigos *L'identité narrative*, *Ipseité/Alterité/Socialite* e *Indivíduo e identidade pessoal* auxiliam, em grande medida, na compreensão deste termo técnico.

<sup>2</sup> “L’herméneutique se révèle être une philosophie du detour: le detour par la philosophie analytique m’a paru tout simplement le plus riche de promesses et de résultats. Mais c’est bien à la question *qui?* Que revient l’impulsion. Question qui se divise en deux questions jumelles: *de qui* parle-t-on quand on désigne sur le mode référentiel la personne en tant que distincte des choses? Et *qui* parle en se désignant soi-même comme locuteur (adressant la parole à un interlocuteur)?”

encontra explicitada em *Soi-même comme un autre*, a saber: *La «personne» et la référence identifiante. Approche sémantique* e *L'énonciation et le sujet parlant. Approche pragmatique*.

Inicialmente vamos nos centrar no primeiro estudo, no qual Ricoeur procede sua análise a partir da leitura que faz do *Individuals* de Strawson, publicado em 1959. Embora tenhamos como referência principal o primeiro estudo de *Soi-même comme un autre*, no qual ele discute a filosofia strawsoniana, existem artigos datados da década de 80 nos quais ele já aponta certos ganhos para a discussão do si, decorrente deste contato (ver: RICOEUR, 1986; 1991).

Em *Ipseité / Alterité / Socialité*, Ricoeur (1986, p. 21) pergunta retoricamente: por que razões interessar-se na abordagem da pessoa como um particular de base? Ele expõe que o conceito de pessoa designa alguma coisa *da qual* se fala, antes mesmo de se referir a alguém que se designa a *si mesmo*. Além disso, destaca que, conforme o pensamento de Strawson, a pessoa é também um corpo, porém não é tão somente um corpo entre os corpos, mas também um corpo próprio, em vocabulário husserliano. É nesta possessão de um corpo designado, sobretudo pelo dêitico “eu”, que teremos, por conseguinte, um sujeito capaz de designar a *si-mesmo* como aquele ou este que tem esse corpo (RICOEUR, 1990, p. 386).

### 1. 1. 1 A contribuição de Strawson: identificação, particulares de base e a noção primitiva de pessoa

Nas primeiras páginas de *Individuals*, Strawson ocupa-se em explicitar o que entende por “identificação de particulares”. Há uma cerrada argumentação acerca desta expressão, aqui nos demoraremos mais no primeiro sentido da aplicação da expressão “identificação de particulares” que é destacado por Ricoeur. Em um diálogo entre duas pessoas, o falante, que por hora enuncia, faz referência a... ou menção a... um particular qualquer. Por sua vez, o ouvinte sabe a qual particular, coisa ou pessoa o falante refere-se, porém às vezes não, disto se expressa que o ouvinte é capaz ou não de *identificar* o particular referido pelo falante. Os operadores de individualização, a saber: os nomes próprios, as descrições definidas, alguns pronomes, algumas expressões descritivas, são certos tipos de expressões

que o falante emprega para fazer referência ao particular, os quais tem por função *standard* capacitar o ouvinte a identificar o particular referido (STRAWSON, 1989, p. 20).

Quando o falante emprega uma destas expressões, a fim de referir-se a um particular, diz-se que ele faz *referência identificante* a um particular, contudo não se descarta que o falante opere uma referência ao particular e o ouvinte não o identifique. Todavia, quando o falante faz referência ao particular e a partir desta base o ouvinte identifica-o, resulta que o falante não apenas realizou uma referência identificadora, mas também *identificou* o particular. Pode-se dizer que há um sentido de identificar da parte do falante e outro do ouvinte. Então, identificar é fazer com que numa situação de interlocução o falante possa capacitar o ouvinte a identificar o particular ao qual se faz referência (STRAWSON, 1989, p. 20).

Strawson também descreve a identificação no sentido de identificação *relativa ao relato*, a qual é relativa porque a identificação da parte do ouvinte submete-se a situar o particular dentro do relato do falante. Embora o seu relato permita o ouvinte situar o particular dentro de seu quadro geral de mundo, ele fica dependente da referência feita pelo falante ao particular. Isso não é suficiente para a identificação pelo ouvinte, porque a condição suficiente é que este distinga seja pelo ouvido, pelo tato, pela vista, ou que seja possível discriminar de outro modo (STRAWSON, 1989, p. 22). Em suma, a identificação pelo ouvinte tem um caráter ostensivo. Entretanto, há casos nos quais o ouvinte não pôde identificar o particular, porque esse desapareceu ou cessou seu acontecimento, mas no momento da referência foi possível ao falante fazer-lhe referência. Ocorre que o caráter ostensivo, condição suficiente para a identificação nos termos descritos acima, não alcança esses casos. Por isso o emprego do demonstrativo *aquela* é mais adequado que o demonstrativo *este* porque embora haja a cessação ou desaparecimento daquilo ao que nos referimos, ao menos no momento da referência foi possível discriminar o particular.

O uso de expressões em conformidade com o contexto e as maneiras de empregá-las permite o ouvinte distinguir ostensivamente apenas um membro entre os particulares e somente neste âmbito. O ouvinte é capaz de *localizar diretamente* o particular ao que se faz referência, por conseguinte, fala-se em identificação *demonstrativa* de particulares. Mas também um particular pode ser identificado de maneira não-demonstrativa, relacionando-o singularmente a outro particular que possa ser identificado demonstrativamente (STRAWSON, 1989, p. 26).

### 1. 1. 2 Particulares de base: os corpos físicos

A identificação de particulares tem por base a localização em um sistema espaço-temporal, constituí-lo requer que o objeto apresente tridimensionalidade com certa duração no tempo, bem como qualidades táteis. De acordo com Strawson, satisfazem essas exigências os objetos que são ou possuem corpos físicos. Desta maneira, os corpos físicos são os particulares de base. Portanto, fazer referência identificante somente é possível se fizermos referência a esses particulares de base. Os corpos, como particulares de base, são definidos nestes termos por Strawson:

Das categorias de objetos que reconhecemos, somente satisfazem esses requisitos aqueles que são, ou possuem, corpos materiais – em um amplo sentido da expressão. Os corpos materiais constituem o sistema. A partir disto, dado certo traço geral do esquema conceitual que possuímos, e dado o caráter das principais categorias disponíveis, as coisas que são, ou possuem, corpos materiais devem ser os particulares de base (STRAWSON, 1989, p. 42, tradução nossa).

Por vezes, quando o falante faz referência a um particular, a identificação pelo ouvinte dependente da identificação de particulares de outro tipo, por exemplo, identificar “o baú que construiu Pedro” exige do ouvinte que a identificação de um particular ocorra a partir de outro. Analogamente, no caso dos particulares de base acontece que a identificação de um tipo geral de particular depende de outro. Esse tipo dependente é, a saber, as pessoas:

O tipo dependente é a classe dos quais se poderia chamar ‘particulares privados’ – compreendendo os grupos, talvez, superpostos de sensações, eventos mentais e, em uma acepção comum do termo, dados sensoriais. O tipo de que é dependente é a classe das pessoas [...]. As referências identificadoras a ‘particulares privados’ dependem das referências identificadoras a particulares de tipo inteiramente distinto, a saber, pessoas (STRAWSON, 1989, p. 44 – 5. Tradução nossa).

Entre os dois tipos gerais que Strawson postula, as pessoas e os eventos mentais, estes teriam sua referência identificante dependente dos corpos físicos, porque as pessoas possuem ou são corpos e a classe de ‘particulares privados’ – eventos mentais – lhe são dependentes quanto à referência identificadora. Em resumo, possuir ou ser corpo é um predicado físico das pessoas e ter eventos

mentais é um predicado psíquico e, mais do que isso, específico e que as distingue dos demais corpos físicos.

Dessa discussão, resultam alguns ganhos de se colocar os corpos físicos como particular de base:

- a) porque impossibilita um idealismo subjetivista, que considera os eventos mentais, os pensamentos, como antecedentes em relação ao corpo, assim, eles seriam privados, isto é, não públicos.
- b) ao passo que se adscrive um corpo aos acontecimentos mentais evita-se que eles tenham primazia, assim se escapa da idéia de uma “consciência pura” que teria como secundário um corpo, como é o caso do exemplo do dualismo alma e corpo.

### 1. 1. 3 A noção primitiva de pessoa

A pessoa é uma noção primitiva, porque não se trata de união de uma substância corpórea e outra mental, tampouco uma consciência. A noção de pessoa comporta a adscrição de predicados psíquicos – eventos mentais, estados de consciência – , bem como a adscrição de predicados como características corpóreas. A noção de pessoa se faz por meio dos predicados que lhe atribuímos. Tal série de predicados é aplicada a um só indivíduo deste tipo único, por conseguinte, não se tem prioridade ontológica do corpo físico sobre os eventos mentais, nem o contrário (STRAWSON, 1989; NAISHTAT, 2004). A pessoa é postulada como um sujeito de experiências e podemos distingui-la de outras porque podemos distinguir seu corpo por sua localização no sistema espaço-temporal e por suas características físicas. Por outro lado, ao distinguir um indivíduo o tomamos, não apenas como corpo material, mas como um sujeito de experiências. Contudo, poder-se-ia argumentar que o observado primariamente são os corpos e os seus movimentos e que a adscrição de estados de consciência é decorrente da observação desta conduta. Porém, Strawson apresenta uma tese baseada na adscrição de experiências:

- a) pode-se adscrever estados de consciência a si somente se se pode adscrevê-los a outros,

b) pode-se adscrever estados de consciência a outros, apenas se se pode identificar outros sujeitos de experiência,

c) pode-se identificar outros sujeitos de experiência, apenas se pode identificá-los como sujeitos de experiência, possuidores de estados de consciência (STRAWSON, 1989, p. 103).

Com isso, por exemplo, na situação em que adscrevemos dor, aquele indivíduo que tem a experiência da dor, que a sente, é necessariamente concebido como alguém que pode se auto-adscrever a experiência da dor (conhecimento sem observação), partindo de uma base distinta daquela a que nos empregamos para adscrever a dor, isto é, a observação.

#### 1. 1. 4 A leitura de Strawson por Ricoeur

Ricoeur inaugura o estudo I - *La «personne» et la référence identifiante. Approche sémantique* – considerando que “identificar alguma coisa é poder fazer que o outro conheça, no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela *sobre a qual* é nossa intenção discorrer”<sup>3</sup> (RICOEUR, 1990, p. 39). Ainda que estejamos identificando *alguma coisa*, nesse nível de identificação já se encontra a pessoa, porém num sentido ainda pobre da palavra, onde se quer distingui-la dos demais corpos físicos.

Neste estágio se está identificando *alguma coisa* e não *a si mesmo* (RICOEUR, 1990, p. 39), porque, embora a abordagem da referência identificante traga ganhos à discussão, aqui, a pessoa é algo do que se fala (ele / ela), não se designa a si mesmo, por isso a necessidade de recorrer ao nível pragmático. Ricoeur<sup>4</sup> toma como base o argumento de Strawson em *Individuals*, conforme o qual corpos físicos e pessoas são os particulares de base, a partir dos quais nos

<sup>3</sup> “Identifier quelque chose, c’est pouvoir faire connaître à autrui, au sein d’une gamme de choses particulières du même type, celle *dont* nous avons l’intention de parler”. (RICOEUR, 1990, p. 39)

<sup>4</sup> RICOEUR, P. L’attestation: entre phénoménologie et ontologie. In: Greisch, J. e Kearney R. **Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris, Cerf, 1991. Diz Ricoeur: “Eu não discuto a tese conforme a qual corpos e pessoas são os particulares de base e os únicos. Eu adoto a tese como dando a direção do trabalho.” Ricoeur, 1991, p. 385, tradução nossa.

identificamos a um indivíduo, e a pessoa, além de adscrevermos-lhes predicados físicos, adscrevermos-lhe predicados psíquicos, que a difere dos corpos físicos.

Ricoeur está em consonância com Strawson acerca do poder da linguagem em designar o individual, precisamente, acerca da função dos nomes próprios, das descrições definidas e dos dêiticos (*operadores de individualização*), aos quais lhes atribuiu a função de designar e identificar os particulares, conforme descrito acima como função *standard*. Segundo Ricoeur, as descrições definidas têm a função de criar uma classe para um só membro por meio da escolha de certas classes, por exemplo: o primeiro homem que caminhou na lua (classes: homem, andar, lua). As descrições definidas já apontam para a *alteridade*, pois se privilegia a determinação de um indivíduo destacado dos outros. São exemplos de descrições definidas: o primeiro homem que caminhou na lua, o inventor do telefone, etc.

No tocante aos nomes próprios, eles especificam, singularizam, “uma entidade sem repetição e indivisível, sem caracterizá-la, sem significá-la no plano predicativo, portanto sem dar sobre ela nenhuma informação.”<sup>5</sup> Nesse caso, vale destacar o caráter de permanência do nome próprio, ligado à mesma entidade, independentemente das suas ocorrências. O resultado disto é a designação de um indivíduo em oposição aos demais participantes da mesma classe.

Finalmente, os dêiticos são formados pelos pronomes pessoais, pelos advérbios de lugar e de tempo, respectivamente - “aqui”, “lá”, “acolá”- e - “agora”, “ontem”, “amanhã”, os pronomes demonstrativos – “isso”, “isto”. A peculiaridade dos dêiticos está na sua constante alteração ao designar coisas distintas. De acordo com Ricoeur, somente é determinante a relação de enunciação tomada como indicação fixa: “aqui” é todo o lugar próximo do lugar da origem da emissão da mensagem; “agora” é todo o acontecimento contemporâneo da mensagem. O “eu” e o “tu” emergem certamente do grupo a título de interlocutores da enunciação (RICOEUR, 1990, p. 41), mais adiante veremos o papel dos dêiticos em uma abordagem pragmática. Contudo, desta rápida explanação dos *operadores de individualização*, emerge um ponto a ser destacado, a abordagem da pessoa pela referência identificante cruza-se, em certa medida, com a auto-referência que o sujeito falante faz de si mesmo, pois é em uma situação de interlocução que o falante designa a

---

<sup>5</sup> Na filosofia analítica há uma grande discussão em torno dos nomes próprios e descrições definidas, envolvendo Frege e Russell, mas não cabe, aqui, abordá-la. Ver: PENCO, Carlo. Capítulo 5, p. 67 – 82.

qual particular refere-se entre uma gama de particulares da mesma espécie. Mas o indivíduo não se autodesigna, pois os *operadores de individualização* são empregados como indicadores de particularidade, daí decorre a razão para levar ao plano pragmático o debate em torno do *si*.

### 1. 1. 5 A mesmidade da noção de pessoa como particular de base

Ricoeur diz que Strawson dá “privilégios” à mesmidade, porque a identificação de particulares tem de ocorrer a partir de um único sistema espaço-temporal, por conseguinte, identificar demanda pensar que algo é o mesmo (STRAWSON, 1989, p. 35). Por isso, no caso da referência identificante, a identidade é marcadamente *mesmidade* e não *ipseidade*, em decorrência do acento aos corpos físicos como particulares de base, seja na identificação dos próprios corpos físicos ou das pessoas como possuindo um corpo. Todavia, há nisso a vantagem de ser uma referência pública, por isso, não privada. Ricoeur critica Strawson acerca da *mesmidade* da pessoa, porque os estados de consciência, os pensamentos são atribuídos a *mesma coisa* que adscrevemos à situação de possuir corpo (STRAWSON, 1989, p. 89; RICOEUR, 1990, p. 49). Por outro lado a dupla adscrição, sem dupla referência, da noção de pessoa exclui uma dupla adscrição e dupla referência, que pode ser exemplificada, de um lado pela alma e do outro pelo corpo.

Ricoeur chama atenção para a consideração da noção de pessoa como “primitiva”. O que a faz primitiva é a adscrição de duas espécies de predicados – físicos e psíquicos – à “mesma coisa”. Por um lado, os predicados físicos são o que a pessoa e os corpos físicos possuem em comum, por outro lado, os predicados psíquicos é o que distinguem a pessoa dos corpos. A adscrição de dois predicados a “mesma coisa”, à pessoa inegavelmente caracteriza aquilo que Ricoeur chama de *mesmidade*, justamente, um dos modos de permanência no tempo que trará dificuldades no debate da identidade pessoal.

Dizer que é a *mesma coisa* que pesa 60 quilos e a mesma coisa que tem este ou aquele pensamento (RICOEUR, 1990, p. 50) acaba por neutralizar, sob a

*mesmidade* da pessoa, o problema da *ipseidade* com a *mesmidade*. Portanto, é na situação de interlocução, em que o “eu” diz a si mesmo a um “tu”, que Ricoeur vê a saída para abordar à *ipseidade*. Contudo, os casos de *mesmidade*, ainda persistem no seguinte: é possível adscrever-nos estados de consciência ao menos se podemos adscrever a outros. Assim permanece o “mesmo sentido” da adscrição, embora adscrevemos a si mesmo ou a outrem. Não contente com esta tese, Ricoeur diz que se adscrito a si mesmo (*oneself*) um estado de consciência é sentido, e adscrito a outro é observado, o que mostra uma dissimetria na adscrição. Portanto, “dizer que um estado de consciência é sentido é dizer que é *adscriptível* [*ascribe*] a si mesmo (*self-ascribable*)” (RICOEUR, 1990, p. 53). Disso, Ricoeur coloca que não há como não relacionar o poder de adscrever estados de consciência a si mesmo à autodesignação de um sujeito capaz de dizer ser possuidor de seus estados, “Sou eu que tenho esse ou aquele pensamento”.

Assim, não se trata de tentar substituir uma teoria da pessoa por referência identificante pela abordagem pragmática da filosofia da linguagem, em virtude destes traços de *mesmidade*. Mas, em direção ao *si*, conduzir a discussão da pessoa enquanto particular de base à pessoa como um *si* capaz de autodesignar-se. Buscar-se-á na abordagem pragmática o modo que permite que a “pessoa” não seja reduzida a ser alguma coisa que reidentificamos como sendo a mesma “coisa” e da qual falamos. Em verdade, o objetivo é mais radical: para que a terceira pessoa gramatical (ele / ela) seja uma “pessoa” é preciso que seja capaz de designar-se como possuindo um corpo físico, como possuidora de seus estados mentais, bem como designar-se a si mesma na situação de interlocução (RICOEUR, 1991, p. 386).

## 1. 2 Abordagem pragmática

Em 1987, Ricoeur publicou um artigo importante intitulado *Indivíduo e identidade pessoal* (“*L’individu et l’identité personnelle*”), nele é possível perceber o esboço das idéias que seriam apresentadas em *Soi-même comme un autre*, o qual

se originou das *Gifford Lectures*, em Edimburgo <sup>6</sup>. Nesta seção, partiremos da perspectiva da tematização da *ipseidade* como o poder designar-se a si mesmo, do que se ocupou Ricoeur no segundo estudo da obra supra citada, porém em artigos publicados na década de 70, e reunidos em *Du texte à l'action*, já está presente a preocupação do autor com o discurso, a enunciação e a autodesignação <sup>7</sup>.

O estudo dois de *Soi-même comme un autre*, como se sabe, junto com o primeiro, é a investigação acerca da determinação do *si* pela filosofia da linguagem, o poder *falar*, que integra o conjunto maior da abordagem do *si*, a saber: os quatro sub-conjuntos, o falar, o fazer, narrar e ser narrado e ser sujeito à imputação moral. O nosso interesse em assumir o vínculo entre *Indivíduo e identidade pessoal* e *Soi-même comme un autre* é decorrente de nossa hipótese de que há uma “manutenção” dos problemas levantados no artigo e o desenvolvimento da argumentação em *Soi-même comme un autre*, e concorde com a descrição feita pelo autor em sua *Autobiografia intelectual* (1995b). A seguir tais problemas são descritos em linhas muito gerais:

a) proceder a investigação a partir da análise da linguagem procurando a determinação da identidade-*ipse* (*ipseidade*) através da enunciação na qual o locutor é designado reflexivamente ao dizer a si mesmo.

b) ulteriormente, a transição pela narrativa, abordada no segundo capítulo de nossa pesquisa, diz respeito à natureza da identidade que se pode atribuir ao sujeito do discurso e da ação, o qual resultará das análises da linguagem.

Sendo assim, seguimos a seqüência de inserção que faz Ricoeur dos estádios do conceito de indivíduo, os quais pretendem ir além da conceituação como “coisa”, amostra única e indivisível, à idéia do *si* implicado eticamente nos atos discursivos, onde a promessa, uma modalidade deles, é o comprometimento de *mim próprio*, um *si* (RICOEUR, 1988b, p. 66).

---

<sup>6</sup> Heleno (2001, p. 240) corrobora a nossa impressão: “Outro texto que nos ajuda a compreender o fio conceptual de *Soi-même comme un autre* aparece em 1987 com o título ‘Indivíduo e identidade pessoal’”.

<sup>7</sup> Ver os seguintes artigos de TA: “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), “Qu’est-ce qu’un texte?” (1970), “Expliquer et comprendre” (1977) e “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” (1971).

## 1. 2. 1 O indivíduo “em geral” e o indivíduo humano

Nas primeiras linhas de *Indivíduo e identidade pessoa*”, Ricoeur refere-se à aceção do termo “indivíduo”, que consta no léxico em apêndice ao “*Essais sur l’individualisme*”, de Louis Dumont. Vamos começar retomando essa passagem. Ricoeur diz:

O significado completo do título que escolhi só surgira no final da minha exposição; (...) O meu contributo surgiu a partir de uma reflexão sobre a dupla definição que Louis Dumont propõe do indivíduo no pequeno léxico que publicou como apêndice aos seus ‘*Essais sur l’individualisme*’. No sentido empírico, afirma ele, o indivíduo designa «uma amostra indivisível da espécie humana, tal como encontramos em todas as sociedades». É, pois, um universal da cultura. No sentido moral, designa ‘um ser independente e autônomo [...] não social, tal como o encontramos na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade’. Sendo assim, **pus a mim próprio a questão** de saber **se e como** era possível justificar a diferença entre estas duas aceções, na aparência tal diversas, do termo ‘indivíduo’ (RICOEUR, 1988b, p. 65. Grifo nosso).

É dessa diferença de aceções que Ricoeur parte. No seu entender, há distinções internas na definição de indivíduo, que devem ser aclaradas, a fim de que se exprima o indivíduo nestes termos: a) no que tange a sua existência seja ele uma amostra única e indivisível e b) seja um sujeito responsável, capaz de ser imputado.

Em vista disso, o processo consiste em distinguir a noção geral de indivíduo do indivíduo humano, por intermédio dos procedimentos via os quais a linguagem permite individualizarmos algo geral como amostra indivisível de uma espécie. É na investigação semântica de indivíduo que pela primeira vez os operadores de individualização são trazidos à baila, a fim de determinar aquilo do que se fala. Em um segundo momento, sob à pragmática, os atos de fala e os indicadores (eu, isto, aqui, agora) são recursos da linguagem que proporcionam a individualização do indivíduo humano como capaz de autodesignar-se.

O termo “indivíduo”, antes de pensarmos em explorar uma possível concepção antropológica, como queria Dumont, tem de ser considerado em seu sentido lógico, ou seja, ser uma amostra indivisível de qualquer espécie. Assim pertencer à espécie humana é uma especificidade do indivíduo humano e não a conceituação de “indivíduo”. O ponto é partir da conceituação lógica à ideológica. Ricoeur (1988b, p. 65) quis explicitamente reconstruir os estádios em que o indivíduo passa de um pólo ao outro, conforme acima expomos nas letras “a” e “b”:

em termos de existência ser uma amostra única e indivisível e ser um sujeito responsável, capaz de ser imputado. Disto resulta a pergunta: como seria possível distinguir o indivíduo humano da acepção lógica de indivíduo? O que o faz distinto dos demais indivíduos – cadeiras, mesas, árvores – e até mesmo dos demais indivíduos da mesma espécie?

O problema, nos termos que propôs Ricoeur em *Indivíduo e identidade pessoal*, tem três etapas: 1) epistemológica, 2) “extração do ‘eu’ do enunciado ‘eu afirmo que...’” e 3) as implicações éticas dos atos de discurso, bem como as duas transições pela pragmática e pela noção de identidade narrativa. “A primeira etapa [expõe Ricoeur] é exclusivamente epistemológica e diz respeito ao problema do indivíduo, *qualquer que ele seja*, na sua relação com a espécie, encarada na sua acepção lógica do termo” (RICOEUR, 1988b, p. 66). Quanto à passagem da primeira etapa à segunda, ela é realizada pela transição através da pragmática.

O indivíduo humano é um indivíduo entre os demais indivíduos do domínio do discurso, sejam objetos materiais e até mesmo pessoas. O que deve ser levado em conta é como a pragmática possibilita que o indivíduo humano seja individualizado entre os demais indivíduos como um indivíduo *falante*. Pois, aquele que faz um proferimento coloca-se, desde o princípio, na condição de locutor e, além disso, “numa relação de interlocução: falar é dirigir-se a. O locutor tem de imediato um interlocutor” (RICOEUR, 1988b, p. 72), e a pressuposição deste depende daquele.

Ricoeur aponta que a interlocução é empregada, neste estágio inicial, como uma maneira de distinguir o “indivíduo humano” do “indivíduo em geral”. A capacidade de interlocução é exemplificada por prefixos como: “eu afirmo que...”, “eu digo que...”, que tem por base os prefixos proposicionais que possuem a palavra “eu” (RICOEUR, 1988b, p. 66). Em proferimentos como, por exemplo, “o gato está no capacho”, podemos considerar implicado o “eu” da locução, conforme mostra: “eu afirmo que o gato está no capacho”. Ainda que o “eu” constituinte de prefixos como “eu afirmo que...” muitas vezes não seja dito naquele tipo de proferimento. Ocorre que muitas vezes o “eu” não é expresso, mas, segundo Ricoeur, ele não deixa de estar *implicado*, “no sentido de sugerido”. Porém, a *implicação* do “eu afirmo que...” em proferimentos como o exemplificado não nos permite do “eu digo que...” chegar a “dizer a mim próprio” (RICOEUR, 1988b, p. 73), ou seja, da perspectiva referencial acedermos ao caráter ilocucionário, ou seja, aquilo que o locutor *faz*, falando, característico dos atos de fala. Assim, permanecemos no nível enunciativo, no qual

o proferimento reflete a enunciação, mas, dessa maneira, não se realiza o objetivo subjacente a este “dizer a mim próprio”, que é que a locução reflita o *falante* (RICOEUR, 1988b, p. 79). Para isto, é mister aquilo que Ricoeur chama de “extração do eu”, ou seja, que o prefixo “eu” não tenha somente o caráter de expressar aquilo do que se fala, mas que o falante diga a si mesmo.

### 1. 2. 2. Enunciação e atos de fala

É justamente na força ilocutória dos proferimentos performativos que Ricoeur percebe o recurso para abordar a autodesignação e a força do prefixo, do pronome de primeira pessoa, “eu”<sup>8</sup>, que intervém no sentido do proferimento, o remetendo à enunciação que lhe deu origem. O ponto central do segundo estudo de *Soi-même comme un autre* é a “abertura em direção ao si” por intermédio da *enunciação* (RICOEUR, 1990, p. 55), o que significa, amiúde, o ato de dizer, que o *falante* realiza, ou seja, aquele que emprega o pronome de primeira pessoa – “eu”. Por conseqüência, esse ato de dizer do *falante* é realizado com vista a outrem, deste modo, o ato de dizer considera a existência de um interlocutor, ou seja, o *falante*, “eu”, fala tendo em vista o *interlocutor*, “tu”. A abertura em direção ao *si*, através da filosofia da linguagem, que faz Ricoeur, é a investigação da possibilidade do emprego efetivo da linguagem, onde a compreensão de certas expressões, muitas vezes, decorre do conhecimento do contexto de uso, a exemplo da situação de interlocução, na qual o interlocutor tem de saber, minimamente, a que se refere o locutor. Contudo, é mais que apenas capacitar o ouvinte, nesse caso, o interlocutor, a identificar o particular a que o *falante* faz referência. A questão reside no poder do *falante* em dizer a *si* mesmo.

---

<sup>8</sup> Mais abaixo isto aparece sob o termo *opacidade*.

A contribuição dos atos de fala deve-se a certos proferimentos <sup>9</sup>, a saber, os proferimentos performativos, que apresentam verbos em primeira pessoa do singular do presente do indicativo e cujo proferimento, não é apenas o ato de dizer, mas a realização de uma ação. Não se trata de descrições que dizem o que se está realizando ao dizer o que foi dito, tampouco a declaração, o relato e / ou constatação do que se está praticando. Também não se está perguntando se são verdadeiros ou falsos. Os proferimentos performativos contrastam com os proferimentos constataivos <sup>10</sup>, os quais são declarações, descrições de estados de coisas e são verdadeiros ou falsos (AUSTIN, 1990, p. 24 – 25; VIDAL, 1996, p. 55).

Austin reconheceu haver dificuldades em distinguir quando se tratava de um proferimento performativo ou constataivo, porque há certos proferimentos em primeira pessoa que não fazem mais que relatar e, também, há certas ocorrências que não são em primeira pessoa, porém realizam algo no que é dito. Por isso, Austin preocupou-se em fazer uma distinção procurando mostrar “em quantos sentidos se pode entender que dizer algo é fazer algo, ou que ao dizer algo estamos fazendo algo, ou mesmo os casos em que *por* dizer algo fazemos algo”.

Diante disso, Austin elabora teoricamente a distinção entre ato locutivo / ilocutivo / perlocucionário, ou seja, a distinção dos sentidos em que “dizer algo” é fazer algo. O ato locutivo é esse ato de dizer algo, sejam ruídos, determinadas palavras e com “significado” que se refere ao sentido e à referência determinada (AUSTIN, 1990, p. 85). Empregamos a fala para realizá-lo. Porém, a questão é saber em que sentido o estamos realizando: para advertir, sugerir, ordenar. O ato ilocutivo é um ato locutivo, enquanto emprego da fala, mas o que lhe caracteriza é, justamente, buscar determinar em que sentido usamos a enunciação. Por fim, o ato

---

<sup>9</sup> Ricoeur emprega a palavra enunciado à medida que cita os “performativos” e os “constatativos”, conforme o exemplo: “Le point de départ a été, comme se sait, la distinction (...) entre deux classe d’ énoncés, celle des performatifs et celle des constatifs.” (RICOEUR, 1990, p. 57). O tradutor brasileiro da obra de Austin emprega o termo “proferimento” para traduzir *utterance*, ver nota do tradutor (AUSTIN, 1990, p. 21). O leitor tem de estar bem ciente da distinção austiniana para perceber que Ricoeur ao falar quer dar destaque à enunciação e não ao enunciado entendido como dizer alguma coisa de alguma coisa, isto é, descrever, relatar, constatar. A força ilocutiva do performativo, o *fazer* ao falar, é, nesse caso, o recurso para a determinação do *si* como *agente*. O problema da identidade da *ipseidade* implicitamente encontra-se aqui presente, porque a identidade dela é respondida ao dizermos *quem* é o *agente*, o autor da ação. Assim os atos de fala, melhor dito, o ato ilocutivo serve bem aos fins de Ricoeur, a saber: que o proferimento aponte para a *capacidade* do *si* em dizer, o que é, também, agir, mas que essa ação de dizer, seja uma maneira do *falante* comprometer-se, como agente, a fazer aquilo que ele diz que fará amanhã.

<sup>10</sup> Austin apontara para a dificuldade em distinguir os performativos dos constataivos, não apresentaremos esta discussão, porque mesmo sem ela é possível ver a importância dos atos de fala para a descrição do *poder dizer* do *si*.

perlocutorio constitui o outro “sentido” de um ato, derivado da realização de um ato ao dizer algo (ilocutório), por conseguinte, do ato *de* dizer algo (locutório), produzindo certos efeitos sobre os sentimentos do ouvinte ou de outras pessoas e até mesmo daquele que está falando. Em suma, trata-se de uma distinção teórica, pois, ao dizer alguma coisa, dizemo-la em algum “sentido” – prevenir, advertir, comprometer-se – e, assim, produzindo algum efeito – convencer, persuadir, impedir (AUSTIN, 1990, p. 88 – 90; VIDAL, 1996, p. 57 – 8). Há uma distinção interna à teoria de Austin, os atos locutórios, enquanto ato *de* dizer algo, apresentam “significado”, com sentido e referência determinados, por outro lado, os atos ilocutórios apresentam “força” ilocutiva, *ao* dizer algo não se restringem a dizer algo, mas ao serem proferidos os atos ilocutivos fazem ao dizer.

Ricoeur reconhece nos atos ilocutivos o modo em que o sujeito da enunciação *age* em seus proferimentos, como é o caso dos comissivos que possuem a “força ilocucionária”<sup>11</sup> de comprometerem a pessoa a fazer algo, uma matriz conceitual que erige sua noção de promessa, que é tratada mais abaixo. Outra contribuição dos atos de fala para à determinação do si falante é a *ipseidade* do locutor e, por outro lado, a alteridade do interlocutor, porque a locução já pressupõe o interlocutor.

Segundo Ricoeur, no ato locutório está contida a idéia de *ato*, no sentido de realização, desta forma “ressaltamos que *não são os enunciados* [proferimentos] *que referem, mas os locutores* [falantes] *que fazem referência*: não são também os enunciados que têm um sentido ou significam, mas são os locutores que querem dizer isto ou aquilo, que entendem uma expressão neste ou naquele sentido”<sup>12</sup> (RICOEUR, 1990, p. 58. Grifo do autor). A grande contribuição dos atos de fala para a abordagem pragmática é a referência ao sujeito que é feita no ato ilocutório. Neste sentido a noção de força ilocutória, a expressão da ação no próprio ato de dizer, na enunciação – fazer ao dizer – traz em si a idéia do falante querer dizer isto ou aquilo (RICOEUR, 1990, p. 58). Nesta acepção, a função do termo sujeito refere-se ao

---

<sup>11</sup> Austin (1990, p. 121 – 132) estabelece 5 classes de proferimentos, classificados de acordo com sua “força ilocucionária”, a saber: (1) Veritativos, (2) Exercitivos, (3) Comissivos, (4) Comportamentais, (5) Expositivo. Nos atemos aos comissivos em função de serem proferimentos que comprometem aquele que os usa a agir de uma certa maneira, e, sobretudo, porque o ato de prometer enquadra-se nessa classe. Também em razão da importância da “promessa” como modo de permanência no tempo da *ipseidade*.

Segue-se alguns exemplos de “comissivos”: “prometo”, “me comprometo a”, “estou decidido a”, “declaro minha intenção”, “tenho o propósito de”, “sou a favor de”, etc.

<sup>12</sup> “Il est ainsi souligné que *ce ne sont pas le énoncés qui référent, mais les locuteurs qui font référence*: ce ne sont pas non plus les énoncés qui ont un sens ou signifient, mais ce sont les locuteurs qui veulent dire ceci ou cela, qui entendent une expression en tel out el sens”.

sujeito de enunciação. Ele expressa-se no ato de dizer, porém o que tem de ser destacado é a intenção contida no dizer do sujeito de enunciação, ou seja, a força ilocutiva.

A ênfase, dada por Ricoeur, à relação *falante* e enunciação, não quer dizer que o proferimento perca a importância. Ele permanece como sendo a expressão do ato *de* dizer, mas restringe-se à característica referencial, enunciativa. Essa deferência torna-se clara ao passo que Ricoeur cita o conhecido exemplo: “o gato está no capacho” e “eu digo que o gato está no capacho”. No que tange ao valor de verdade não há diferença entre os enunciados. A discussão reside no seguinte: “o gato está no capacho” é um enunciado “inteiramente atravessado pela sua perspectiva referencial” (RICOEUR, 1990, p. 59), isto é, alguma coisa é dita de alguma coisa. Por outro lado, “eu afirmo que o gato está no capacho”, “eu sei que o gato está no capacho” reenvia o proferimento à sua enunciação. Este “reenviar à enunciação” é chamado de “opacidade”. O termo, cunhado por François Récanati, foi tomado emprestado por Ricoeur justamente para apontar o *reenvio reflexivo* ao *falante*, que no ato de fala realiza atos lingüísticos que, por exemplo, enunciam, interrogam, prometem. Quando não se tem presente esse caráter de opacidade, melhor dizendo, essa *interferência*<sup>13</sup> no sentido do enunciado, que não é mero ato de fazer referência a..., o proferimento é, então, *atravessado*<sup>14</sup> pela perspectiva referencial, mais uma vez vale citar: alguma coisa é dita de alguma coisa, ou seja, a “transparência presumida” (RICOEUR, 1990, p. 56) de um enunciado que opera a referência.

Porém, qual a importância desse esforço de Ricoeur em salvaguardar a expressão do *falante* em fazer ao dizer, isto é, sua força ilocutória, que *interfere* no sentido do enunciado?

Assim, o intuito é unir um “eu” que vem à expressão na enunciação e a própria expressão desse “eu” enquanto *falante*. Levar isto a cabo requer, no âmbito da pragmática, agrupar a teoria dos atos de fala e os *indicadores* lingüísticos (eu, isto, aqui, agora), os quais foram considerados no escopo dos operadores de

<sup>13</sup> Vejamos: “Sous le titre évocateur le *La transparence et l'Énonciation*, François Récanati introduit à la pragmatique en faisant apparaître la réflexivité comme un facteur d'*opacité interférent* avec la transparence presumée d'un sens qui, sans lui, se laisserait traverser par la visée référentielle. Il n'est pas indifférent que la réflexivité soit présentée d'abord comme un *obstacle* à la transparence recherchée dans l'acte de faire référence à...” (RICOEUR, 1990, p. 56. Grifo nosso).

<sup>14</sup> Também: “Mais l'un à la transparence d'un énoncé entièrement *traversé* par sa visée référentielle, l'autre l'opacité d'un énoncé qui renvoie réflexivement à sa propre énonciation.”(RICOEUR, 1990, p. 59. Grifo nosso).

individualização na abordagem da semântica referencial. De um lado, os atos de fala têm no modo de funcionamento dos *indicadores* o apoio lingüístico para arranjar o *falante* junto à enunciação. Ricoeur separa os *indicadores*<sup>15</sup> do conjunto dos operadores de individualização (os nomes próprios e as descrições definidas), cujos são reenviados à semântica, ao passo que os indicadores são inseridos no campo da pragmática (RICOEUR, 1990, p. 61). Ricoeur percebe no modo de funcionamento dos indicadores o que é preciso para complementar os atos de fala e, desta forma, *amarrar* o *falante* à enunciação. A *complementaridade* exercida pelos indicadores é devida à referência que eles operam: *aqui* é o lugar de onde se fala; *agora* é o acontecimento a partir do qual se fala; *isto* é o objeto próximo ao enunciador.

No que cabe ao indicador *eu*, ele é colocado na posição privilegiada de primeiro indicador, sendo que os demais indicadores vão orbitar em seu entorno. Em razão de sua relação com o ato de enunciação, “o ‘eu’ se torna o primeiro dos indicadores; Diz Ricoeur (RICOEUR, 1990, p. 61): “ele indica que se designa ele próprio em toda a enunciação que contém a palavra ‘eu’ levando consigo em seguida o ‘tu’ do interlocutor”<sup>16</sup>. Essa espécie de *pôr-se à disposição* do *eu*, posição em que passam a estar os indicadores, é devido à reflexividade da enunciação, pois fora desse contexto não há distinção em importância. Pode-se dizer que os indicadores, ainda que se refiram à “coisas” diferentes, possuem uma paridade.

Frente à afirmação de Ricoeur de que o “dizer a mim próprio” consiste na enunciação que reflete o *falante*, aquela não se restringe em dizer o mundo do qual se fala, mas expressa o enunciador como agente, e que é refletido enquanto agente em seus atos de fala.

O propósito de “extrair o eu” é justificado, em *Indivíduo e identidade pessoal*, ao afirmar que esse fenômeno o coloca numa história. De acordo com a terminologia de Greimas, adotada por Ricoeur, a história é decorrente de uma série de transformações *actanciais* pelas quais se passa. Neste sentido, o “eu” tem de ser aquele que *faz*, que *age*, e é propriamente pela ação que se identifica o agente. Com isso, o problema da identificação vem à tona, uma vez que a história é fruto da reunião das ações realizadas pelo agente, conseqüentemente, através dela o agente é identificado.

---

<sup>15</sup> A expressão “indicadores” é sinônimo de “dêiticos”.

<sup>16</sup> “Il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation contenant le mot ‘je’, entraînant à sa suite le ‘tu’ de l’interlocuteur.” (RICOEUR, 1990, 61).

A acepção lógica de indivíduo, acima evocada, isto é, sua característica de ocorrência única e indivisível, já aponta para o aspecto de “cada um” ter uma história diferente e articulada segundo incontáveis intrigas diferentes (*mise en intrigue*), o que não veta a possibilidade que partes significativas da história contada da vida de outrem venham a integrar a “minha”, a “tua”, a história “dele”, o que emaranha (*enchevêtre*), a “minha história” à história de outrem, constituindo uma forma explícita de *alteridade*. “É então que a noção de indivíduo pode revestir-se do significado ideológico evocado no início, na linha de Louis Dumont” (RICOEUR, 1988b, p. 80 – 81; 1990, p. 190 – 191).

Entretanto, em *Soi-même comme un autre*, a “extração do eu” é a possibilidade de compreensão do fenômeno de ancoragem<sup>17</sup> do “eu”, que consiste em pô-lo na condição de pessoa, ou seja, um particular de base entre os demais objetos no mundo dos quais falamos. Porém, é preciso expressar em que consiste a ancoragem. A conjunção entre os atos de fala e os indicadores, operada por Ricoeur, pôs o “eu” na posição de sujeito da enunciação. Contudo há um paradoxo no emprego do termo “eu”: de um lado, a lingüística coloca-o como sendo um *schifter*, um termo vago (*vacant*) que designa a cada emprego uma pessoa distinta, ou seja: *qualquer um* que venha a ser o enunciador e “ocupe” essa *vacância*. Por outro lado, segundo Ricoeur, o emprego do “eu” designa apenas um e único locutor que fala *hic et nunc*.

O paradoxo põe-se à vista na relação entre o “eu” (*schifter*) que designa a cada locução um locutor diferente e o “eu” (*ancorado*) que a cada locução faz remissão a um único *falante*, isto é, não-substituível. É o fenômeno de *ancoragem* que permite Ricoeur pensar na idéia de *nomeação* e, conseqüentemente, a inscrição do *ele*, a pessoa da referencia identificante, que diz a si mesmo, ao dizer “eu” na enunciação, a uma *fatia* da história do mundo<sup>18</sup> (RICOEUR, 1988b, 74 – 76; 1990, p. 65 – 66). A propósito pode-se ler a seguinte passagem de Ricoeur (1990, p. 65):

De um lado, “eu” como pronome pessoal pertencendo ao sistema da língua é um membro do paradigma dos pronomes pessoais. Por essa razão, é um termo vago que, diferente das expressões genéricas, que conservam o mesmo sentido nos empregos diferentes, designa cada vez uma pessoa diferente a cada emprego; “eu” nesse primeiro sentido aplica-se a qualquer

<sup>17</sup> “Voici maintenant que le phénomène d’ancrage ne devient compréhensible que si le ‘je’ du ‘j’affirme que’ est extrait du préfixe d’un verbe d’action et posé pour lui-même comme une personne, c’est-à-dire un particulier de base parmi les choses dont on parle” (RICOEUR, 1990, p. 69).

<sup>18</sup> Diz Ricoeur (1988b, p. 76), em tom interrogativo: “Não será preciso pôr em correlação o *eu* vivido e ancorado e uma fatia da história do mundo?”

um que, falando, designa-se ele próprio e que, assumindo essa palavra, toma sob sua responsabilidade a linguagem inteira, segundo a bela expressão de Benveniste. (...) Mas da mesma forma oscilamos de um sentido a outro da expressão “eu”. Já não é o aspecto *substituível* do termo viajante, do *shifter*, que sublinhamos, mas, ao contrário, a *fixação* que opera a tomada da palavra. Passamos do ponto de vista paradigmático, em virtude do qual “eu” pertence ao quadro dos pronomes, ao ponto de vista sintagmático, em virtude do qual “eu” só designa uma pessoa de cada vez, a que fala aqui e agora, com exclusão de qualquer outra. Chamamos com G. G. Granger de *ancoragem* essa remissão a uma posição não-substituível, a um único centro de perspectiva sobre o mundo.<sup>19</sup>

O fenômeno de *ancoragem* gera uma inversão no emprego dos pronomes pessoais. A perspectiva da terceira pessoa (ele / ela) deixa de ser aquilo do que fala na referência identificante, ocupando, agora, o sentido da perspectiva da primeira pessoa que diz a si mesmo ao dizer *eu digo...*, mas designando uma única pessoa. Dito de outro modo, a terceira pessoa deixa de ser uma *não-pessoa* e passa a dizer a si mesmo, pois, para Benveniste, na situação de interlocução a primeira e a segunda pessoas são suficientes, por sua vez, a terceira pessoa é considerada uma *não-pessoa*<sup>20</sup>.

Conforme a exposição de Ricoeur da tese de Strawson, a pessoa é “a mesma coisa’ à qual se atribuem *duas* espécies de predicados: os predicados físicos que a pessoa tem em comum com os corpos e os predicados psíquicos que a distinguem dos corpos” (RICOEUR, 1990, p. 49). Em razão disto, a atribuição de predicados psíquicos à pessoa, que a distinguem dos demais corpos, é realizada ao manter-se *o mesmo sentido*, seja o sujeito um outro (*the subject is another*) ou seja si mesmo (*the subject is oneself*) (RICOEUR, 1990, p. 51). Esse caso de *mesmidade* exhibe-se na adscrição tanto a si quanto a *qualquer outra pessoa*. No contexto da referência identificante o estatuto de sujeito não é especificado pelos predicados que lhe são

---

<sup>19</sup> “D’un côté, “je”, em tant que pronom personnel appartenant au système de la langue, est un membre du paradigme des pronoms personnels. A ce titre, c’est terme vacant qui, à la différence des expressions génériques qui gardent le même sens dans des emplois différents, désigne chaque fois une personne différente à chaque emploi nouveau, “je”, en ce premier sens, s’applique à quiconque en parlant se désigne lui-même et qui, en assumant ce mot, prend en charge le langage tout entier, selon le belle expression de Benveniste.(...) Mais, du même coup, on a basculé d’un sens à l’autre de l’expression “je”. Ce n’est plus l’aspect *substituable* du terme voyageur, du *shifter*, que l’on souligne, mais au contraire la *fixation* qu’opère la prise de parole. Nous sommes passés du point de vue paradigmatic, en vertu duquel “je” appartient au tableau des pronoms, au point de vue syntagmatic, en vertu duquel “je” ne désigne chaque fois qu’une personne à l’exclusion de toute autre, celle qui parle ici et maintenant. Appelons avec G. G. Granger *ancrage* ce renvoi à une position non substituable, à un unique centre de perspective sur le monde.”

<sup>20</sup> “A questão será (...) saber como o ‘eu-tu’ da interlocução pode exteriorizar-se num ‘ele’ sem perder a capacidade de se designar a si-mesmo e como o ‘ele/ela’ da referência identificante pode interiorizar-se num sujeito que se diz ele próprio.” (RICOEUR, 1990, p. 56).

atribuídos (por exemplo: S é P, “tem propriedade de...”). Strawson não expressa o sujeito como um “eu”, mas como um si mesmo (*oneself*). Em razão da atribuição de predicados físicos tanto a si mesmo (*oneself*), bem como a outrem (*another*), ou seja, o que importa é o *sentido* da atribuição do predicado. Assim, podemos trocar esses termos seja por *alguém* (*someone*), seja por *qualquer outro* (*anyone else*) (RICOEUR, 1990, p. 52). O que se mostra subjacente é que os estados, quer de alguém, quer de qualquer outro, referem-se aos estados de *cada um*, acrescentemos, sempre é o estado de *alguém*.

Contudo, Ricoeur expressa que o sujeito, aquele que diz “eu”, considerado no âmbito da enunciação, e que pode dizer que se trata de “seus” estados de consciência (*meu* estado de consciência) somente pode ficar ausente do trabalho de Strawson no início da caracterização de pessoa pela referência identificante, porém isso não pode ser evitado até o fim. Apenas podemos atribuir estados de consciência a nós, se podemos atribuir aos *outros* e para isto eles tem de serem identificados como sujeitos de experiência. Por conseqüência, pergunta-se se temos de considerar como equivalentes “minhas experiências” e “as experiências de qualquer outra pessoa”, já que, quando se trata de meu estado de consciência, ele é sentido, e, quando se trata da atribuição do estado de consciência a outrem, ele é observado (RICOEUR, 1990, p. 53). Portanto, lê-se, ao fim da abordagem semântica em *Soi-même comme un autre*, a pergunta angular de Ricoeur (1990, p. 53): “Ora, como não incluir na noção de alguma coisa ‘*ascriptível* a si mesmo’ a autodesignação de um sujeito que se designa como o possuidor de seus estados de consciência?” O resultado a que se chega ao fim da investigação no primeiro estudo é a da pessoa, que, sendo um corpo entre os corpos, é distinguida deles pela predicação de estados mentais, mas a adscrição de estados a si mesmo requer a atribuição de estados consciência a outros. Tal atribuição apenas pode ser levada a cabo caso possamos identificá-los como tendo estados de consciência, como sujeitos de experiências. A dependência em adscrever estados de consciência a outros, a fim de que se adscrava a si mesmo (a mim mesmo, a nós mesmos), põe-nos sob a idéia de *cada um* possuindo estados de consciência, podendo ser dito de outra maneira: *alguém* tem estados de consciência, o que pode referir que um si mesmo ou um outro tem estados de consciência, figurando como um si mesmo, quando se adscrive estados de consciência, e, por sua vez, podendo também adscrever estados de consciência a outro.

Ricoeur concede ao “eu” o *status* de primeiro indicador ao pô-lo em relação com o ato de enunciação, por consequência, os demais indicadores vão “orbitar” em torno do sujeito de enunciação. Assim, *aqui* é o lugar de onde se fala; *agora* é o acontecimento a partir do qual se fala; *isto* é o objeto próximo ao enunciador. Deste modo, o agora é o agora *datado*, fruto da conjunção entre o presente vivo da experiência fenomenológica do tempo e qualquer instante da experiência cosmológica (RICOEUR, 1990, p. 70; ver *Temps et récit* III, p. 19 – 39). Por sua vez, o aqui é o aqui *localizado*. Diz Ricoeur: “O emprego do ‘aqui’ na conversação implica um saber topográfico mínimo graças ao qual posso situar meu aqui em relação a um sistema de coordenadas cujo ponto original é tanto qualquer um quanto o instante do tempo cosmológico.”<sup>21</sup> (RICOEUR, 1990, p. 70).

A ancoragem do *si*, parece, diz Ricoeur, conceder ao nome próprio uma função diferente daquela que ocupa nos operadores de individualização, porque fixa a identidade de um indivíduo por intermédio de suas diversas ocorrências, e ao pô-lo a serviço da ancoragem do sujeito na história do mundo, *inscrevendo* a sua identidade na lista dos nascimentos conforme as regras de registro civil (RICOEUR, 1988b, p. 76). Tal inscrição traz consigo o duplo registro: a) datação, “a conexão entre o agora vivido e o instante qualquer<sup>22</sup> (...) é um fato de inscrição, a saber, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo; b) a localização, “a conexão entre aqui e um lugar do mundo (...) é também um fato de inscrição”, a qual assegura a noção de corpo próprio – “órgão próprio da ancoragem de um eu que, de eu disponível (*schifter*), se torna eu mesmo Fulano de Tal” (RICOEUR, 1988b, p. 77). O fenômeno de inscrição vincula-se ao traço temporal da existência humana<sup>23</sup> que a inscrição evoca, cujo tratamento é dado em *Temps et récit*, sendo fundamental para

---

<sup>21</sup> “Et pourtant, l’emploi du ‘ici’ dans la conversion implique un savoir topographique minimum, grâce auquel je puisse situer mon ici par rapport à un système de coordonnées dont le point origine est aussi quelconque que l’instant du temps cosmologique.” (RICOEUR, 1990, p. 70)

<sup>22</sup> Em TR III, quatrième partie, première section, 1 – *Temps de l’âme et temps du monde. Le débat entre Agustin et Aristote*, p. 21 – 42: Ricoeur promove o exame do que chama *tempo da alma* em Agostinho e o tempo do mundo, que é o tempo exposto na *Física*, de Aristóteles. Ao fim do estudo, Ricoeur apresenta essa conexão entre *agora* e *instante*, que retorna em seu artigo “*Indivíduo e identidade pessoal*”. A investigação gira em torno da ideia de tempo fenomenológico e tempo cosmológico e constitui o que nomeia de *aporética da temporalidade*, a qual a identidade narrativa aparece como tentativa de conciliação entre eles. Para isto ver o capítulo conclusivo de TR III. Ver também: BLAMEY, 1999, p. 83 – 96.

<sup>23</sup> Lê-se no intróito à primeira parte de *Temps et récit* I (1983, p. 17): “le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative, en retour le récit est significatif dans la mesure où dessine les traits de l’expérience temporelle.”

a identidade da ipseidade configurada pela trama narrativa (*mise en intrigue*), constituindo a identidade narrativa.

Ricoeur objetiva um tipo único, melhor dito, uma pessoa é inscrita – nomeada – na lista pública dos nomes próprios, de acordo com as regras de parentesco que regulam esta atribuição (regras matrimoniais para aquisição do sobrenome do cônjuge, regras de filiação), tornando único enquanto a sua existência. É o fenômeno da *nomeação*<sup>24</sup> que liga à mesma significação o sujeito da enunciação e a pessoa da referência identificante (RICOEUR, 1990, p. 71). Então, o “ele”, Fulano de Tal, pode dizer a si mesmo ao dizer “eu”.

Segundo Ricoeur, a *nomeação* (*appellation*) exerce tão bem a função do ato de inscrição no mundo, porque o ato de nascimento de uma pessoa agrupa uma tripla inscrição: 1) a atribuição do nome próprio conforme as regras de parentesco, 2) o registro da data de nascimento a partir das regras de datação do calendário, e 3) o registro do local de nascimento consoante com as regras de localização no espaço público. Em suma, é a inscrição completa no registro do estado civil (RICOEUR, 1990, p. 71). Deste modo tem-se a descrição de uma pessoa como um “ele”, possuindo ou sendo um corpo, que a localiza no mundo e a torna reidentificável enquanto o *mesmo*. Por outro lado, o fenômeno de nomeação inscreve no mundo o “eu” que ao dizer a si mesmo remete a uma única pessoa, inscrita no mundo. A permanência de *alguém* que tem um nome próprio é uma identidade narrada que organiza numa história narrada a *mesmidade* do “ele” e a *ipseidade* do “eu”. Engana-se quem pensa que a discussão entre *mesmidade* e *ipseidade* fica restringida ao problema da identidade pessoal que é posta à vista no estudo V e VI. Ao fim dos dois estudos que inauguram *Soi-même comme un autre*, os quais reconstruímos aqui, percebe-se o esforço de Ricoeur em pôr sob o mesmo significado de pessoa, a partir do fenômeno de *nomeação*, a perspectiva da terceira pessoa, isto é, aquilo do qual falamos e reidentificamos como o *mesmo*, e a perspectiva da primeira pessoa, ou seja, o sujeito que se designa a si mesmo ao dizer “eu”. Contudo, a perspectiva da segunda pessoa não é ausente a está determinação do *si*, pois se considera que o “tu”, que é o interlocutor do “eu”, ao dizer a si mesmo torna-se, também, um “eu” locutor. Além disso, a perspectiva da

---

<sup>24</sup> “Ce n’est donc pas arbitrairement que la personne, objet de référence identifiante, et le sujet, auter de l’énonciation, ont même signification; une inscription d’un genre spécial, opérée par un acte spécial d’énonciation, l’*appellation*, opere la conjonction.” (RICOEUR, 1990, p. 71)

segunda pessoa é *outrem* ao qual o “eu” se dirige. Nesse sentido, o “eu” e o “tu” alternam-se ao serem ora um *si*, ora *outrem*, mas são, sobretudo, “cada um” uma pessoa ancorada no mundo pelo fenômeno de *nomeação*.

## CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

“Não podendo se dar na intuição de uma consciência imediata, o *si* deve se exteriorizar em atos e em obras.” Olivier Mongin

Ricoeur diz que o problema da identidade pessoal decorre do equívoco no emprego do termo “identidade”. A tese dele é descrita nos seguintes termos: “as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade”<sup>25</sup> (RICOEUR, 1988, p. 296). O primeiro uso do termo é nomeado de *mesmidade*, tendo por seu sinônimo a identidade-*idem*. A expressão *mesmidade* corresponde ao termo *idem*, em latim, à *mêmeté*, em francês, à *sameness*, em inglês e a palavra alemã *Gleichheit*. *Idem* é “o idêntico no sentido do extremamente parecido”, “a mesma pessoa, uma única e mesma coisa” e o que possui semelhança (RICOEUR, 1988b, p. 79; 1990, p. 13, n. 1). O segundo uso do termo identidade corresponde à palavra *ipseidade*, a identidade como si (*soi*), também chamada identidade-*ipse*, e às expressões, *ipse*, em latim, *selfhood*, em inglês e *Selbstheit*, em alemão (RICOEUR, 1988, p. 296; 1990, p. 140). *Ipse* é “o idêntico a si, no sentido de não-estranho”, isto é, ser diferente no sentido de mutável, porém, isso não quer dizer que a *ipseidade* venha a se tornar *outrem*<sup>26</sup> (RICOEUR, 1988b, p. 79). A distinção é capital porque se trata de uma análise da dimensão temporal da identidade da pessoa, sendo que a *permanência no tempo* será o problema primordial (RICOEUR, 1990, p. 140; BOER, 1995, p. 43). Porém a distinção não serve para opor completamente os dois termos, porque, como ver-se-á na noção de caráter, Ricoeur fala do entrecruzamento entre a identidade como *idem* e a identidade como *ipse*, ou seja, o *que* é interno ao *quem*<sup>27</sup>. Expressa de modo interrogativo a distinção pode ser dita assim: como se pode falar

<sup>25</sup> “Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité”. (RICOEUR, 1988, p. 296)

<sup>26</sup> Devemos à Arendt (1993) a idéia de que ser humano (pessoa, em vocabulário ricoeuriano) pode ser diferente, ser *outra pessoa*, o que não é o mesmo que ser *outra pessoa*, enquanto *outrem*, dita em sentido numérico. Essa distinção é perfeitamente aplicável para explicitar o sentido de *ipseidade* em Ricoeur.

<sup>27</sup> “Je ne veux pas me borner à opposer purement et simplement *mêmeté* et *ipsité*, comme si la *mêmeté* correspondait à la question *quoi* et l’*ipsité* à la question *qui*. En un sens, la question *quoi* est interne à la question *qui*. Puis-je poser la question: ‘*Qui suis-je?*’ sans m’interroger sur *ce que* je suis? La dialectique de la *mêmeté* et de l’*ipsité* est ainsi interne à la constitution ontologique de la personne.” (RICOEUR, 1992, p. 218)

de uma identidade que concebe a *mudança*, mas, mesmo assim, é a identidade de uma *mesma* pessoa? A expressão inglesa *oneself as self-same* (literalmente, si mesmo como eu mesmo) mostra bem essa admissão da mudança aliada à permanência da pessoa (SIMMS, 2003, p. 102).

A distinção, que Ricoeur leva a cabo, entre *mesmidade* e *ipseidade* gera a rejeição, a qual tem de ficar bem entendida, da identidade de um indivíduo idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, que poderíamos chamar de *mesmidade pura*<sup>28</sup> (RICOEUR, 1983, p. 443). Ricoeur distingue *mesmidade* e *ipseidade*, mas não diz que esses modos de permanência no tempo não possam se recobrir, ao contrário admite que uma é interna a outra, assim como indiscerníveis na vida cotidiana (RICOEUR, 1995a, p. 29). Adversamente, o que há em comum entre os dois modos é justamente a permanência no tempo, porém no caráter *ipseidade-mesmidade* recobrem-se e na manutenção de si ocorre o afastamento da *ipseidade* em relação à *mesmidade* (GÖRTZ, 1995, p. 109 – 110).

## 2. 1 A mesmidade

A *mesmidade* é dita através de certas modalidades, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A *mesmidade* é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõem<sup>29</sup>. Em verdade, Ricoeur não deixa muito evidente de que ordem são “as relações” da *mesmidade*. Contudo, no contexto do estudo V de *Soi-même comme un autre*, tais “relações” apontam para certa complementaridade de uma modalidade para com a outra, conforme abaixo se segue.

A identidade numérica resume-se em identificar o indivíduo como o *mesmo*. Duas ocorrências de um objeto referido por um nome invariável permite dizer que

---

<sup>28</sup> Na verdade Ricoeur não emprega a expressão “mesmidade pura”. Nos a utilizamos para marcar a rejeição da *mesmidade* enquanto um sujeito idêntico a si na diversidade de seus estados. Por outro lado, a *mesmidade* não é rejeitada, ela é conduzida a uma relação dialética com a *ipseidade*, como mostra a noção de *caráter*.

<sup>29</sup> “La mêmété est un concept de relation et une relation de relations.” (RICOEUR, 1990, p. 140)

não se trata de duas coisas diferentes, mas uma única e mesma coisa. O que se destaca aqui é certa *unicidade*, entretanto sem considerar a mudança temporal nas ocorrências do “mesmo”. Quando vemos duas ou mais vezes o mesmo objeto referido por um nome invariável na linguagem, por exemplo, um corpo material como uma cadeira, suas diversas ocorrências não querem dizer que é outro objeto, mas o mesmo objeto que fora identificado anteriormente e que agora é reidentificado.

O caso seguinte de *mesmidade* é o por semelhança extrema: “x” e “z” estão com a mesma vestimenta. Desta maneira, ainda que troquemos um pelo outro, em virtude de sua semelhança, não temos perda semântica, portanto falamos de uma identidade por similitude extrema. Esta modalidade é um critério indireto de identidade que vem se assomar à identidade numérica, porque fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*. Não há dificuldade em reconhecer a pessoa que entra na sala, sai dela e torna a reaparecer, justamente, por suas características físicas que nos ajudam a identificá-la como a mesma.

Mas, de acordo com Ricoeur, a identidade por semelhança extrema tem certa fragilidade, porque com a distância no tempo os critérios de identificação se tornam débeis. Ele refere-se às disputas judiciais, por exemplo, crimes de guerra, onde o suposto culpado pode garantir que não era ele que cometeu tal delito, em virtude da distância temporal que separa o acontecimento da presente acusação. Portanto, a debilidade do critério de semelhança extrema requer outro critério, que venha a corroborá-la ou substituí-la, o qual é nomeado: continuidade ininterrupta (*continuité ininterrompue*).

A continuidade ininterrupta é o desenvolvimento do primeiro ao último estágio daquilo que nomeamos como o mesmo indivíduo. Assim esta continuidade se vincula ou substitui a semelhança extrema. Vincula-se se considerarmos que a continuidade ininterrupta preserva a semelhança extrema de um estágio ao outro, e substitui se pensarmos que a continuidade ininterrupta possui uma idéia de substrato que permanece o mesmo, porém se altera sem romper com este tipo de identidade. O próprio Ricoeur nos coloca alguns exemplos: os retratos de distintos momentos de nossa vida colocados lado a lado ameaçam a semelhança, porém sem rompê-la, bem como o desenvolvimento de uma semente até seu estado de árvore adulta.

Contudo, o tempo não cessa de apontar para a diferença, o afastamento de um estágio ao outro na continuidade ininterrupta e na semelhança entre eles. Em vista disso, Ricoeur fala que se estaria a salvo se colocássemos um *princípio de permanência no tempo* (*permanence dans le temps*), tal como: a permanência de um código genético em um organismo biológico, onde se tem a idéia de um substrato, de uma organização. Neste sentido o *princípio de permanência no tempo* é o “transcendental” da identidade numérica, porque é tal “organização” que garantirá a reidentificação do *mesmo*. Assim, embora não se possa observar este *princípio de permanência*, ao menos é posto à mostra pela identidade numérica, pois na operação de identificação reidentifica-se o *mesmo* *n* vezes (RICOEUR, 1990, p. 141).

## 2. 2 A ipseidade

Por um lado a *mesmidade* responde sua permanência por uma estrutura que, embora esteja “no” tempo, em razão das mudanças de um estágio ao outro, guarda certos traços que permitem reidentificar o que é dito ser o *mesmo*, por outro lado a *ipseidade* responde pela adscrição de um agente às suas ações (RICOEUR, 1988, p. 297). A resposta para a distinção entre o caráter substancial da *mesmidade*, com a adscrição da ação ao seu agente pelo lado da *ipseidade*, reside no modo em que se concebe a noção de ipseidade. Esta constitui a resposta, ou o leque de respostas, à questão que se coloca, a saber: a questão *quem?*, distinta da questão o *quê* da *mesmidade*. No momento em que perguntamos pelo agente, perguntamos por *quem* fez isto e não o *quê* fez isto ou aquilo (RICOEUR, 1988, p. 297). Assim atesta-se que “a ação é de posse daquele que a prática”, que a ação pertence ao seu agente.

Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais para expressar o termo *ipseidade* (*ipséité*) como oposição à *mesmidade* (*mêmeté*). A expressão latina *ipse* explicita o sentido de reflexividade, quanto ao qual Ricoeur faz referência como a

primeira intenção <sup>30</sup> de *Soi-même comme un autre*, porque possui a significação de designar a *eu próprio* [*eu mesmo*], *tu próprio* [*tu mesmo*], *ele próprio* [*ele mesmo*]<sup>31</sup>, ou seja, a semântica da expressão deixa evidente o sentido reflexivo do termo. Enquanto *idem* traduz-se por *o mesmo, o mesmo que*. A pergunta *quem?*, que norteia a problematização do modo da permanência da *ipseidade* encontra-se presente em Heidegger de *Ser e tempo*, também em *A condição humana* de Hannah Arendt. Ricoeur dá indícios da influência que sofreu desses dois autores, entretanto, não se pode definir com clareza o “grau” de participação de cada um. Optamos por reconstruir os argumentos que mostram a proximidade de Ricoeur da maneira como a interrogação “quem?” foi feita naqueles dois autores.

Em *L’identité narrative*, Ricoeur diz estar em consonância com Heidegger ao entender que a *ipseidade* pertence ao escopo de problemas do ente que este, em *Ser e tempo*, chamou de *Dasein*, caracterizando-o pela capacidade de interrogar-se sobre o seu próprio modo de ser e desta maneira se relacionar ao ser enquanto ser.

Neste sentido [diz Ricoeur] a *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden* e *Zuhanden* <sup>32</sup>. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de *idem*. Dito isto, o si [*ipseidade*] encontra-se em intersecção com o mesmo [*mesmidade*] num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo<sup>33</sup> (RICOEUR, 1988, p. 298).

A conseqüência disto para a hermenêutica do si de Ricoeur é que o modo de permanência no tempo tanto da *mesmidade*, quanto da *ipseidade*, torna-se o problema a ser investigado (RICOEUR, 1990, 140) <sup>34</sup>. A *permanência no tempo* da

<sup>30</sup> “La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu’elle s’exprime à la première personne du singulier: “je pense”, “je suis”. Cette première intention trouve un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d’opposer “soi” à “je”. (RICOEUR, 1990, p. 11)

<sup>31</sup> SARAIVA, 2000, p. 636; FARIA, 1962, p. 526.

<sup>32</sup> Para isto, ver BRANDOM, Robert. Heidegger’s Categories in *Being and Time*. In: Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (Eds.) *A Companion to Heidegger*. Blackwell, 2005.

<sup>33</sup> “En ce sens la *Selbstheit* est l’un des *existentialia* qui conviennent au mode d’être du *Dasein*, comme les catégories, au sens kantien, conviennent au mode d’être des entités que Heidegger caractérise comme *Vorhanden* et *Zuhanden*. La coupure entre *ipse* et *idem* exprime finalement celle plus fondamentale entre *Dasein* et *Vorhanden/Zuhanden*. Seul le *Dasein* est mien, et plus généralement soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites memes, au sens l’identité-idem. Ceci dit, le soi est en intersection avec le même sur au point précis, précisément la permanence dans le temps.” (RICOEUR, 1988, p. 298)

<sup>34</sup> Diz Ricoeur (1990, p. 140): “C’est avec la question de la *permanence dans le temps* que la confrontation entre deux versions de l’identité fait pour la première fois véritablement problème”.

*mesmidade* é descrita como um conjunto estrutural sob a idéia de uma organização combinatória, mas qual é a natureza <sup>35</sup> da *permanência no tempo* (*permanence dans le temps*) da *ipseidade*?

No que tange ao modo de permanência no tempo da *ipseidade* não se trata de determinar um *substrato*, mas sim um modo de permanência no tempo que esteja relacionada à pergunta *quem?* e que responda a interrogação *quem sou eu?*

Em *Indivíduo e identidade pessoal*, Ricoeur expressa que Heidegger pergunta por: “Quem é o *Dasein*?” (RICOEUR, 1988 b, p. 77), também refere-se a seguinte passagem do § 9 <sup>36</sup>, retomada no § 25 de *Ser e tempo* (2002, p. 77): “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”. A maneira pela qual Ricoeur pergunta pelo modo de permanência da *ipseidade* ao perguntar por *quem sou eu?* (também poderíamos dizer, *quem é o si?*) deixa Ricoeur muito próximo do percurso heideggeriano do ser-aí na cotidianidade, como vê-se no intróito ao quarto capítulo de *Ser e tempo*:

O fenômeno que agora procuramos investigar com a pergunta – *quem é o Dasein na cotidianidade?* – é determinado pelo modo de ser que se empenha no mundo e, com isso, pelo modo que lhe serve de base: todas as estruturas ontológicas do *Dasein*, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. Sua característica ontológica é ser um existencial (HEIDEGGER, 2004, p. 164).

Ricoeur (2008) afirma que Heidegger ‘reeducou’ nosso olhar, o que pode ser percebido em um artigo escrito na década de 60, compilado em *O conflito das interpretações*, referindo-se à negação do *cogito* como fundamento, no interior de uma época descrita como “a época do mundo como ‘imagem’”, o que foi reafirmado no prefácio de *Soi-même comme un autre*. A refutação do *cogito* é realizada por Heidegger ao pôr a pergunta pelo “ser”, em razão do esquecimento da pergunta pelo ser, e a emergência do *Dasein* como questionante. Segundo Ricoeur (2008, p. 205), a ligação entre a “pergunta” e emergência do *Dasein* é o vínculo que possibilita não só a destruição do *cogito*, mas também a restituição deste no sentido de “eu sou”. O problema do ser é posto como a pergunta pelo sentido do ser do ente, e perguntar pelo sentido do ser é negar o *cogito* como asserção de si, porque a pergunta é determinada por aquele que se pergunta. Ao passo que se nega o *cogito* tem-se a

<sup>35</sup> Por “natureza” não entendemos uma proximidade semântica de “essência”, e sim de que “ordem” é a *ipseidade*.

<sup>36</sup> “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”.

possibilidade de uma nova filosofia do *ego*<sup>37</sup>, porque a “pergunta pelo ser” é assentada pelo *ego* que é um ente para o qual existe a pergunta pelo ser. Este ente que pergunta pelo ser e que cada um de nós somos tem a característica de ser-aí (*Dasein*) (RICOEUR, 2008, p. 207; HEIDEGGER, 2002, p. 33). O *ego* dessa nova filosofia do *ego* não é uma subjetividade epistemológica e sim aquele mesmo que se pergunta. Segundo Ricoeur, ao estabelecermos o *ego* temos de considerar o esquecimento da pergunta pela “pergunta”, ou seja, o esquecimento da pergunta pelo ser, bem como o surgimento do *ego* como questionante, que “se apresenta como sendo ele mesmo um ser, o ser para quem existe a pergunta pelo ser” (RICOEUR, 2008, p. 207). Ricoeur (2008, p. 211) destaca que há o problema da coincidência entre as duas definições de ser-aí, a saber: aquele que questiona e como aquele que deve assumir seu ser enquanto seu. Contudo, Heidegger não se interessou pelo caráter existencial do ser-aí que se compreende a si mesmo em termos de existência, mas sim pelo caráter existenciário do ser-aí. Porém, para Ricoeur, o que tem de ser destacado é a retomada do *cogito* parte do fenômeno de “ser-no-mundo” e que se volta para a pergunta pelo *quem* do ser-no-mundo, pergunta pelo *quem* é o ser-aí? (RICOEUR, 2008, p. 211).

Entendemos que a principal importância da pergunta *quem?* como interrogação pelo modo de permanência do *si* é que a pergunta permanece e assim deve manter-se como pergunta, porque não é algo que tenha de servir de fundamento, como era o caso do *cogito* cartesiano, mas é algo que se tem de indagar: *Quem sou eu?*. *Quem sou eu* permanece enquanto pergunta para si mesmo. A nosso ver, podemos falar que a recusa do *cogito*, o estabelecimento de uma nova filosofia do *ego*, e o reconhecimento dela como a abertura para pensar o problema da compreensão de si, e o problema da identidade pessoal estão unidos na esfera dos problemas que Ricoeur coloca-se no que diz respeito à identidade da *ipseidade*, guiada pela interrogação *quem sou eu?*. Ricoeur faz um percurso

---

<sup>37</sup> Blamey (1995) chama a atenção para a mudança de vocabulário em Ricoeur. Aquilo que ele, por um período chamou *ego* e o *sujeito* é substituído pelo *eu* e pelo *si*. Segundo Blamey (1995, p. 121): "O debate sobre o 'eu' assenta firmemente no interior de um contexto linguístico, sendo a questão do 'eu' formulada nos seguintes termos: o que é que está em causa ao dizermos 'eu'? Enquanto pronome pessoal, 'eu' coloca-nos imediatamente no campo da linguagem, ao referir-se a um locutor, um utilizador da linguagem. Trata-se, desde o início, de uma situação 'intersubjetiva', visto que um locutor implica interlocução, falar implica dirigir-se a alguém. 'Eu', enquanto pronome pessoal, faz, pois, parte de um complexo que engloba igualmente 'tu', 'ele / ela', 'eles' e assim sucessivamente. 'Eu' pode ser utilizado por qualquer membro de uma comunidade linguística e é neste sentido que é denominado 'desviante' [viajante, *shifter*], mudando as suas atribuições sempre que alguém usa para se designar a si próprio ou a si própria."

diferente de Heidegger, embora lhe esteja próximo ao reconhecer que a questão da *ipseidade*, isto é, o *si*, enquadra-se nas discussões no tocante ao *Dasein* – o ente que temos por tarefa analisá-lo e que é “cada vez meu” (HEIDEGGER, 2002, § 9 e §12) – também quanto à interrogação *quem?* como ponto de partida para o desenvolvimento da noção de *ipseidade* (RICOEUR, 1988, p. 297), sendo ela própria o conjunto de respostas à interrogação. Assim, Ricoeur (1988) diz que concorda com Heidegger que a questão relativa à *ipseidade* fazem parte da esfera de problemas da entidade chamada *Dasein*, porém sua hermenêutica do *si* de distancia-se dele, ao menos, no que tange à preocupação da dialética da *ipseidade* com a *alteridade*, à compreensão de *si mediada* pelas obras da cultura (mitos, símbolos, narrativas, sejam literárias ou históricas) e a determinação do *si* pela análise do *si* como *agente*. A seguir deixamos indicado o caminho que tomam as investigações de Ricoeur:

a) o *modo de ser* fundamental do *si* é a capacidade de poder agir (RICOEUR, 1990, p. 29 – 31). A filosofia da ação é ainda um tema em aberto, tendo despertado a atenção de alguns comentadores tal como Sánchez (2000, p. 216) que argumenta que o tema da ação na obra de Ricoeur aparece sob vários modos distintos de emprego do termo “ação”, ou seja, há uma polissemia da “ação”. Sánchez enumera alguns empregos de “ação” e os localiza no interior de certas obras, a saber: a) o termo é expresso por noções como *moção voluntária* e *pragma*. No contexto da Filosofia da Vontade de Ricoeur (em *Le volontaire et l'involontaire*) a “ação” está relacionada com o conceito de *poder fazer*, isto é, como “movimento corporal voluntário que produz mudanças no mundo”; b) “ação” como derivada da Teoria da Ação de Anscombe, sob o termo “semântica da ação”, que é estreitamente vinculada à análise lingüística de segmentos de ação expresso em frases de ação. Segundo Sánchez, este emprego do termo aparece na obra de Ricoeur por volta de 1971, período de publicação de “O discurso da ação”, contudo até *Soi-même comme un autre* foi empregado sem distinção dos demais; c) outro uso do conceito de “ação” refere-se à relação “ação” e “narração”. Tal relação é expressa nos três momentos da *mimesis* – prefiguração/configuração/refiguração. Contudo Sánchez (2000, p. 216) critica Ricoeur alegando imprecisão conceitual, ao exemplificar que em *mimesis I* percebe-se que o conceito de ação é explicitado a partir das frases de ação, no escopo da Teoria da ação, porém o conceito de ação que pauta a noção de *mimesis* “é um conceito explicitamente vinculado ao significado de ‘práxis’ em Aristóteles.”

Não concordamos com a recensão que Sánchez faz, porque Ricoeur expressa que temos uma compreensão prática dos significados das ações, cuja significação não é privada e sim pública. Portanto, é em decorrência da articulação simbólica da ação, e da pré-compreensão que temos dela, que se pode narrá-la.<sup>38</sup>

b) Ricoeur não segue uma ontologia da compreensão, isto é, uma descrição direta dos modos de ser do *Dasein* – analítica da existência – aos moldes de Heidegger, mas elabora uma compreensão de si mediada por signos, símbolos, textos, que chamou de *via longa* (RICOEUR, 1986, p. 33; 2008. KEMP, 1995; ALMEIDA, 1998). Concordamos com Sánchez (2006) que “*Soi-même comme un autre* pode ser entendida como um autêntico desvio (*detour*) na via longa da compreensão”, já que a pergunta *quem* é decomposta em sub-conjuntos (falar, agir, narrar e ser imputado) postos sob a idéia unificadora conforme a qual o *si* é capaz de agir, e a determinação do *si* decorre da interpretação e a da compreensão da ação, a exemplo da identidade narrativa como história narrada da vida de uma pessoa, sendo que a composição dessa história é fruto dessa vida vivida.

c) Heidegger não fez questão de promover a discussão em torno da determinação da relação entre o *Dasein* e a *alteridade* (KEMP, 1995). Peter Kemp<sup>39</sup> afirma que Ricoeur critica Heidegger por não ter concedido lugar ao *outro*, seja esse *outro* entendido como *autre*, isto é, o *si* é um corpo, mas também é “meu corpo” (eu sou esse *corpo*) ou *outro* entendido como *autrui*, isto é, a pessoa diversa de mim, mas que é também um *si* (RICOEUR, 1990, p. 376; 1991a, p. 388; 1995b, p. 129). Os dois empregos em relação ao *si* marcam sua própria *alteridade* como tendo um corpo e como possuidor de seu próprio corpo, e a *alteridade* do *si* como distinto das *outras* pessoas que também podem ser ditas serem um *si*<sup>40</sup>. Aliás, o vocabulário “desajeitado”<sup>41</sup> do *si*, ao invés do *eu* (*moi*), é empregado em razão da possibilidade

<sup>38</sup> Não vamos ampliar a discussão da questão, porém o referido ponto pode ser acompanhado em TN I, especialmente, p. 108 – 118.

<sup>39</sup> Diz Kemp (1995, p. 247 – 248): “Quelle est la cohérence du procès que Ricoeur fait à Heidegger, et est-il allé jusqu’au bout de cette critique? Pour répondre à ces questions, notons d’abord que toutes les réserves que’exprime Ricoeur par rapport à Heidegger peuvent se résumer dans une critique de de l’analyse du monde humain qui ne reconnaît pas une place à l’*autre* à la limite ou en dehors de ce monde qui est mien, que ce soit *mon* corps comme l’*autre* que je suis d’une manière ambiguë (car être corps, c’est se soucier de soi-même comme d’un *autre*), ou que ce soit *autrui* présent ici et maintenant ou absent dans le passé ou dans le futur, un *autre* auquel je dois imputer son monde propre si je lui reconnais d’être plus que l’image que je me fais de lui.”

<sup>40</sup> Em língua francesa há a distinção dicionarizada entre *autre*, isto é, “o que não é o mesmo” (“Qui n’est pas le même) e *autrui*, isto é, “um outro, os outros homens” (“Un autre, les autres hommes”). Ver: Le Robert Micro, 2006, p. 94.

<sup>41</sup> A expressão é do próprio Ricoeur (1988, p. 298).

de que adscrição seja feita à primeira pessoa, à segunda pessoa e à terceira pessoa<sup>42</sup>. Esta nominalização de “o *si*” tem a função de agrupar o eu / tu / ele / ela em um único termo que responde à pergunta *quem fez isto?*. Neste sentido, o *si* designa as três pessoas gramaticais, uma a *cada vez*, e o que faz dele um termo que se refere tanto a *mim*, como a *ti* e a *si*. O pronome reflexivo “si”, seja em francês, espanhol e mesmo em português, é o pronome de terceira pessoa, o que serve de objeção ao sentido adscrito ao “si” (*ipse*), ou seja, “estar por” todos os pronomes pessoais (eu / tu / ele / ela). Para que “si” assuma esse caráter de designação amplo, Ricoeur apresenta a expressão composta “si-mesmo”, todavia o “mesmo”, entendido como ser “idêntico”, “a mesma coisa”, “a mesma pessoa”, alude à “ser extremamente parecido”, o que arruína com o sentido de adscrição que se deseja ao *si*. Porém, Ricoeur escapa da armadilha do sentido de “mesmo”, enquanto idêntico, dizendo que “a reflexividade própria da ipseidade aparece também disfarçada (...) pela função de simples insistência do *mesmo*, na expressão *mim mesmo, tu mesmo, ele mesmo*”, como, de fato, apresenta o termo latino *ipse*. Resume Ricoeur (1988b, p. 79): é preciso extrair a reflexividade do *mesmo – ipse – da identidade do mesmo – idem*.

A própria tríade do *ethos* pessoal proposta por Ricoeur (1992, p. 204 – 209) – “o desejo de uma vida realizada – com e para os outros – em instituições justas”<sup>43</sup> –, exprime esse caráter de relação com a *alteridade*. O desejo de uma vida realizada é a expressão da *estima de si*, isto é, a aspiração de um viver ético no qual a pessoa assume-se como responsável pelo seu curso de ação, cujas ações são de caráter intencional pautado por razões refletidas e que se inserem na ordem dos acontecimentos do mundo. Assim, essas ações não são consideradas isoladas ou atomizadamente, no sentido da ação anterior ser desvinculada da relação com a posterior. O estimar a si é o projetar-se da ipseidade em termos futuros, assumindo no presente o *outro* que ‘eu’ serei ulteriormente. O agir conforme razões refletidas é, podemos dizer, a projeção ética da manutenção de si que Ricoeur coloca como o

<sup>42</sup> Ricoeur (1988, p. 298) apresenta um exemplo para cada pessoa gramatical, a fim de mostrar a possibilidade de adscrição para cada uma delas, vejamos: “On dira: pourquoi ce vocabulaire maladroit du soi plutôt que du moi? Tout simplement parce que l’ascription peut être énoncée à toutes les personnes grammaticales: à la première personne dans la confession, l’acceptation de responsabilité (me voici), – à la deuxième personne dans l’avertissement, le conseil, le commandement (tu ne tueras pas), – à la troisième personne dans la récit, lequel précisément va nous occuper dans un moment.”

<sup>43</sup> “Souhait d’une vie accomplie – avec e pour les autres – dans institutions justes”.

modo de permanência no tempo da *ipseidade*, como oposição a identidade puramente substancial. O Estimar-se a *si* é o desejo de manutenção de si.

Também temos de destacar a importância de Hannah Arendt na filosofia de Ricoeur. Arendt é a pensadora que leva Ricoeur a guiar a determinação da *ipseidade* dando como resposta à interrogação *quem?*, o seguinte: o autor da ação, o seu agente <sup>44</sup>. Diz-se o *quem* da ação ao contar a história de uma vida (RICOEUR, 1985, p. 442). Isto porque, conforme Arendt, há um vínculo estreito entre ação e discurso, enquanto atividade exclusiva do mundo humano. Nas Conclusões de *Temps et récit* III, Ricoeur expressa, em conjunto com Hannah Arendt, que dizer a identidade de alguém é responder à pergunta: *quem* é o autor? *Quem* é o agente da ação? Em seguida, ele destaca que responder *quem* é o autor da ação é expressar sua identidade narrativa (RICOEUR, 1983, P. 442 – 443). Podemos dizer que a identidade constituída pela narrativa, isto é, um modo de discurso vivo <sup>45</sup> que por seus traços de organização, de configuração das ações, constituem uma história dando uma unidade, a saber, uma unidade narrativa da vida de uma pessoa, está estreitamente relacionada com o forte vínculo entre ação e discurso proposto por Arendt.

Arendt (1993, p. 189) argumenta que a singularidade do homem está na capacidade de comunicar a si - próprio, para além do uso informativo que consiste, por exemplo, em informar que se tem sede, fome, frio. Os homens fazem-se distintos dos demais e também dos objetos físicos através do discurso e da ação. A ação e o discurso manifestam os seres humanos aos seus pares como homens (ARENDR, 1993, p. 189). A própria idéia de nascimento, de “chegada ao mundo”, somente é efetivada pela ação, melhor dito, é efetivada à medida que tomamos iniciativa, ou ainda, iniciamos um curso de ação. Porém, a ação sem o discurso é um mero fato, acontecimento (ARENDR, 1993, p. 191 – 193). Nesse sentido, a ação é revelada pelo discurso, o qual é mostra *quem* é o autor da ação, o agente. É no discurso que “o autor se identifica, anuncia, o que fez, faz e pretende fazer” (ARENDR, 1993, p. 191). Essa afirmação de Arendt, se tomada no contexto da hermenêutica de Ricoeur é corroborada em sua análise da semântica da ação, no âmbito da teoria da ação,

---

<sup>44</sup> “Dire l’identité d’un individu ou de une communauté, c’est répondre à la question: *qui* a fait tel action? *Qui* en est l’agent, l’auteur?” (RICOEUR, 1985, p. 442)

<sup>45</sup> Tratamos a narrativa como discurso vivo tendo em mente a descrição que Ricoeur faz em *Soi-même comme un autre*, precisamente no sexto estudo, dizendo que a narrativa está “na vida” antes mesmo de tornar-se texto.

onde destaca que as frases de ação, por exemplo: A faz x em circunstância y, revelam as intenções e os motivos de atuar, diferentemente das proposições atributivas, exemplificadas em S é P (RICOEUR, 2005, p. 107 – 109; 1992, p. 214). Além de ser pelo discurso que o agente mostra suas pretensões de ação, a estreita ligação entre discurso e ação é a resposta à pergunta feita ao “recém-chegado” ao mundo humano: *quem* és? (ARENDT, 1993, p. 191) A propósito disso, diz Arendt (1993, p. 192):

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria na conformação singular do corpo e no som singular da voz.

Nessa passagem, põe-se à vista a distinção que Arendt faz entre *o que* e *o quem*, porque o corpo e a voz são traços de *mesmidade*, isto é, de estabilidade atribuíveis ao ser humano. *Quem* és? ou *quem* sou eu? revela-se na ação e no discurso. Dito em vocabulário ricoeuriano: *o quem?* revela-se no discurso da ação. Porém, não acedemos à determinação de *quem* sou eu?, diferentemente da atribuição de predicados a nossa constituição física. Nesse sentido, “é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, *o quem* permaneça invisível para a própria pessoa” (ARENDT, 1993, p. 192). Nesse sentido, apercebe-se que, embora *o si* constitua o leque de respostas, a interrogação *quem* sou eu? tenha que permanecer como pergunta.

Arendt reconhece a dificuldade em dizermos *quem* alguém é. O vocabulário que empregamos acaba gerando equívocos, pois, quando se trata de expressar *quem* alguém é, somos tentados a expor *o que* alguém é, descrevendo qualidades, as quais, geralmente, compartilhamos com as demais pessoas (por exemplo: ser racional, ser um ser humano, ser mulher ou homem). Segundo Arendt, quando dizemos *o que* alguém é, isto é, descrevendo suas qualidades, os seus atributos, não revelamos o que a pessoa tem de singular e impermutável. Exposto de outro modo, revelamos a “diferença específica” que distingue uma pessoa das demais, justamente, determinado *quem* esse alguém é (ARENDT, 1993, p. 194). É, precisamente, nesse ponto em que intentamos dizer *quem* alguém é, é que deixamos de lado a idéia de indivíduo, enquanto uma amostra única e indivisível da espécie, preocupando-nos em determinar a identidade da pessoa.

Porém, o que deve ser destacado é que Arendt evidencia a “armadilha” que a descrição de atributos pode gerar, deixando soterrada a pergunta permanente, a saber: *quem eu sou?* A fim de escapar dos predicados atributivos que reduzem a noção de pessoa ao conjunto de qualidades compartilhadas entre os seres humanos é o que conduz, a nosso ver, Ricoeur a investir na *adscrição*, termo cunhado pela filosofia analítica anglo-saxã, quando já em *L'identité narrative*, expõe que a ação é de posse daquele que a pratica (RICOEUR, 1988, p. 297). Em *Caminos del reconocimiento*, obra que antecede seu falecimento, Ricoeur expressa de maneira sucinta e clara o que entende por *adscrição*, a saber:

A atribuição a uma pessoa, que chamamos ‘adscrição’, forma parte do sentido da ação intencional. Nesse aspecto, a análise lógica das frases de ação, centrado no vínculo entre o que e o como, não pode anular a referência ao agente enquanto *possuidor* da ação. A adscrição da ação a um agente forma parte do sentido da ação enquanto fazer que acontece. (...) O termo ‘adscrição’ destaca o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do que se diz também que ele a *possui*, que é ‘sua’, que o agente se *apropria* dela. A adscrição tem por meta, conforme a terminologia que é também a da pragmática do discurso, a capacidade que possui o próprio agente em designar-se como aquele que faz ou fez. Relaciona e une o que <sup>46</sup> e o como com o quem <sup>47</sup> (RICOEUR, 2005, p. 108 – 109. Tradução nossa).

É a relação da ação e seu agente, posta sob o termo da *adscrição*, que torna o *quem* “um problema real”, porque, como diz Ricoeur (1988c, p. 63), o autor é aquele que tomou a iniciativa, portanto, mesmo as conseqüências longínquas, afastadas no tempo da ação promovida pelo agente entendido como “causa” inicial, não deixam de levantar a pergunta *quem* é o seu agente?

### 3. 3 O caráter e a promessa

<sup>46</sup> Nesse caso, “o que” não tem o mesmo sentido de “o *que*” frente ao “*quem*”, porque diz respeito à pergunta “o que?” dirigida à ação, no sentido de “o que foi feito?”.

<sup>47</sup> “La atribución a una persona, que llamamos «adscripción», forma parte del sentido de la acción intencional. En este aspecto, el análisis lógico de las frases de acción, centrado en el vínculo entre el qué y el cómo, no puede anular la referencia al agente en cuanto *poseedor* de su acción. La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca. (...) El término «adscripción» subraya el carácter específico de la atribución cuando ésta concierne al vínculo entre la acción y el agente, del que se dice también que él la *posee*”, que es «suya», que se la apropia. La adscripción tiene por mira, en la terminología que es también la de la pragmática del discurso, la capacidad que posee el propio agente en designarse como aquel que hace o há hecho. Relaciona y une el qué el cómo con el quién” (RICOEUR, 2005, p. 108 – 109).

Para Ricoeur, as pessoas, ao se referirem a si mesmas, dispõem de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *palavra dada* (empenhada). O que há em comum entre os dois modelos expressos no *caráter* e na *palavra dada* é que nós reconhecemos neles uma permanência da pessoa (GÖRTZ, 1995, p. 109). A noção de *caráter* deve ser entendida como as “marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (RICOEUR, 1990, p. 144). Por causa dos traços descritivos do *caráter*, Ricoeur afirma que nele agrupam-se a identidade numérica e a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, o *caráter* diz respeito às “disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 146). Por um lado, o *caráter* enquanto compostos pelos traços permanentes com quais reconhecemos uma pessoa é o que torna as pessoas semelhantes, por outro lado é o que faz uma pessoa distinta da outra, pois é possível mudar de posição geográfica, alterar nossas crenças, mas não podemos mudar de caráter. Assim, dizemos que há uma permanência da pessoa. No entanto, essa imutabilidade do *caráter*, como diz Ricoeur (1990), é de um gênero bem particular, ela é entendida como *disposição adquirida*, o que possibilita falarmos da dimensão *temporal* do *caráter*: aí *mesmidade* e *ipseidade* estão relacionadas.

Essa abordagem do *caráter* como *disposição adquirida* se conecta com a noção de hábito, como “em via de ser (...) contraído, e de hábito já adquirido”. O resultado dessa nova via será uma história conferida ao *caráter*, que implica na sedimentação do *caráter* e, por conseguinte, o recobrimento do *ipse* pelo *idem*. Então, os hábitos adquiridos e contraídos tornam-se *disposições duráveis*, que se pode chamar traço(s) do *caráter* “*com que*” se reconhece uma pessoa por intermédio desses “signos distintivos”, os quais conferem a possibilidade de que seja identificada com ela mesma. Ricoeur (1990, p. 146) afirma que o *caráter* põe o indivíduo em relação com ele mesmo – “meu caráter sou eu mesmo” –, o que marca a *ipseidade*, porém se apresentando como *idem*. A noção de disposição, além de hábito contraído e adquirido, liga-se, em segundo plano, ao que o autor nomeou de “*identificações adquiridas*”, as quais colocam o outro na constituição do mesmo, porque a identidade do indivíduo é identificável de acordo com valores, normas, heróis, segundo os quais a pessoa se reconhece. Para Ricoeur, o reconhecimento do indivíduo com figuras heróicas atesta a ligação do *si* com a *alteridade*, e faz com

que se ponha “uma ‘causa’ acima de sua própria vida” (RICOEUR, 1990, p. 147), e assim incorpore um elemento de fidelidade que resulta na *manutenção de si*, qualificada como o outro modelo de *permanência no tempo*.

As *disposições adquiridas* do *caráter* estabilizam-se por meio das preferências, das predileções, e fazem com que a pessoa se reconheça em suas próprias disposições. Esse posicionamento é de suma importância para a avaliação do “*agir humano*”, porque é conforme o seu *caráter* que a pessoa se decide e dá valor moral às suas ações, as quais se sedimentam no *caráter* e o transformam. O sentido que Ricoeur (1990, p. 147) atribui ao *caráter* é tal que chega a afirmar que ele “é verdadeiramente ‘o que’ do ‘quem’”, por que reúne a permanência de estrutura e as *disposições adquiridas* que fazem *com que* reidentifiquemos um indivíduo humano. É na noção de *caráter*, para a qual convergem esses critérios identitários, que se encontram a permanência de estrutura, as marcas distintivas e, finalmente, as *disposições adquiridas*. Ao mesmo tempo no *caráter* se recobrem a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*. Todavia esse recobrimento não impede a distinção entre os modelos de *permanência no tempo*. A questão subsequente é expor de que maneira a *manutenção de si* na palavra dada se apresenta como *permanência no tempo* e afasta-se da *mesmidade*, ficando sem o seu suporte. A *manutenção de si* se assenta sobre a questão do *quem?*, por meio do qual o outro dá crédito à fidelidade da palavra dada na medida em que esta é a manutenção ética da promessa. Assim, *ipse* e *idem* deixam de se entrecruzar, e a *ipseidade* se abre para a *alteridade*.

Podemos dizer que ao menos três pensadores despertaram a atenção de Ricoeur acerca do tema da promessa, são eles: Nietzsche, Arendt e Austin. Nos Manter-nos-emos mais próximos da consideração que Ricoeur faz da noção de promessa derivada dos proferimentos performativos de Austin, do que dos outros dois pensadores referidos. Nesse sentido, a afirmação de Ricoeur, em *Indivíduo e identidade pessoal*, mostra claramente a influência dos atos de fala como uma das “matrizes” da promessa: “A promessa tem um alcance que ultrapassa a teoria dos atos de discurso e nos conduz à via da ética” (RICOEUR, 1988b, p. 73). O interesse de Ricoeur na promessa enquanto proferimento performativo reside na força ilocutiva, pois o ato de prometer não só é consoante com a forma lingüística do ato, mas também com aquilo que expressa. Dizemos: “eu te prometo...tal e tal coisa”, não é meramente um ato locutivo de dizer alguma coisa sobre alguma coisa e sim

comprometer-se em fazer o que foi dito (por exemplo: eu locutor te digo que vou fazer depois aquilo que agora te digo que farei). No caso da promessa, a força ilocutiva é justamente *fazer* aquilo que está além do próprio ato de dizer, ou seja, comprometer-se com a outra pessoa. É nesse sentido que Ricoeur diz que há no ato de prometer um “alcance” que o extrapola e o conduz à ética.

Ademais, a promessa inscreve-se entre as capacidades que qualificam a fenomenologia do homem capaz <sup>48</sup>, em suma, como capacidade agir. Prometer é tomar uma iniciativa <sup>49</sup>, isto é, a iniciativa de fazer aquilo que o ato de promessa responsabiliza o locutor a fazer. Dado que a iniciativa implica responsabilidade (RICOEUR, 1986a), resulta que prometer é responsabilizar-se. Ricoeur considera que o agir humano está ligado a regras, normas, apreciações, bem como a uma ordem simbólica que localiza a ação na região de sentido (RICOEUR, 1986a, p. 300), consecutivamente, estabelece que a iniciativa tenha de ser considerada como uma ação com *sentido*. Nessa direção, entendida como sendo uma iniciativa, a promessa é dotada de sentido. Esse sentido é expreso, do lado do *falante* <sup>50</sup>, em “comprometer-se com” e, do lado do alocutor, em “contar com...” a promessa feita. Desse modo, encontramos aquilo que Ricoeur (1990, 195) chamou, em *Soi-même comme un autre*, de responsabilidade, cuja, ainda que a identidade do si colapsasse, mantém-no como resposta “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?”. Dito isso, ingressamos no modo de permanência no tempo que Ricoeur classificou como sendo próprio à *ipseidade*, a saber: a manutenção de si na palavra empenhada. Manter a si é manter-se fiel a palavra dada.

Para designar o modo de permanência no tempo da *ipseidade*, Ricoeur utiliza o termo manutenção de si (*maintien de soi*), de acordo com a expressão de Heidegger *Selbständigkeit* <sup>51</sup> com a qual ele distingue o *Dasein* dos entes subsistentes. A propósito da manutenção de si em Ricoeur, Boer destaca que:

A permanência da fidelidade (...) não é a identidade de uma substância, é a perseverança na fidelidade à palavra dada. Conforme a terminologia de

<sup>48</sup> A esse respeito consultar RICOEUR (2005, p. 101 – 118): *La fenomenologia del hombre capaz*.

<sup>49</sup> Acerca da noção de iniciativa: RICOEUR, 1986a, p. 289 – 307).

<sup>50</sup> A fim de ajudar na compreensão do leitor, pode-se dizer que as categorias lingüísticas de “falante” e de “alocutor” estão no lugar, respectivamente, dos termos *si* e de *alteridade*, em vocabulário ricoeuriano. Contudo, isso não quer dizer que elas possam substituí-los sem perda de sentido.

<sup>51</sup> Segundo Grondin (2003), a manutenção de si deve ser conquistada sobre essa ausência do *Dasein* a ele próprio (*absent à lui-même*). “La constance de soi doit donc être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du *Dasein*.”

Heidegger, a identidade não é um conceito categorial, mas existencial. Em Ricoeur é também uma noção ética (BOER, 1995, p. 44).

Portanto, Ricoeur dá uma “coloração” ética ao conceito existencial de manutenção de si. Por sua vez, a manutenção da promessa como manutenção de si torna-se o paradigma da *ipseidade* (RICOEUR, 2005, p. 119), a tal ponto de corresponder ao modo de permanência no tempo da identidade-*ipseidade*. Esse sentimento de fidelidade decorrente do manutenção das promessas é o que garante a permanência no tempo da *ipseidade*. Ao contrário da permanência dos traços de permanência do caráter, que permitem a reidentificação, a permanência no tempo afiança-se sobre a linguagem. Para Ricoeur, o aspecto ético da promessa dirime a equivocidade que existe nos modos de permanência no tempo da identidade como *mesmidade* e a identidade como *ipseidade*, pois a permanência do caráter é mais, digamos, “substancial” que aquela da manutenção da promessa que é associada à instituição da linguagem. Então, ao se colocar o modo de permanência da *ipseidade* sobre a condição da manutenção ética da promessa, dissolve-se o equívoco da permanência no tempo. Disso resulta, para Ricoeur (1990, p. 150), a oposição entre a *mesmidade* do caráter e a manutenção de si mesmo na promessa. Agora, a polaridade entre a *mesmidade* do caráter e a manutenção de *si mesmo* abre o intervalo de sentido, o qual tem de ser preenchido pela narrativa. Voltaremos a essa questão mais abaixo.

## CAPÍTULO 3 – A IDENTIDADE NARRATIVA

“Je suis ce que je me raconte”. Paul Ricoeur

### 3. 1 Tempo e narrativa

Vamos abrir esse capítulo remontando, ainda que brevemente, alguns argumentos de Ricoeur que, conforme o percurso de suas investigações, o conduziram à necessidade de abordar o problema da identidade por vezes não tratado, porém, expresso por ele, sempre tido em mente, a saber: que as experiências temporais são inerentes à pessoa que as têm. Dado os aspectos temporais, os quais estão presentes na noção de *identidade narrativa*, é importante apresentar o itinerário do autor, como se segue.

No prefácio de *Temps et récit*, Ricoeur coloca-se o tema que é a baliza dessa obra, a saber: o caráter temporal da experiência humana, por consequência, as análises acerca do tempo e a possibilidade de configuração de um tempo humano por intermédio da narrativa<sup>52</sup>. Ricoeur (1983, p. 157) vê-se frente à dificuldade de “fazer aparecer o próprio tempo”, por isso afirma que a poética da narratividade responde e, além disso, corresponde às aporias da temporalidade. Nesse sentido, ele apresenta a hipótese, conforme a qual “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal”<sup>53</sup> (RICOEUR, 1983, p. 105. Grifo do autor). Porém, para chegar a dizer que o tempo “aparece” pela *configuração* dos acontecimentos em um narrativa, Ricoeur parte de uma experiência do tempo que gerou muitas discussões no interior da filosofia, a

<sup>52</sup> Ricoeur apresenta esses propósitos na introdução da primeira parte do tomo 1 e na *Conclusão* do tomo III de *Temps et récit*. Ver também o que diz Ricoeur em um artigo de publicado sob o título *Entre temps et récit: concorde/discorde* (1982a), onde ele apresenta, já no início do texto, que todas as obras narrativas tem por pretensão fazer referência à experiência humana do tempo. Em *Du texte à l'action*, especificamente no texto chamado *De l'interprétation*, publicado pela primeira vez em 1983, há mais referências de Ricoeur à função da narrativa em relação à experiência humana do tempo.

<sup>53</sup> “Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière qual il devient une condition de la existence temporelle.”

saber: a questão do tempo no Livro XI das *Confissões* de Agostinho<sup>54</sup>. É conhecida a passagem na qual Agostinho (XIV, 17)<sup>55</sup> afirma que se não lhe perguntam o que é o tempo, ele sabe o que ele é, mas se trata de explicar a quem lhe fez tal pergunta, já não sabe. Porém considera que há o tempo, porque se não existisse não poderia falar em tempo futuro, presente e passado. Além disso, há a pergunta pela “natureza” do pretérito e do passado, sendo que o primeiro tende a não-ser, o último ainda não é e o presente esvai-se. Contudo, de algum modo expressamos que o tempo é longo ou breve, o que é dito do futuro e do passado, isto é: ser longo ou breve. “Mas como pode ser breve ou longo o que não existe?” (XV, 18) Como pode ser longo ou breve o que já não é? Para que o tempo presente não seja *eternidade* ele tem de tornar-se pretérito, nesse caso como assegurar que o presente existe, haja vista que ele tende ao pretérito e deixará de existir? Destas interrogações vemos surgir o problema do ser e não-ser do tempo, o que gera o seguinte paradoxo: o que ainda não é (futuro), tende a ser (presente) e, por conseguinte, tende a não-ser (pretérito). Frente a isso, Agostinho assevera que podemos dizer que: o futuro *será*, o passado *foi* e o presente *é*.

Em XV, 19, Agostinho já antecipa a idéia de que a alma possa medir a duração do tempo, caso o tempo presente possa ser longo. Mas, não é possível ter o tempo “inteiramente” no presente, nem um ano, cem anos, tampouco um dia inteiro. Mesmo o transcurso de um dia não é por completo presente, sendo que as horas intermediárias têm as que já decorreram como pretéritas e as que ainda não decorreram como futuras. Assim, fortalece-se a idéia de uma premeditação, de uma expectativa do futuro, cuja expectativa é presente. O futuro torna-se presente ao passo que começamos a realizar o que fora premeditado. Quanto ao passado, ele é relatado pela memória que conta os fatos, os quais, à medida que passaram pelos sentidos, deixaram gravado no espírito uma espécie de vestígio (XVIII, 23). Os fatos não são mais presentes, mas o ato de relatar é. Portanto, os tempos futuro e passado são considerados no presente. Em decorrência disso, Agostinho dirá que

---

<sup>54</sup> A quem se interessar em aprofundar-se no tema, em *Temps et récit I e III*, Ricoeur faz uma riquíssima exposição e análise da questão do tempo em Agostinho, indo até o contraponto com a posição aristotélica do tempo. Ficaremos restritos à importância da questão para a investigação do tempo narrado, que tem implicações no problema da identidade pessoal. Jean Guittou faz um estudo minucioso do tempo em Agostinho, ver: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Vrin, 1971.

<sup>55</sup> A referência em números romanos, seguidos de arábicos, diz respeito ao capítulo e ao parágrafo correspondente ao Livro XI das *Confissões*. As demais referências a esse texto seguem esta maneira de citação.

não há futuro, presente, passado, e sim que os tempos são três: “presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (XX, 26).

Contudo, Ricoeur (1982a) adverte: a solução dada por Agostinho ao paradoxo do ser e não-ser do tempo produz outro paradoxo, porque considera três tipos de presente. O ponto é: como podemos aprender o tempo, dado que o presente não tem extensão? Sabidamente, Agostinho rejeita que o tempo seja movimento dos corpos celestes (XXIII, 30), porque se o movimento e a duração do movimento durasse apenas o transcurso de uma hora teríamos de admitir que disso resultaria o tempo. Em seguida, Agostinho diz que é com o tempo que medimos a duração do movimento de um corpo, seja durante o período em que se desloca ou que permanece imóvel (XXIV, 31). Apesar disso, a questão continua em aberto, até o momento em que afirma que a extensão do tempo é a distensão (*distentio*) da alma, ou seja, a extensão do tempo não é a extensão espacial, a qual é independente de quem percebe, exemplificada no movimento dos corpos celestes, mas é a extensão da própria alma. Agostinho não define uma unidade de mensura temporal, como faz Aristóteles, por exemplo, com a noção de *instante*, contudo o tempo é mensurado. Agostinho cita a recitação de um poema como exemplo da maneira empregada para a medição do tempo. Na ocasião em que se recita o poema é possível medir as sílabas enquanto elas ressoam. Nesse sentido, as sílabas longas são medidas tomando como referência as sílabas breves. Por um lado, antes de ser recitada a sílaba não existia, por outro lado, apenas podemos medir a sílaba que já foi completamente recitada, contudo depois de declamada ela deixa de existir. Nesse caso como medimos o tempo? De que modo medimos as sílabas longas, dado que, ao passo que as sílabas breves são recitadas, elas deixam de existir? A percepção sensual da declamação do poema e suas sílabas breves e longas mostram que o tempo é dado fora da alma, entretanto aprofundando a consciência do tempo medimos a impressão que as coisas gravam na alma. Tal impressão permanece após o transcurso dos acontecimentos, contudo a atividade de mensura da impressão é realizada no presente (XXVII, 36). Assim sendo, o tempo tem de ser entendido como uma atividade presente da alma que se estende do futuro em direção ao pretérito. A expectativa do futuro e a rememoração do passado são atividades da alma dadas na atenção (presente) da alma, por isso faz sentido para Agostinho dizer que o tempo são três, o presente das coisas futuras, o presente das coisas presentes e o presente das coisas passadas (XX, 26), não sendo “momentos”

separados, mas contínuos: “aquilo que o espírito espera passa através da atenção para o domínio da memória” (XXVIII, 37). Portanto, a duração, a extensão do tempo é a distensão (*distentio*<sup>56</sup>) da alma, isto é, a extensão que contém em si a atenção (*attentio*), que, por sua vez, contém a ação de estender-se, expresso no termo latino *intentio animi*, extensão da alma (GUITTON, 1971).

O que chama a atenção de Ricoeur em Agostinho é a passagem do tempo como fator de discordância, pois o tempo não se deixa apreender pura e simplesmente, apenas podemos medir a impressão gravada na alma. Por sua parte, a alma é onde se busca a concordância das experiências discordantes da passagem do tempo, sendo nomeada por Ricoeur de concordância-discordante. Ricoeur (1995b) tem presente que a preocupação de Agostinho é a relação entre o tempo da alma e a eternidade, apesar de que este tenha exemplificado a medida do tempo, ora com a recitação do poema, ora com a entoação do cântico, com o que se poderia exprimir que Agostinho apresenta uma solução poética ao paradoxo do tempo. A esse respeito diz Ricoeur, referindo-se ao capítulo XXVIII, § 38 do Livro XI das *Confissões*:

O exemplo [do poema] contém, ao mesmo tempo, a exposição do paradoxo e a maneira pela qual se torna inteligível, e, se pode dizer, produtivo no plano dos atos de *discurso*. A recitação, ao mesmo tempo, revela e ultrapassa o paradoxo, na medida em que ela comporta também a intenção e a distensão. O próprio Agostinho, ao fim de sua análise, sugere a maneira pela qual essa via poderia ser seguida, quando ele descreve a recitação do cântico ou do poema como a miniatura das formas da recitação que pouco a pouco se estendem, as quais, em princípio, envolveriam as partes mais vastas das ações, em seguida uma vida inteira, por fim, toda a história da humanidade<sup>57</sup> (RICOEUR, 1982, p. 6. Tradução nossa).

A descrição do paradoxo do tempo em Agostinho serve como propedêutica para mostrar a construção do modelo no qual se articulam a experiência aporética do tempo em Agostinho e a inteligibilidade da narrativa, a partir do *muthos* trágico em Aristóteles, feita por Ricoeur (1995b, p. 117):

<sup>56</sup> A expressão latina *distentio* traduz-se por estender, distender, e *intentio* é traduzida como ação de estender.

<sup>57</sup> “L'exemple contient à la fois l'exposition du paradoxe et la manière dont il est rendu intelligible et, si l'on peut dire, productif au plan des actes de *discurs*. La récitation à la fois révèle et surpasse le paradoxe, dans la mesure où elle-même comporte à la fois intention et distension. Augustin lui-même, à la fin de son analyse, suggère de quelle manière cette voie pourrait être suivie, quand il décrit la récitation du psaume ou du poème comme la miniature de formes de plus en plus étendues de récitation qui envelopperaient d'abord des tranches plus vastes d'actions, ensuite une vie entière, finalement toute l'histoire de l'humanité.”

Poder-se-á dizer que as minhas reflexões sobre o tempo e a narrativa seguiram caminhos distintos até à “invenção” do ponto de intersecção exemplificativo que encontrei no entrecruzamento do conceito de *distentio animi*, retirado do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e da teoria do *muthos* trágico, emprestada da poética de Aristóteles.

Por que razão Ricoeur propõe um modelo entre os paradoxos do tempo e a teoria do *muthos* na *Poética* de Aristóteles? Algumas das razões para tal empreendimento estão estreitamente associadas às preocupações filosóficas dele<sup>58</sup>, mas se destaca a função da narrativa enquanto “ato discursivo que aponta para fora de si mesmo, em direção a uma reelaboração do campo prático de quem o recebe” (RICOEUR, 1995b, p. 112 – 115). Pois, segundo Ricoeur (1986a, p. 20) as tramas narrativas que construímos auxiliam a configurar a experiência do tempo, confusa e quase muda, como é o caso da experiência temporal de Agostinho: se não lhe perguntam sabe o que é o tempo, mas se lhe perguntam não sabe (XX).

Segundo Ricoeur (1983), o conceito de *muthos*<sup>59</sup> no interior da *Poética* de Aristóteles apresenta a replica inversa da *distentio animi* de Agostinho, pois, ao contrário da prevalência da discordância sobre a concordância, há a prevalência da concordância sobre a discordância. *Muthos* é conceituado na *Poética* como “agenciamento dos fatos” (1450a 5), isto é, uma operação de composição. E esta arte de composição própria ao *muthos* é o que define a *Poética* como arte de compor intrigas (1447a 2). O agenciamento dos fatos, operado pela tessitura da intriga, dá-se sobre outro conceito importante na *Poética*, a saber, o de *mimese*, definido por Aristóteles como “a imitação da ação” (1450a 3<sup>60</sup>), *mimese praxeôs*. Em suma, Aristóteles diz: “É o *muthos* [a tessitura da intriga] que é a imitação da ação”,

<sup>58</sup> Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur descreve o seu percurso como pesquisador e professor nas Universidades francesas e americanas, bem como algumas motivações que o levaram aos temas relacionados à temporalidade, ao sujeito, ao texto, o problema da vontade, à narrativa, da exegese bíblica, etc. Contudo, em entrevista a François Azouvi e Marc de Launay a afirmação de Ricoeur é explícita quanto a seu interesse no texto de Agostinho e de Aristóteles: “Tive – não saberia dizer quando – uma espécie de lampejo, a saber, a intuição de uma relação de paralelismo invertido entre a teoria agostiniana do tempo e a noção de *muthos* em Aristóteles, na *Poética*. Foi essa espécie de súbita cumplicidade entre a *distentio animi* do livro XI das *Confissões* e o *muthos* aristotélico que foi, mais tarde, não só determinante mas seminal; a idéia (...) de que o tempo é estruturado como uma narrativa. Tal foi a carta que joguei nesse livro: até onde podemos ir na pressuposição de que o tempo só se torna humano quando é narrado? De que a passagem pelo narrativo é a elevação do tempo do mundo ao tempo do homem?” (RICOEUR, 2002, p. 114 – 15).

<sup>59</sup> O termo *muthos* foi traduzido por diversos termos, Dupont-Roc e Lallot traduzem por *história*, Hardy traduz por *fábula*, por sua vez, Ricoeur traduz por *tessitura da intriga*, comumente usa *intriga*. Não vamos nos deter nas razões pelas quais alguns tradutores justificam o emprego deste ou daquele, porém, especifiquemos que Ricoeur usa o termo tessitura da intriga, intriga a fim de dar a conotação de uma atividade produtiva, que, conforme ele, foi o que quis expressar Aristóteles, isto é: a disposição dos fatos a partir da imitação da ação de homens em ação (1148a), e não no sentido de cópia, como é o caso em Platão.

<sup>60</sup> Quando nos referirmos à *Poética* de Aristóteles citaremos a numeração que remete a essa obra.

e continua, “porque eu chamo aqui ‘*muthos*’ o conjunto das ações levadas a seu termo” <sup>61</sup>. Nesse sentido, conforme Ricoeur (1983, p. 71), há um vínculo estreito, uma “quase identificação” entre *mimese* e *muthos*, na medida em que *muthos* é uma operação de composição das ações, por conseguinte, de homens que agem (1450b 3).

O interesse de Ricoeur pelo conceito de *mimese* é em razão dele ser a “imitação criadora da experiência temporal viva pelo desvio da intriga”, posta como diretriz investigativa para o problema relacionado ao tempo e à narrativa (RICOEUR, 1983, p. 67). A *Poética* de Aristóteles coloca-se como ponto de partida, mas não constitui uma norma única a ser seguida, porque Ricoeur procurará alargar o conceito de *mimese* para além do que propunha Aristóteles, bem como pensa o conceito de *muthos* como fonte para o paradigma da narrativa, mas não como a réplica dele, em razão da extensão limitada do conceito de *muthos* <sup>62</sup>. Ainda que o *muthos* defina-se como composição dos acontecimentos, ele está restringido à *Poética* e a função dele como “alma da tragédia”, assim o conceito de *muthos* refere-se ao *muthos trágico*.

A caracterização do *muthos* como modelo de concordância deve-se às leis internas à composição poética que acabam por estabelecer um paradigma de ordem <sup>63</sup>. Ricoeur aponta três características fundamentais do *muthos* aristotélico, nomeadamente, completude, totalidade e extensão apropriada, as quais são levadas em consideração a partir da definição feita por Aristóteles: “...a tragédia consiste na representação de uma ação levada até seu termo, que forma um todo e tem certa extensão” <sup>64</sup> (ARISTÓTELES, 1996, p. 87, 1450b 37; RICOEUR, 1983, p. 80, n. 1; Ver também: GENTIL, 2004, p. 91). A noção de “todo” <sup>65</sup> (*holos*) é o eixo do estudo de Ricoeur acerca da atividade de configuração: o essencial é salientar a conexão

---

<sup>61</sup> “C’est la fable qui est l’imitation de l’action, car j’appelle ici ‘fable’ l’assemblage des actions accomplies;” (ARISTÓTELES, 1996, p. 87; 1450a 5).

<sup>62</sup> Falamos em limitação da extensão do conceito de *muthos* aristotélico, porque Ricoeur, em um artigo de 1992, já passados alguns anos da publicação de *Temps et récit*, apresentava o conceito aristotélico como paradigma, mas ainda sob a hipótese se, de fato, ele poderia constituir o metagênero frente à gêneros proteiformes como o romance.

<sup>63</sup> O objetivo de Ricoeur é que o paradigma de ordem advindo do *muthos* aristotélico possa ser aplicado ao que chama “campo narrativo”, ou, em outras ocasiões, “narrativo *em geral*”. Em *Une reprise de La Poétique* d’Aristote, in *Lectures 2* (1992), Ricoeur discute os limites e as possibilidades de que a atividade configuradora do *muthos* venha a estar de acordo com a compreensão narrativa.

<sup>64</sup> “Nous avons admis que la tragédie est l’imitation d’une action complète et entière, ayant une certaine étendue”. Seguimos a tradução citada por Gentil.

<sup>65</sup> “Est entier ce qui a commencement, milieu et fin”: “Um todo, é dito, é o que tem um começo, um meio e um fim” (ARISTÓTELES, 1996, p. 91, 1450b 39; RICOEUR, 1983, p. 80).

lógica dessa atividade, à revelia de qualquer pretensão de um encadeamento cronológico dos acontecimentos. Essa conexão lógica significa a inteligibilidade do campo da práxis humana, a partir da qual as ações são agenciadas, porém não se trata de configurar, agenciar traços das ações efetivas, pois a poética sob condição de ser a arte de composição de intrigas (ARISTÓTELES, 1996, p. 77; 1447a 2) é a imitação de homens em ação. Em outros termos, o fazer poético é o “fazer” que procede do campo do fazer efetivo, isto é, da práxis humana. O *muthos* caracteriza-se por ser um modelo no qual a concordância prevalece sobre a discordância.

Aristóteles não discute a questão do tempo na *Poética*, como sabemos, ele dedica-se a isto na *Física*. Por seu turno, é Ricoeur (1995b) que intui a possibilidade de derivar uma análise temporal da ação, pois levando em conta que o *muthos* deriva-se do conceito de *mimese* – imitação da ação –, a temporalização da ação é tirada da própria *mimese*. O que é imitado e agenciado são as ações humanas. Em consequência disso, Ricoeur diz ser plausível propor um “princípio configurador” procedente da ficção poética.

Ricoeur (1983, p. 93) amplia o conceito de *mimese*. Segundo ele, *mimese praxeôs* admite ser pensada como fazendo parte do campo do real, isto é, a esfera das atividades cotidianas, dos negócios humanos, outrossim faz parte do campo do imaginário, da ordenação das ações pelo *muthos*. Além da função de ruptura (*coupure*)<sup>66</sup>, isto é, por tratar-se de uma atividade produtiva que abre espaço para a ficção, para o domínio do “como-se”, a *mimese* exerce a função de ligação, ao transpor as ações da esfera da *práxis* à esfera da configuração pelo *muthos* (RICOEUR, 1983, p. 93; BLAMEY, 1999, p. 93). Tanto a função de “ruptura” como a de “ligação” devem ser vistas como pertencentes ao contexto da “estratégia de apropriação” da *Poética* por Ricoeur, aqui, especificamente da *mimese* aristotélica. Essa “ruptura” diz respeito ao distanciamento da *práxis* efetiva, o que gera a idéia de ficção, de fingir, que deve ser entendida como atividade produtora. Além disso, a “ruptura”, o “corte”, é o que produz a noção de literaridade, de literatura. Enquanto ação  *fingida*, ação imitada é o mundo da ficção que constrói o mundo do texto. Esse, por conseguinte, projeta o texto como um mundo. Contudo, o corte operado pela ficção é somente um estádio entre a pré-figuração do mundo da ação e transfiguração do mundo da ação pela ficção. A fim de que o mundo do texto

---

<sup>66</sup> A esse respeito, além de *Temps et récit I*, ver: RICOEUR, 1986a, p. 20; 1992, p. 474. Quanto ao termo “estratégia de apropriação” da *Poética* recomendamos RICOEUR, 1992, p. 466 – 480.

constitua um “mundo”, ele tem de estar em discordância (*collision*) com o mundo “real”, para que possa “refazê-lo”. O mundo do texto não é uma “réplica” do mundo “real”, mas resultado da imaginação criadora, submetida às regras de composição <sup>67</sup>.

A expansão que Ricoeur faz do conceito de *mimese* considera três estádios: pré-figuração, isto é, a ligação do campo da *práxis* ao agenciamento dos fatos; a configuração, a ordenação dos fatos, de maneira que constitua uma história que possa ser seguida; a refiguração pelo leitor ou espectador. Respectivamente, trata-se dos três momentos da *mimese*, levados a cabo por Ricoeur, partindo do texto de Aristóteles, a saber: *mimese I*, *mimese II* e *mimese III*. A justificativa para proceder essa aprofundamento do conceito de *mimese* decorre da hipótese colocada por Ricoeur (1983, p. 107): a relação entre os três momentos da *mimese* é o que proporciona a *mediação* entre tempo e narrativa. Dito de outro modo: ao explorar o caráter temporal da ação, a experiência prática, e subordiná-lo à *mediação* pela tessitura da intriga, assim acedemos a refiguração desse campo prático pelo ato de leitura. Ao fim desse percurso dos estádios da *mimese*, não só teremos como resultado a mediação entre o tempo e a narrativa, mas também a consecução do arco hermenêutico: a ação, que é própria da vida humana, “lugar” onde os indivíduos humanos agindo mostram *quem* são, é configurada pela narrativa, a qual, por sua vez, constrói um mundo, o mundo do texto, derivado das experiências humanas. Um mundo que pode ser habitado por nós. O processo de interpretação desse mundo construído textualmente é o que permite o leitor interpretar a si mesmo e, desta maneira, mudar a sua ação (RICOEUR, 1982; 1983). O “ponto de chegada” da *mimese* é o retorno à própria vida humana, onde agem e sofrem os indivíduos humanos, as pessoas.

### **3. 2 Identidade narrativa de *Temps et récit à Soi-même comme un autre***

No contexto da trilogia *Temps et récit*, o termo “identidade”, que compõe a expressão identidade narrativa, designa uma categoria prática. Dizer a identidade é

---

<sup>67</sup> Apenas para ilustrar: enquanto leis internas ao *muthos* trágico, completude, totalidade e extensão apropriada, são exemplos das regras que regem a construção da trama narrativa.

perguntar por *quem* é o agente, o autor da ação. Por conseguinte, a pergunta *quem?* tem por resposta a identidade de *si mesmo* (*soi-même*), a *ipseidade*. A identidade dela tem base na estrutura temporal de um texto narrativo, que constitui a história narrada do indivíduo, dizendo *quem* praticou a ação, assim configurando as ações do transcurso de uma vida em uma identidade narrativa (RICOEUR, 1985, p. 442 – 443). Pode-se observar que a identidade-*ipse* é o correlato de identidade narrativa, oposto à identidade-*idem*, isto é, a identidade de um sujeito idêntico a *si-mesmo* na diversidade de seus estados. Já em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur não deixa de marcar a distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*, porém, diferentemente de *Temps et récit*, a *mesmidade* antes oposta à *ipseidade*, torna-se um dos pólos de uma dialética frutuosa com a *ipseidade*: recobrem-se na noção de *caráter*, o que põe o indivíduo em relação com ele mesmo – “meu caráter sou eu mesmo” –, o que marca a *ipseidade*, porém se apresentando como *idem*. As duas modalidades da identidade coadunam-se na identidade narrativa (RICOEUR, 1995a, p. 29; TAÏEB et al., 2008, p. 991 – 994; MORA, 2008).

Há um trecho de uma entrevista de Ricoeur concedida a René Major, em Paris, em março de 1990 que merece ser integralmente citado. Nesse trecho Ricoeur esclarece a mudança do emprego do conceito de identidade narrativa de *Temps et récit* a *Soi-même comme un autre*. Mudança essa que muitas vezes não é reconhecida pelos comentadores<sup>68</sup> que insistem em tratar o conceito como uma mera extensão de uma obra a outra, esquecendo a ampliação que ele recebe. Contudo temos de considerar que em *Temps et récit*, Ricoeur preocupa-se com a questão do tempo e da narrativa, ao contrario de *Soi-même comme un autre*, na qual as investigações são postas sob o domínio do *si* (*soi*), que, como diz Blamey (1999), Ricoeur designa por identidade pessoal.

René Major pergunta a Ricoeur: – Em que lhe serviu *Temps et récit* em relação à *Soi-même comme un autre*? Responde Ricoeur:

O conceito de identidade narrativa é evidentemente essencial. Mas, ao passo que em *Temps et récit* eu coloco-me a questão como essa identidade está relacionada à constituição do tempo (como o tempo humano se estrutura por meio da narrativa?), em *Soi-même comme un autre* o problema do *quem* – da constituição do sujeito – torna-se prioritário. O *si* é posto em primeiro plano. Em *Temps et récit*, a narrativa é, por assim dizer, soberana, ela é a guardiã do tempo e é com o tempo que estou ocupado. Em *Soi-même comme un autre*, a narrativa é apenas um segmento. Eu trato

<sup>68</sup> Nos referimos a TEIXEIRA, 2001.

dela como uma transição: a narratividade é uma estrutura de transição entre, por um lado, as estruturas lingüísticas e práxicas, e, por outro lado, a ética. Mais de um terço do livro, de fato, gira em torno da ética. Então, houve um deslocamento para a questão do *quem* – sob suas diferentes formas: quem fala? quem age? quem narra? O problema do tempo, propriamente dito, não desapareceu, mas se reduziu, de certo modo, à questão da manutenção da identidade através do tempo. Questão que, justamente, permitiu-me levar a cabo a distinção entre *idem* e *ipse*, entre a permanência de um núcleo substancial e o caráter não substancial da identidade narrativa <sup>69</sup> (RICOEUR, 1994, p. 27)

Ricoeur disse em *Temps et récit* III que, inicialmente, respondemos a identidade de uma pessoa designando-a por um nome próprio, contudo ele mesmo pergunta: o que responde pela permanência do nome próprio de uma pessoa do nascimento até seu desaparecimento? Agora, a reconstrução do argumento de Ricoeur, realizado no primeiro capítulo dessa dissertação, nos ajudará a explicitar a maneira pela qual o nome próprio de alguma pessoa pode “dizer mais” que a referência dessa pessoa como pertencente a uma dada etnia, ou apontar a sua descendência a alguma genealogia: como podemos relacionar o nome próprio de alguém a sua identidade?

O nome próprio serve de resposta à pergunta pelo autor da ação – *quem fez isto?* Fulano de Tal <sup>70</sup> –, como operador de individualização em sua função *standard*, por meio do qual o falante qualifica o ouvinte a identificar o particular ao qual faz referência <sup>71</sup>. Em Ricoeur, o nome próprio designa o fenômeno de ancoragem do *si* e o *inscreve*, de acordo com as regras de localização geográfica, bem como a datação e a designação patronímica, na história do mundo. Ou ainda: o nome próprio nos

---

<sup>69</sup> René Major: “– A quoi vous aura servi *Temps et récit* pour *Soi-même comme un autre*?” Paul Ricoeur: “– Le concept d’identité narrative est évidemment essentiel. Mais alors que dans *Temps et récit* je me demandais comment cette identité se rapporte à la constitution du temps (comment le temps humain se structure-t-il par le moyen du récit?), dans *Soi-même comme un autre* le problème du ‘qui’ – de la constitution du sujet – est devenu prioritaire. Le ‘soi’ est passé au premier plan. Dans *Temps et récit*, le récit est pour ainsi dire souverain, il est le gardien du temps et c’est le temps qui m’occupe. Dans *Soi-même comme un autre*, le récit ne forme qu’un segment. Je le traite comme une transition: la narrativité est une structure de transition entre, d’une part, les structures linguistiques et praxiques, et, de l’autre, l’éthique. Plus du tiers du livre, de fait, tourne autour de l’éthique. Il y a donc eu déplacement vers la question du ‘qui’ – sous ses différentes formes: qui parle? qui agit? qui raconte? Le problème du temps n’a pas à proprement parler disparu, mais se réduit en quelque sorte à la question du maintien de l’identité à travers le temps. Question qui justement me permet d’opérer la distinction entre *idem* et *ipse*, entre la permanence du noyau substantiel et le caractère non substantiel de l’identité narrative (RICOEUR, 1994, p. 27).”

<sup>70</sup> Temos em mente que a resposta ao autor da ação não necessariamente tenha de ser um nome próprio. A interrogação pode ter como resposta uma descrição definida, um pronome pessoal (eu/tu/ele/ela), queremos dizer: operadores de individualização. Nesse caso vamos considerar apenas o nome próprio como resposta em razão de sua importância na nomeação, isto é, na tripla inscrição e também em virtude de nosso interesse aqui na conexão entre nome próprio e identidade pessoal. Ver RICOEUR, 1988c, p. 60 – 63.

<sup>71</sup> Acerca disso ver: STRAWSON, 1989.

inscreve temporalmente, espacialmente e publicamente (ver capítulo 1). Ademais, o proferimento performativo de *nomeação* une sob a mesma significação, por um lado, a pessoa como objeto de identificação na referência identificante, por outro lado, como sujeito autor de um proferimento. Por meio do nome próprio a pessoa designa-se reflexivamente <sup>72</sup>, ao mesmo tempo é a mesma pessoa a quem é adscrito predicados físicos e psíquicos (RICOEUR, 1990, p. 71 – 72; KAPLAN, 2003, p. 87).

O objetivo de relacionar a questão da identidade pessoal com a noção de nomeação (*appellation*) como ato de inscrição no registro civil e conforme as regras de localização espacial e as regras de datação aparecem nas *Conclusões de Temps et récit III*, em *Indivíduo e identidade pessoal* (1988) e *Soi-même comme un autre*, no segundo estudo *L'énonciation et le sujet parlant – Approche pragmatique*. Ricoeur afirmara já em *Indivíduo e identidade pessoal*, ratificando em *Soi-même comme un autre*, que pela noção de nomeação o indivíduo é inscrito na história do mundo, além disso a conexão entre o *agora* vivido e o *instante* qualquer é designada pela datação, um fato de inscrição que insere o tempo vivido no tempo do mundo. Essa inserção do tempo vivido no tempo do mundo é a inserção das experiências vividas por um indivíduo portador de um nome próprio, único e insubstituível, na história do mundo, mas a maneira de configurar as diversas ocorrências desse nome próprio é a função que cabe à identidade narrativa. Vemos aqui bem próximas as diversas funções que a identidade narrativa teve em *Temps et récit* e em *Soi-même comme un autre*. Na primeira obra, a identidade narrativa é descrita como a “resposta menos imperfeita” à aporia do tempo fenomenológico e o tempo cosmológico (RICOEUR, 1985; BLAMEY, 1999), na segunda obra a identidade narrativa surge como mediação entre a esfera prática e lingüística e a ética, sobretudo, como mediação entre a mesmidade e a ipseidade, entre a estabilidade que faz que reidentificamos o indivíduo como o *mesmo* e mutabilidade dele como alguém que deseja, promete, projeta-se em seus planos de vida, mas que pelo ato de inscrição permanece nomeado pelo mesmo nome próprio no decurso de sua vida. Todavia, ainda que o debate em torno do tempo não tenha a mesma centralidade do que em *Temps et récit*, a problemática em torno do *si* em *Soi-même comme un autre* não deixa de incluir a mesma dificuldade entre o tempo vivido e o tempo do mundo. A ação praticada pelo agente e a ação sofrida pelo paciente pode

---

<sup>72</sup> Dizer “eu te prometo estar em frente ao museu às 14 horas” tem a mesma significação de: “eu, Fulano de Tal, te prometo estar em frente ao museu às 14 horas”.

ser datada, localizada e descrita em um proferimento (Pedro assassinou Paulo no dia tal e em tal lugar), mas a experiência humana do tempo em que decorreu tal acontecimento só pode ser configurada narrativamente. Daí a necessidade da narrativa para compor uma narrativa de vida capaz de dar coesão às experiências humanas.

### 3.3 Conexão de vida e unidade narrativa de uma vida

A identidade narrativamente compreendida encontra-se alicerçada no conceito de Conexão de uma vida (*Zusammenhang des Lebens*), elaborado por Dilthey, sendo equivalente à história de uma vida (ROSSATTO, 2008; NÁJERA, 2006; TENGELYI, 2003). Segundo Tengelyi (2003), o conceito de história de uma vida designa tanto a experiência vivida como a história narrada ou narrável de uma vida. Além disso, o conceito suscitou duas vias interpretativas: a primeira trata da interpretação dada pela fenomenologia, que considera a história de uma vida como a totalidade vivida dos acontecimentos temporais dotados de sentido. Nessa direção, Tengelyi aponta o emprego que o último Husserl faz do conceito de história de uma vida, bem como o conceito de historialidade (*historialité*) no jovem Heidegger. A segunda via interpretativa a lançar mão do conceito de conexão de uma vida – história de uma vida – é justamente a teoria da identidade narrativa, na qual são enquadrados autores como Alasdair MacIntyre, o primeiro a pensar a identidade narrativa em correlação com o conceito diltheyano, Paul Ricoeur, Charles Taylor e David Carr. Na visão de Tengelyi essa via interpretativa pode ser resumida no seguinte: “É a história de uma vida que mostra aquilo que somos”<sup>73</sup>, disso podemos antever a relação entre narrativa e vida, vida e história<sup>74</sup>.

A teoria da identidade narrativa está sustentada sobre duas teses: a primeira afirma que a identidade do *si* decorre da unidade da história de uma vida, a segunda arroga que a unidade da história de uma vida é comparável à unidade de uma história narrada. Portanto, é a coerência da história que confere unidade à vida

---

<sup>73</sup> “C’est la histoire de sa vie qui montre ce qu’on est” (TENGELYI, 2003, p. 1)

<sup>74</sup> Essa observação devemos a ROSSATTO, 2008.

(TENGEI, 2003, p. 2 – 3). Por que razão a identidade de si mesmo, ou de nós mesmos, tem de ser agrupada em uma história de vida? Isso deve-se a discussão feita no capítulo anterior acerca da *mesmidade* e da *ipseidade*, entre a identidade-permanência do *idem* e a diversidade, a mutabilidade da pessoa que age no mundo, transforma-se <sup>75</sup>, é outra (*autre*), sem, por isso, ela torna-se uma outra pessoa (*autrui*). Então, considerar que a vida pode ser reunida em uma história exige que se tenha em conta a inteligibilidade dos atos humanos. Além disso, Görtz (1995) destaca que, no caso de Ricoeur, a viabilização da identidade de *si* sob a conexão de vida, sob a história de uma vida, deve-se pela mudança operada pelo autor ao longo dos estudos de *Soi-même comme un autre*: não basta mais perguntar pela relação entre a ação e o agente, como foi o caso nos estudos III e IV, ao contrário, tendo em vista que o agente é um *si* tem-se de pôr a questão sobre a relação do agente e a ação. Nesse sentido, cada ação tem uma nova determinação. Posta em relação com as demais ela inclui-se “no contexto das *numerosas* ações do si” e no contexto de coesão no seio do próprio si. Dando seqüência, Görtz pontua: “interroga-se agora sobre o si, sobre suas ações que são *as suas próprias* e, então, sobre esse ato – sendo nele mesmo dada a origem e a coesão” <sup>76</sup>. Na sua visão, a “dimensão temporal” é posta em cena, justamente, porque a questão sobre o *si* e suas ações é levantada (GÖRTZ, 1995, p. 107 – 8). De nossa parte, acrescentamos: a “dimensão temporal” é um problema para Ricoeur – pois, como reunir a vida em uma unidade? – mas também é muito profícua, pois é a distinção entre a permanência do *idem* e a mutabilidade do *ipse* que lhe permite falar em “falta de distinção entre os usos do termo identidade” <sup>77</sup> (RICOEUR, 1988, p. 296), logo, perguntar, afinal, *quem sou eu?* <sup>78</sup>

Ricoeur conserva o conceito de “unidade narrativa de uma vida” – unidade de uma história narrada – proposto por MacIntyre. Em *Depois da virtude*, MacIntyre (2001) apresenta o conceito de “unidade narrativa de uma vida” como contraposição a dois “obstáculos”, um de ordem social e o outro de ordem filosófica, que constituem o empecilho para pensar a vida humana como um todo. O “obstáculo”

---

<sup>75</sup> GENTIL, 2008, p. 158.

<sup>76</sup> “Avant tout on s’interroge maintenant sur le soi, sur les actions qui sont *les siennes propres* et donc sur *cet* acte – qu’il est lui-même, por autant qu’il en est l’origine et la cohésion” (GÖRTZ, 1995, p. 108).

<sup>77</sup> “Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité” (RICOEUR, 1988, p. 296).

<sup>78</sup> A esse respeito ver também GÖRTZ, 1995, p. 109.

social consiste na maneira como a vida humana foi segmentada pela modernidade: a vida pública difere da vida privada, lazer e trabalho são inconciliáveis e a vida empresarial é incongruente com a vida pessoal. Por conseqüência, desconsidera-se o indivíduo como capaz de reunir-se em uma unidade de vida. O “obstáculo” filosófico procede de duas tendências distintas. A primeira associada à filosofia analítica e que concebe as atividades humanas como compartimentadas e segregadas e a outra partidária tanto da teoria sociológica como do existencialismo. Ambas operam a separação entre o indivíduo e os papéis que este interpreta. Assim os episódios aparecem sem conexão alguma, o que traz problemas para a composição de um catálogo de virtudes, porque para dizermos que alguém é virtuoso precisamos avaliar a vida dessa pessoa de maneira integral, sendo possível apenas se consideramos a vida em uma unidade. A necessidade de tomar a vida em uma unidade, a fim de que se avalie se tal vida é virtuosa, conduz MacIntyre a investigar o conceito de identidade do *eu* (self). A tese dele é a seguinte: a unidade desse *eu* dá-se “na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2001, p. 345).

A fim de explicitar a tese de que o *eu* pode ser pensado através da narrativa e ser apreendido na unidade de uma narrativa, MacIntyre investiga as atividades humanas e a identidade. Ele expõe o exemplo no qual a pergunta “o que ele está fazendo?” suscita a diversidade de respostas: ele está cavando; está se exercitando; agradando a mulher; preparando o jardim para o inverno. Nesse caso, a nossa preocupação não é saber qual resposta é a correta à pergunta “o que ele está fazendo?”, mas o que há em comum entre as várias respostas possíveis à pergunta. MacIntyre (2001, p. 347) destaca a noção de “cenário”, isto é, algo que é comum, compartilhado, permitindo que nos seja inteligível “essa história” onde as histórias dos agentes se situam. De fato, MacIntyre entende que a noção de “cenário” seja “abrangente”. Isso proporciona que se a resposta à pergunta seja “ele está preparando o jardim para o inverno”, seja considerado que “ele prepara o jardim para o inverno, porque isso agrada a sua mulher” ou ao contrário, ou ainda por outro motivo. Assim a atividade vincula-se tanto ao cenário de atividade doméstica que durante o decorrer do ano se realiza, com uma história narrativa comum a esse cenário, mas também no cenário social do relacionamento afetivo, ligado à história narrativa de um casal. Em suma, as intenções que levam os agentes a agir dão-se no interior de um “cenário”, o qual torna as ações inteligíveis. Contudo, somente

saberemos se o agente “preparava o jardim, porque agrada a esposa” ou “preparava o jardim, porque desagrada a esposa” e até mesmo por outra razão, depois que soubermos quais intenções eram *fundamentais*, no seguinte sentido: se o agente intencionava fazer isso e não aquilo, então quais das ações praticaria.

A noção de ato torna-se central na perspectiva da vida humana tomada como um todo, assim como as noções de ato inteligível e de ato ininteligível. A identificação de um ato requer dois tipos de contextos, a saber: primeiro, as intenções do agente são dispostas em ordem temporal e causal com relação a seu papel na história do indivíduo <sup>79</sup>; segundo, com relação a seu papel na história do cenário ou dos cenários aos quais pertence. Em adição: a história narrada manifesta-se fundamental e essencialmente para a caracterização dos atos humanos (MACINTYRE, 2001, p. 350 – 51). A seqüência dos eventos humanos é entendida como a seqüência complexa de atos individuais. O conceito de ato inteligível advém dessa modalidade superior, na qual os atos individuais são colocados em seqüência. Por exemplo, em um livro de receitas culinárias os atos são individualizados, do seguinte modo: “Pegar seis ovos. Quebrá-los numa tigela. Acrescentar farinha, sal, açúcar etc”. Cada etapa da realização da receita culinária, enquanto ato individual (Pegar seis ovos, depois...quebrá-los na tigela...depois, e assim por diante), somente é inteligível como ato se considerado em seqüência. Consequente, o ato ininteligível define-se por oposição ao ato inteligível.

O prerequisite de que a inteligibilidade do ato depende da inserção dele em uma seqüência faz-nos ter em conta que ao identificar e compreender aquilo que está sendo praticado por alguém, “sempre acrescentamos um episódio de um conjunto de histórias narrativas ao contexto, histórias tanto dos indivíduos envolvidos quanto dos cenários nos quais praticam e sofrem a ação” (MACINTYRE, 2001, p. 355). Em acréscimo, MacIntyre diz:

Agora está se tornando claro que tornamos inteligíveis os atos de outras pessoas dessa forma porque o ato em si tem um caráter fundamentalmente histórico. É porque todos vivemos narrativas na nossa vida e porque entendemos nossa própria vida em termos de narrativas que vivenciamos

---

<sup>79</sup> Para MacIntyre, a disposição das intenções do agente de modo temporal e causal é agrupada de acordo com o papel que desempenha na história do indivíduo. Se pensarmos na atividade configurante, proposta por Ricoeur a partir do conceito de *muthos*, o agenciamento das ações é feito a partir de atos isolados, mas que não são ahistoricos e sem sentido, não importando a relação de sucessão temporal, mas que os eventos sejam transformados em uma totalidade significante – “tomados em conjunto” (*prendre-ensemble*) – então, a nosso ver, nesse ponto, MacIntyre está em franca oposição à Ricoeur. Ver: MACINTYRE, 2001, p. 350 e RICOEUR, 1982, p. 8; 1983, p. 85.

que a forma narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas. **As histórias são vividas antes de serem contadas** – a não ser em caso de ficção (MACINTYRE, 2001, p. 356. Grifo nosso).

As afirmações de MacIntyre que “as histórias são vividas antes de serem contadas”, e que a vida é reunida em uma narrativa com começo, meio e fim, não coincidem com o pensamento de Ricoeur, o que o leva a discuti-las. Adiante retomaremos esse discussão.

Após mostrarmos que os atos inteligíveis são considerados enquanto tais por serem atos individuais que se inserem em uma seqüência e relacionados ao contexto, nos ocuparemos da noção de identidade proposta por MacIntyre. Conforme o que diz MacIntyre (2001, p. 364), o “eu” (*self*) e o personagem coabitam-se. É a unidade do personagem que confere unidade ao “eu”. O personagem tem um histórico, ou seja, um tipo de “memorial” que dá unidade ao personagem e que é concedido pela história. Por sua vez, a história requer essa *espécie* de unidade do personagem. Diferentemente das diversas teorias da identidade pessoal (p. ex.: Locke, Hume, Parfit e, também, Ricoeur), MacIntyre (2001, p. 365) diz que “os personagens da história não são um grupo de pessoas, porém o conceito de pessoa é o de personagem abstraído da história”. Disso se segue que o personagem vive uma história, age dentro de uma história real e possível e é o *tema* dela. Ser o *tema* de uma história, isto é, ser o tema da história que é a *sua*, é ser responsabilizado pelos atos e experiências, e ao fim e ao cabo construir uma vida narrável (MACINTYRE, 2001, 365). Contudo, ser o *tema* de uma história não é vivê-la sozinha, pois as histórias são partilhadas entre as pessoas e a narrativa de uma vida é interligada a outras narrativas. Em suma, a identidade pessoal somente pode ser dita através da pressuposição mútua entre os conceitos de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade, porque a identidade do eu é a unidade do personagem, cuja unidade é requerida pela narrativa. Em acréscimo, o “eu-personagem” de MacIntyre somente pode ser chamado a dar explicações acerca do que fez ou o que lhe aconteceu, ou seja, ser responsabilizado, à medida que tomamos a sua vida na unidade de uma narrativa, pois, se desconsideramos a unidade do personagem na unidade narrativa de sua vida tampouco poderíamos perguntar por sua identidade pessoal. Além disso, a responsabilidade do eu é necessária para que as narrativas e os atos que as constituem sejam inteligíveis.

Para Ricoeur, a unidade narrativa de uma vida está ligada à expansão do campo prático, no qual se inserem as práticas e os planos de vida. Por práticas, Ricoeur entende, conjuntamente com MacIntyre, as atividades humanas como as profissões, as artes, os jogos. As práticas são unidades complexas de ação. Ser, por exemplo, um agricultor inclui semear, colher, laborar etc. Por sua vez, laborar abrange dirigir um implemento agrícola e até mesmo ações de base como mexer o braço (RICOEUR, 1990, p. 181 – 186; GÖRTZ, 1995, p. 118). Os planos de vida são unidades práticas tais como a vida profissional, a vida familiar, a vida de lazer, porém não são unidades fixas, mas móveis: ao longo da vida experimentamos a consecução da vida profissional, da vida familiar, da vida de lazer, mas tais planos de vida são revogáveis, podem ser reformulados.

A unidade narrativa de uma vida é regida por um projeto de vida (*projet de vie*) sujeito às modificações, às reavaliações, mas também é regida pelas práticas tomadas em conjunto, somadas uma às outras, bem como por práticas fragmentárias. Embora os planos de vida sejam móveis e revogáveis, eles são a zona mediana entre a determinação das práticas e a indeterminação dos ideais que nos digirem. O campo prático não é regido por uma hierarquização do mais simples ao mais elaborado, pois, por exemplo, o agricultor não tenciona primeiro uma ação de base, como mexer o braço e dar partida em seu implemento de trabalho, depois semear, depois colher etc. Na verdade, o campo prático define-se pela complexificação ascendente, que parte das ações de base e das práticas, e pela especificação descendente que parte do horizonte móvel dos ideais, dos quais os planos de vida procedem e pelos quais os planos de vida tomam forma. Assim, a atividade de ser agricultor inclui ações subordinadas, tais como, semear, colher, e, por conseqüência, semear, colher, implica dirigir um implemento, bem como ações de base. Porém essas práticas fazem parte dos planos de vida que, por sua vez, integram o campo prático. Contudo, os planos de vida não definem o campo prático, porque são “partes” integrantes dele.

Segundo Ricoeur, MacIntyre considera que a unidade narrativa de uma vida está acima das práticas e dos planos de vida. Todavia, a unidade narrativa de uma vida não designa o grau mais elevado da práxis. A vida reunida em uma narrativa, ou seja, a unidade narrativa de uma vida é posta em relação com a perspectiva da vida boa, a qual é a matriz ética tanto para MacIntyre como para Ricoeur, que define sua perspectiva ética como a “perspectiva da vida boa com e para os outros nas

instituições justas” (RICOEUR, 1990, p. 202; 1992). Na perspectiva da ética ricoeuriana, a vida boa é o primeiro componente e constitui o “objeto” de tal perspectiva (RICOEUR, 1990, p. 203). A vida boa tida em consideração como uma vida realizada (*vie accomplie*) tem de ser o fim último (RICOEUR, 1990, p. 203). Na perspectiva da ética definida como vida boa, a unidade narrativa de uma vida diz respeito às estimações que fazemos das ações como louváveis ou execráveis e a apreciação dos personagens (RICOEUR, 1990, p. 209). É o personagem *quem* faz a ação na narrativa (RICOEUR, 1990, p. 170). Quando se trata de apreciar e estimar o personagem e a ação praticada é que o tema da adscrição e a pergunta pelo agente (*Quem fez isto?*) ecoam forte à procura da resposta *si*. Pois, “a ação é ‘de mim’, depende de mim; está no poder do agente” (RICOEUR, 1988c, p. 60). Em acréscimo, a unidade narrativa de uma vida confere singularidade à personagem, isto é, a temporalidade temporal singular é oriunda da operação, próprio à personagem, de pôr em intriga os acasos, as intenções, as causas. Finalmente, na unidade narrativa de uma vida, o sujeito da ética é o “mesmo” a quem a narrativa destina uma identidade (RICOEUR, 1990, 175 – 210; TENGELYI, 2003).

### **3. 4 Identidade pessoal como identidade narrativa**

Ricoeur reconhece a proximidade de sua teoria da identidade pessoal como identidade narrativa daquela que propõe MacIntyre. Tanto para um como para o outro, nascemos em um mundo já dotado de sentido, onde a narrativa de nossas vidas se insere na vida das outras pessoas e vice-versa. Herdamos narrativas de família, narrativas de nossa cidade, de nosso país, narrativas de ficção onde figuram homens de virtude, mas falíveis, heróis formadores de cidade, heróis de virtude guerreira etc. Essas narrativas nos apresentam perspectivas sobre o mundo e a vida, sobre as relações interpessoais e constituem o ponto de partida moral, de avaliação ética (Ver: MACINTYRE, 2001, p. 369; GENTIL, 2008, p. 160). Não se pode discordar da centralidade da categoria de personagem em MacIntyre e em Ricoeur, também, que a unidade da história de uma vida ganha um matiz narrativo com o conceito de unidade narrativa de uma vida proposto por MacIntyre e seguido

por Ricoeur. Contudo, Ricoeur exhibe diferenças substanciais em relação a MacIntyre. Ao mostrar essas diferenças é que definiremos o conceito de identidade pessoal como identidade narrativa em Ricoeur.

Para MacIntyre, a identidade pessoal resulta da unidade do personagem, a qual é a unidade de uma narrativa, unindo o nascimento à morte por intermédio de uma narrativa com começo, meio e fim. O conceito de identidade pessoal deriva do personagem (MACINTYRE, 2001, p. 345 e 365). A pessoa ou o “eu” é o personagem que vive uma história. Assim, “as histórias são vividas antes de serem contadas” (MACINTYRE, 2001, p. 356), isto é, a vida é uma história que se “desenrola” desde o nascimento à morte, então, a vida é uma existência vivida no interior de uma história, mais do que isso, as experiências vividas coincidem com a história narrada. Por seu turno, Ricoeur dá a conhecer o seu conceito de identidade pessoal a partir do problema levantado pela fenomenologia <sup>80</sup>, que consiste na confusão entre a identidade do *si* (*ipseidade*) e a identidade das coisas substanciais (*mesmidade*), expresso por ele na seguinte tese em seu artigo *L’identité narrative* <sup>81</sup>, retomado por nós no capítulo anterior:

as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade. Veremos que, de fato, a confusão não é sem razão, à medida que as duas problemáticas recobrem-se em certo ponto <sup>82</sup> RICOEUR, 1988, p. 296).

A identidade do *si* (*soi*), a ipseidade, entrecruza-se com aquela do mesmo (*mesmidade*), precisamente, na permanência no tempo, a saber: a perseverança do caráter e a manutenção de *si* pela palavra empenhada. O caráter enquanto constância de disposições que permitem reidentificar o *si* como o mesmo no decorrer do tempo e a manutenção das promessas feitas como forma de manutenção de *si*. A manutenção de *si* é a denegação da mudança, pois a promessa foi feita em um presente que não mais existe, então manter as promessas feitas é “salvaguardar a instituição da linguagem” e “corresponder à confiança que o outro põe na minha fidelidade” (RICOEUR, 1990, p. 150). A questão que se coloca é: como unir a permanência do *si* reidentificável como o mesmo e o *si* agente?

---

<sup>80</sup> TENGELYI, 2003, p. 2.

<sup>81</sup> A mesma tese consta no quinto estudo de *Soi-même comme un autre*, onde é reafirmada e expandida, fazemos referência ao artigo em razão de ser antecedente a essa obra.

<sup>82</sup> “Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité. Nous allons voir, et est vrai, que la confusion n’est pas sans raison, dans la mesure où les deux problématiques se recouvrent en un certain point” (RICOEUR, 1988, p. 296).

Segundo Ricoeur (1988, p. 299; 1990), a solução ao problema da identidade pessoal é dada pela identidade narrativa, uma identidade dinâmica que configura narrativamente a identidade do mesmo e diversidade da ipseidade, conforme lemos a seguir:

a narrativa constrói o caráter durável de um personagem, que se pode chamar identidade narrativa, construindo o tipo de identidade dinâmica própria à intriga que faz a identidade do personagem. É, pois, em primeiro lugar, na intriga que é necessário procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de poder aplicá-la à personagem. A vantagem deste desvio pela intriga é que ela fornece o modelo de concordância-discordância sobre a qual é possível construir a narrativa do personagem. A identidade narrativa do personagem só poderá ser correlativa da concordância-discordância da própria história <sup>83</sup> (RICOEUR, 1988, p. 301).

O personagem é *quem* faz a ação na narrativa (RICOEUR, 1990, 170), mas, contrariamente ao argumento propugnado por MacIntyre, para Ricoeur, não somos personagens que vivem histórias no decorrer da vida. Segundo Ricoeur (1986a, p. 17) “entre viver e narrar existe sempre uma separação, por pequena que seja. A vida é vivida, a história é narrada. <sup>84</sup>” Todavia, “igualamos a vida à história ou as histórias que contamos a seu propósito” <sup>85</sup> (RICOEUR, 1988, p. 300). Com isso se coloca aquilo que Tengelyi <sup>86</sup> (2003, p. 3) chamou de “a ambigüidade do conceito de história de uma vida”, que ocasiona a cisão entre MacIntyre e Ricoeur. Ao passo que MacIntyre defende que se unifica na narrativa a vida vivida como uma história posta em ato, Ricoeur (1990, p. 191) sustenta que a unidade narrativa de uma vida é um misto instável entre fabulação e experiência viva, ou melhor, a vida precede a composição de uma narrativa, mas, essa vida considerada na unidade de uma narrativa é igualada as histórias que são contadas a respeito dela. Embora se mantenha partidário do conceito de unidade narrativa de uma vida de MacIntyre,

---

<sup>83</sup> “Selon ma thèse, le récit construit le caractère durable d’un personnage, qu’on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte de identité dynamique propre à l’intrigue qui fait l’identité du personnage. C’est donc d’abord dans l’intrigue qu’il faut chercher la médiation entre permanence et changement, avant de pouvoir la reporter sur le personnage. L’avantage de ce détour par l’intrigue est que celle-ci fournit le modèle de concordance discordante sur lequel il est possible de construire l’identité narrative du personnage. L’identité narrative du personnage ne saurait être que corrélative de la concordance discordante de l’histoire elle-même” (RICOEUR, 1988, p. 301).

<sup>84</sup> “Entre vivre et raconter, un écart, si infime soit-il, se creuse. La vie est vécue, l’histoire est racontée” (RICOEUR, 1986a, p. 17).

<sup>85</sup> “Nous égalons la vie à l’histoire ou aux histoires que nous racontons à son propos” (RICOEUR, 1988, p. 300).

<sup>86</sup> “Cependant, l’ambigüité du concept d’histoire d’une vie se révèle être la source d’une difficulté qui partage em deux camps les partisans de cette théorie. La question se pose de savoir si c’est la seule histoire *racontée* d’une vie, le seul *récit*, qui sert de fondement pour l’identité de soi-même, ou bien si l’unité de cette histoire racontée ne fait que refléter et exprimer l’unité *vécue* de l’histoire de cette vie” (TENGEYI, 2003, p. 3).

Ricoeur faz-lhe ressalvas a respeito da idéia de começo, meio e fim narrativo, também acerca da co-autoria da narrativa de uma vida.

Por ora, não podemos olvidar de destacar de que maneira a identidade narrativa faz a *mediação* entre o pólo da *mesmidade* e o pólo da *ipseidade*, assunto já apresentado, por Ricoeur, em *L'identité narrative* como central na discussão da identidade pessoal<sup>87</sup>. A identidade pessoal não se resolve com a decisão entre este ou aquele modo de permanência no tempo – mesmidade ou ipseidade – responde melhor a questão. Em verdade, diz Ricoeur (1990, p. 150), a oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção de *si* na promessa engendra um *intervalo de sentido*, o qual tem de ser ocupado pela identidade narrativa. Contudo, a identidade narrativa<sup>88</sup> não corresponde a um terceiro elemento aglutinador dos dois pólos da identidade. A polaridade instaura um *intervalo* temporal<sup>89</sup>, gerando a dialética entre permanência (*idem*) e mudança (*ipse*). Para Ricoeur (1990, p. 167) é nessa dialética da *mesmidade* e da *ipseidade* que a “natureza verdadeira da identidade narrativa” revela-se. A identidade narrativa é, convencionalmente, definida pelo autor como a identidade do personagem. A solução proposta à dialética entre *mesmidade* e *ipseidade* é inscrever nela a dialética da concordância-discordante do personagem.

Ricoeur retoma na dialética da personagem a noção de intriga, da qual falamos acima e foi em razão de sua relevância em tal dialética que a recuperamos no início do presente capítulo. A intriga é transposta do plano da ação para as personagens da narração, ou seja: a personagem, ela própria, é intriga (RICOEUR, 1990, p. 170). A identidade da personagem é, como dissemos, a identidade compreendida por meio da narrativa, e se constrói em relação com a identidade no plano da intriga, cuja identidade é caracterizada pela concordância (agenciamento dos fatos) e discordância (acontecimentos ocasionais, acidentes). O modelo narrativo possui a peculiaridade de ser um modelo calcado no acontecimento. Por sua vez, o acontecimento narrativo define-se enquanto membro da operação de

---

<sup>87</sup> RICOEUR, 1988, p. 298.

<sup>88</sup> Agradeço o comentário do professor Hélio Salles Gentil feito acerca do projeto que originou essa dissertação. Na oportunidade, Gentil chamou a atenção que Ricoeur não estaria preocupado em sustentar dois modelos de permanência no tempo, a saber, mesmidade e ipseidade, e buscar um terceiro que desse conta de agrupar os anteriores, como estávamos tendidos a compreender os modos de permanência no tempo. Gentil escreve (2007, p. 1): “Penso que se trata, antes, de elaborar um outro modo de a permanência no tempo, um modo próprio do sujeito, um modo que corresponda a esse ‘objeto’ tão singular e complexo, o sujeito humano. Este me parece ser o desafio maior que tenta dar conta a noção de identidade narrativa, em que materialidade, reflexividade e linguagem, para não falar da temporalidade, estão imbricadas”.

<sup>89</sup> Essa idéia é indicada nas páginas 138 e 150 de *Soi-même comme un autre*.

configuração, sendo princípio de discordância quando surge, em contrapartida fonte de concordância que faz avançar a história.

Ricoeur (1990, p. 170) entende que a concepção narrativa da identidade pessoal se dá por meio da personagem, a qual é uma categoria narrativa, além de ser “aquele *quem* faz a ação na narrativa”. O contributo da categoria narrativa da personagem para a identidade pessoal é dado pela compreensão da identidade da personagem de acordo com a própria operação de intriga, o que a torna a própria intriga. A correlação da personagem da narrativa e da ação gera uma dialética interna a este personagem fruto da dialética desenvolvida pela intriga da ação entre a concordância e a discordância. A dialética interna à personagem retira da concordância o aspecto singular da unidade da vida da personagem, compreendida como *totalidade temporal singular*, que a distingue dos outros. Mas a discordância tende a pôr em risco essa *totalidade temporal* em decorrência da ruptura dos acontecimentos imprevistos, tais como: encontros, acidentes, etc (RICOEUR, 1990, p. 175). No entanto, os acontecimentos inesperados são incorporados à unidade da vida, o que lhe confere um destino. A pessoa é compreendida como a personagem da narrativa, portanto a pessoa não é distinta de “suas” experiências. Isso quer dizer que os acontecimentos, os quais a pessoa experiencia, são configurados pela narrativa resultando em uma história relatada que teve origem na identidade dinâmica da personagem, por vezes ameaçada, mas nem por isso solapada. A narrativa, assim, constrói a identidade da personagem, a qual é chamada identidade narrativa, que, por sua vez, constrói a identidade da história relatada. Por fim, Ricoeur (1990, p. 175) escreve: “É a identidade da história que faz a identidade do personagem”<sup>90</sup>.

A identidade pessoal mediada pela narrativa está submetida às variações imaginativas. As variações imaginativas são experiências de pensamento a partir das quais é possível a criação de um mundo do texto onde os personagens agem, sofrem, narram, projetam-se etc. Em *Soi-même comme un autre* lemos ao menos três variações de pensamento sobre a identidade: por um lado, há aquelas variações que presam em grande medida pelos traços de *mesmidade*, como exhibe a personagem Policarpo Quaresma em Triste fim de Policarpo Quaresma, de Lima

---

<sup>90</sup> “Le récit construit l’identité du personnage, qu’on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l’histoire racontée. C’est l’identité de l’histoire qui fait l’identité du personnage” (RICOEUR, 1990, p. 175).

Barreto, que mantinha um comportamento tal que as demais personagens ajustavam o relógio por intermédio dele; por outro lado, há aquelas variações em que a personagem apresenta transformações pelas quais podemos reconhecer “sua” *ipseidade*, mas sem romper com os traços de *mesmidade*; por último, há aquelas variações em que a própria identidade corre o risco de perder sua configuração. Embora apresentem peculiaridades, essas variações imaginativas têm em comum aquilo que Ricoeur qualifica de “invariante”, isto é: conservar a “condição corporal vivida como mediação existencial entre o si e o mundo” (RICOEUR, 1990, p. 178). O mundo é, assim como os personagens na narração, onde estamos corporalmente presentes, agindo e sofrendo etc. Conforme diz Ricoeur: a terra é mais que o nome de um planeta entre os demais do sistema solar. Ela é nosso ancoradouro. Assim, as intrigas são imitações restringidas à nossa condição corporal e terrestre – as personagens, sejam do teatro, sejam do romance, são humanas como nós (RICOEUR, 1990, p. 178). Com essas prerrogativas das variações imaginativas da literatura de ficção empregadas à identidade pessoal é que as imaginações da ficção científica, levantadas por Parfit a partir da experiência de Wiggins, são censuradas por Ricoeur. Para ele, Parfit considera o cérebro como o substituto da pessoa. As experiências da ciência-ficção que envolvem a biseção, a transplantação, a reduplicação cerebral representam o ser humano manipulável, mas violam o estatuto do corpo próprio: por mais que não podemos sentir nosso cérebro, ele é parte integrante de nosso corpo. Se não bastasse, as manipulações cerebrais consistem em ser variações acerca da *mesmidade*: os experimentos envolvendo as manipulações cerebrais não são experiências vividas por aquele que participa do experimento, abrindo espaço para descrições impessoais acerca da identidade.

Ricoeur (1983) admite que a identidade narrativa não seja uma identidade estável e sem falhas. Da mesma maneira, como os casos das operações de biseção, reduplicação e transplante cerebrais, evocados por Parfit, que tinham por meta atacar a crença acerca da identidade pessoal, levam a admissão que a identidade *não é o que importa*, Ricoeur reconhece que a ficção literária apresenta seus casos desconcertantes, nos quais a identidade narrativa, embora não chegue à indeterminação da questão da identidade como nos exemplos da ciência-ficção, enfrenta os seus casos embaraçosos a ponto de dizermos que a posse da identidade não seja o que importa. Contudo, assegurar que a identidade narrativa

não é o que importa, não é declarar a questão indeterminada. As variações imaginativas da ficção literária sobre os casos de dissolução da identidade exibem seu principal exemplo em *O homem sem qualidades* de Musil. Ainda que a personagem de Musil diga, “eu não sou nada”, por mais que se trate de um *si* sem o suporte da *mesmidade*, isso ainda lhe diz respeito. Em outras palavras, apesar de que a identidade possa ser exposta a sua própria “nudez” (*nudité*), a pergunta *quem sou eu?* permanece à procura de resposta.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> “Comment (...) maintenir au plan éthique un soi qui, au plan narratif, paraît s’effacer? Comment dire à la fois: ‘Qui suis-je?’, et: ‘Me voici!’?” (RICOEUR, 1990, p. 197).

## CONCLUSÃO

Ingressamos na investigação, acerca da identidade pessoal em Paul Ricoeur, tomando por base os seguintes textos dele, principalmente, os artigos *L'identité narrative*, *Ipséité / Altérité / Socialité*, *Entre temps et récit: concorde / discorde* e *Indivíduo e identidade pessoal*, e a obra *Soi-même comme un autre*, que nos permitiram trilhar o percurso que ora apresentamos. Em *Indivíduo e identidade pessoal*, Ricoeur introduz a questão da identidade pessoal a partir da definição de indivíduo de Dumond, o qual conceitua o indivíduo predicando-lhe certa especificidade inerente ao "ser humano", isto é, "pertencer a espécie humana". Dessa maneira, Dumond comete o equívoco de limitar um conceito geral como o de indivíduo no interior de um predicado estritamente humano. Por seu turno, Ricoeur argumenta que é mister considerar o conceito de indivíduo como "amostra única e indivisível de qualquer espécie" e, então, ulteriormente distinguir o indivíduo humano do indivíduo em geral. A definição de indivíduo humano é projetada sobre sua capacidade de ser *falante*. Com isso há um ganho duplo para a conceituação do indivíduo humano: em primeiro lugar, utilizamos a primeira pessoa do singular, "eu", para fazermos proferimentos, sejam tais proferimentos constatativos ou performativos, o que há de comum é o fato de eles designarem aquele que diz. Em segundo lugar, toda a locução sempre se dirige ao alocutor, assim para que haja um "eu" é preciso que haja um "tu". Concomitantemente a essa estratégia de empregar o vocabulário técnico da pragmática em benefício de sua teoria, Ricoeur aproxima-se da filosofia de Strawson acerca da referência identificante, a qual foi longamente abordada em *Soi-même comme un autre*. Para Strawson, a identificação de particulares dá-se a partir da identificação de particulares de base. Os corpos físicos e as pessoas são esses particulares de base. Enquanto particulares, as pessoas são definidas como possuindo ou sendo corpos, entretanto o que as diferencia dos corpos físicos é, além dos predicados físicos, a adscrição de predicados pessoais – ou seja, ter pensamentos, representações, volições. Contudo, segundo Ricoeur, nesse processo de identificação por particulares de base é onde encontramos por primeira vez a idéia de pessoa, contudo, em um sentido pobre da palavra, pois, identifica-se "alguma coisa", que é um "ele". É no âmbito da referência identificante que pela primeira vez Ricoeur refere-se aos operadores de individualização ou

indicadores – nomes próprios, dêiticos e descrições definidas –, os quais, nesse momento, restringem-se ao campo da identificação.

A preocupação inicial de Ricoeur em distinguir o indivíduo em geral como amostra de qualquer espécie e o indivíduo humano foi pautada pela capacidade desse em fazer proferimentos, por exemplo, “eu digo que..”, “eu creio que...”, “eu vejo que...”. No entanto, a questão que persistia era: como fazer que os proferimentos não apenas sejam acontecimentos no mundo, mas reflitam o locutor? Ricoeur encontra nos operadores de individualização, sobretudo, nos dêiticos (especialmente: “eu-tu”, “isto”, “aqui”, “agora”) a maneira de vincular o “eu” do proferimento aos dêiticos dos operadores de individualização. O procedimento consistiu em colocar o “eu” na posição de dêitico principal e os demais como se referindo ao “eu”. Todavia, Ricoeur viu-se obrigado a enfrentar o paradoxo do “eu”. “Eu” pode designar a “cada vez” um locutor diferente à medida que é empregado, ou seja, é um termo *viajante* (*shifter*), porém, a “cada vez” que é empregado, designa *hic et nunc* apenas um locutor. O paradoxo do “eu” põe em destaque o seguinte: como ancorar o “eu” no mundo? De que maneira o proferimento “eu vejo”, embora não se quer dizer “Fulano de Tal que vê”, sem com isso designar pessoas diferentes, pode referir-se “é eu, Fulano de Tal, que vejo”? Tal conjunção consiste em confluir o “ele/ela” da referência identificante, do qual falamos e ao qual adscrive-se predicados físicos e pessoais, ao “eu-tu” da enunciação.

Por mais que o problema dos modos de emprego do termo identidade, entendido como idem (*mesmidade*), e a identidade como ipse (*ipseidade*), seja objetivo de estudo apenas no segundo capítulo, é possível perceber que a exploração que Ricoeur realiza entre a referência identificante e a esfera do falante e da enunciação, já exhibe a dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade*. Por um lado, a *mesmidade* mostra-se na necessidade de identificação do particular de base como sendo a *mesma coisa* da qual falamos e a *mesma coisa* na multiplicidade de suas ocorrências, no interior do esquema espaço-temporal, tendo por fim reidentificá-lo. Outro caso de mesmidade encontra-se na adscrição dupla de predicados à pessoa como a *mesma coisa* que pesa 70 quilos e tem esse ou aquele pensamento (STRAWSON, 1989; RICOEUR, 1990). Por outro lado, a *ipseidade* mostrou-se, por primeira vez, no poder de autodesignação do falante. Além disso, a diversidade do *si*, frente à permanência do mesmo, faz-se presente em cada “novo” proferimento

designa-se ele próprio e ao assumir toda a palavra (*mot*<sup>92</sup>), assume toda a linguagem. O corpo é o “reidentificável”, como o *um* corpo entre os corpos, por outro lado, é a perspectiva do “meu” estar no mundo e o que diferencia o sujeito falante dos objetos dos quais ele fala. Os dêiticos “localizados” exercem o papel de localização do “meu” corpo como ponto de referência. Assim, o “aqui *localizado*” e o “agora *datado*” referem-se “onde” e “quando” encontra-se o falante, por seu turno, o “isto *localizado*” indica a localização dos objetos em relação ao falante.

No segundo capítulo, tratamos de elucidar os dois modos de empregar o termo identidade. A identidade-idem mostrou-se ser a modalidade na qual se manifesta a permanência de uma estrutura invariável, na continuidade ininterrupta do desenvolvimento de um indivíduo humano do nascimento à velhice, em que mudanças gradativas são percebidas, todavia tais mudanças não afetam a estrutura. Em verdade, como dissemos acima, Ricoeur não aprofunda a tese de que a *mesmidade* é uma relação de relações, mas podemos concluir, por ora, que, embora a *mesmidade* tenha sido exposta sob quatro modalidades que lhe são internas e que se complementam (identidade numérica, identidade por semelhança, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo). A complementaridade dessas modalidades resume-se naquilo que chamamos caráter. O caráter é “o que” do “quem”. Ao invés de Ricoeur negar os traços de permanência da *mesmidade* do caráter, eles tornam-se componente de uma dialética fundamental para a identidade pessoal, a ponto de não se poder pensar o “quem” sem “o que”. Ao fim do primeiro capítulo, a noção de *nomeação* fez convergir o *falante*, capaz de dizer, com a pessoa como objeto da referência identificante. Por isso, o “eu” que se designa a si mesmo e Fulano de Tal, portador de um nome próprio, são a mesma pessoa. O ato de nascimento *inscreve* a pessoa conferindo-lhe um nome próprio, um local de nascimento, assim como uma data de nascimento. Com isso, o *si mesmo* – agente – capaz de falar, de fazer, de narrar, de ser imputado, a *quem* adscrevemos as ações não é “alguém”, um impessoal, senão uma pessoa *nomeada* socialmente, temporalmente e localizada. Portanto, adscrever uma ação é identificar o sujeito da ação: *Quem* fez isto? Eu...Fulano de Tal... A identificação do agente da ação é feita a partir das marcas distintivas do caráter, com quais identificamos a pessoa autora da ação como sujeito

---

<sup>92</sup> No texto original consta a expressão “mot”, que em português traduz, literalmente, por “palavra”. Contudo, acreditamos que o termo “mot” esteja referido ao que nos estudos lingüísticos diz respeito à distinção entre “mot” e “parole”, isto é, “língua” e “fala”. Com isso, ao proferir assume potencialmente todo o caráter formal, estrutural da língua.

*indivisível*, como sujeito *idêntico* e como sujeito *reidentificável* (RICOEUR, 1988c, p. 60). Assim, “o que” é interno ao “quem”, ou seja, a identificação do agente dá-se a partir dos seus traços de permanência.

O leitor pode notar que no primeiro capítulo, a reconstrução dos argumentos de Ricoeur levou-nos da identificação de particulares de base, passando pela distinção entre indivíduo como amostra de qualquer espécie do indivíduo humano enquanto *falante*, chegando ao ponto em que a conjunção entre o sujeito da enunciação “eu” e a objeto da referência identificante referem-se à mesma pessoa. Aí, o “eu” não apenas diz alguma coisa sobre alguma coisa, mas também realiza ações ao dizer. Em suma, o *si* é *capaz* de dizer. No segundo capítulo, o *si* é o agente a quem adscrevemos ações como sendo praticadas por ele, ou melhor, o *si* exprime-se em suas *capacidades*. O objetivo principal foi abordar o que caracteriza a identidade como *mesmidade* e a identidade como *ipseidade* sob a pergunta *quem?*. Vimos que tais modalidades, por um lado, recobrem-se no caráter, por outro lado, afastam-se na manutenção de si pela palavra dada. No terceiro capítulo, o *si* é a personagem que faz a ação na narração. Ela própria é posta em intriga. É a “passagem” do “eu digo que...” ao “dizer a mim mesmo”, anunciada no primeiro capítulo.

O mote do terceiro capítulo é resumido na seguinte pergunta: Qual é a vinculação que pode haver entre tempo, narrativa e identidade pessoal? Primeiramente, no escopo das investigações de Ricoeur acerca do tempo e da narrativa, a narrativa é encarada como tendo a função de articular o tempo, de maneira que este pudesse tomar a forma da experiência humana (RICOEUR, 1995b, p. 13). É o conceito de “imitação da ação”, *mimese praxeôs*, definido no interior do conceito de tessitura da intriga (*muthos*), como “imitação da ação” e “agenciamento dos fatos”, que gera a ordenação dos fatos pela tessitura da intriga. A ampliação feita por Ricoeur (1983) do conceito de *mimese*, partindo de sua própria definição conforme seu caráter de pertencimento ao campo do “real”, a cargo da ética, e ao campo do imaginário, a cargo da poética, sugere a sua função de *mediação* entre a esfera da ação humana e a ordenação desta pelo *muthos* que tem de ser aproveitada. É na esfera pública (*mimese I*) que as ações humanas são vistas como aprováveis ou reprováveis, nesse sentido mostra-se já como o campo de avaliação ética, mas é a ordenação dos fatos (*mimese II*) que possibilita a interpretação (*mimese III*) dos homens agindo e sofrendo como louváveis ou não.

Se, a fim de que não caíssem num puro sentido as experiências do tempo tiveram de ser configuradas pela narrativa, então a conexão entre tempo e identidade é operada, também pela narrativa. Os pólos constitutivos da identidade pessoal, *mesmidade* e *ipseidade*, o primeiro ligado aos traços de permanência no tempo, assim como aos critérios de reidentificação, e o segundo como capaz de iniciar uma ação (DAUENHAUER, 2005), constituem uma dialética que é configurada no interior de uma história narrada, constituindo a identidade narrada de um indivíduo humano, que dá o sentido de uma história de vida. É a história dessa vida que mostra “quem sou eu”. Todavia, Tengelyi (2003) destaca um ponto importante: contrariamente ao que disse MacIntyre, Ricoeur escreve que não se é co-autor da história de sua vida, mas co-autor quanto ao sentido. Desse modo, as narrativas contadas acerca da vida é que dão sentido aos acontecimentos dos quais se tem a experiência. A identidade de si mesmo não é imposta por uma história posta em ato, mas é narrando as histórias da própria vida que se tenta “descobrir” a identidade de si mesmo <sup>93</sup> (RICOEUR, 2006, p. 21). A identidade do si é o resultado de uma vida examinada (RICOEUR, 1985, p. 443). Ricoeur (1985, p. 444) fortalece essa posição com o exemplo extraído da teoria psicanalítica. Os processos psicanalíticos de cura consistem em substituir fragmentos de histórias ininteligíveis e insuportáveis por uma história coerente e suportável, na qual o analisando possa reconhecer-se. Nesse sentido, a identidade narrativa não é uma resposta definitiva à identidade pessoal. Não cessamos de tramar intrigas acerca de nossa vida.

Por fim, queremos propor uma pergunta acerca da oposição entre a perseverança do caráter e a manutenção de si, a qual é para nós um tema em aberto e que merece ser discutido. A nosso ver, a tese de Ricoeur acerca da ipseidade pura, pela qual entende o modo de permanência no tempo desvinculado da *mesmidade*, a saber, a manutenção de si pela palavra empenhada, deve ser revista. O si empenha sua palavra pelo ato de prometer, modo pelo qual se compromete em fazer a outrem aquilo que sua promessa responsabiliza-o em fazer. Nesse sentido, a *ipseidade* estabelece uma relação com sua alteridade. A nossa

<sup>93</sup> Diz Ricoeur (2006, p. 21): “Aplicámonos a nosotros mismos este análisis de la concordancia discordante del relato y la discordancia concordante del tiempo. Es evidente que nuestra vida, abarcada en una única mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, derivada de la inteligencia narrativa, por la cual intentamos encontrar, y no simplemente imponer desde fuera, *la identidad narrativa que nos constituye*. Hago hincapié en esta expresión de *identidad narrativa* porque lo que llamamos subjetividad no es ni una serie incoherente de acontecimientos ni una sustancia inmutable inaccesible al devenir. Ésta es, precisamente, el tipo de identidad que solamente la composición puede crear gracias a su dinamismo.”

hipótese é que a manutenção da promessa depende dos hábitos perseverados no caráter, porque o conjunto das identificações adquiridas pela disposição do caráter é a identificação do si com figuras heróicas, normas, costumes, valores, e que estabelecem uma relação de fidelidade do si com outrem, fruto desta identificação com valores, etc. Por exemplo, a identificação com os valores da comunidade em que se vive é o lealismo que decorre deste reconhecer-se com... Esse “lealismo”, o qual pode ser chamado “comprometimento com...”, é incorporado ao caráter, tornando-se fidelidade, isto é, manutenção de si. A fidelidade e a lealdade são expressões que semanticamente estão muito próximas e significam “aquele que não falta às suas promessas”. Porém Ricoeur diz que, por um lado, no caráter *mesmidade* e *ipseidade* recobrem-se a ponto de serem indiscerníveis uma da outra, por outro lado, na manutenção de si pela palavra empenhada *mesmidade* e *ipseidade* dissociam-se, ou seja, a ipseidade sem o recurso da mesmidade. Porém como vimos acima, é no caráter, expressão da mesmidade, que a identificação com valores torna-se uma manutenção de si. Portanto, é possível que a manutenção de si seja dita uma *ipseidade* pura? Ser fiel, leal, aos valores com os quais se identifica, reconhece-se, é comprometer-se, empenhar com a alteridade, por isso, não vemos razões suficientes para Ricoeur desvincular caráter e manutenção de si, assim opondo *ipseidade* e *mesmidade*. A suposta supressão da *ipseidade* pela perseveração do caráter que Ricoeur, aparentemente, quer evitar ao falar do afastamento da ipseidade da mesmidade não nos parece cabível em virtude da noção de hábito e seu traço de disposição adquirida. Portanto, antes de estar encerrada, a questão torna-se para nós um problema de pesquisa: por que mantemos as promessas que fazemos, apenas em razão da manutenção do ato lingüístico de prometer, ou as mantemos em virtude de nossos hábitos perseverados no caráter? Em contraposição, Ricoeur (2005) nos diz que a manutenção da promessa advém de uma promessa mais fundamental de cumprir com a palavra dada em qualquer circunstância. Contudo, a pergunta subsiste: do que provém essa promessa mais fundamental?

## BIBLIOGRAFIA

### Obras e artigos de Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Temps et récit – Tome I: L'intrigue et le récit historique**. Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit – Tome III: Le temps raconté**. Paris: Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986a.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Lectures II: La Contrée des philosophes**. Paris: Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_. L'identité narrative. **Esprit**, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988.

\_\_\_\_\_. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P. et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988b.

\_\_\_\_\_. De la métaphysique à la morale. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 98<sup>e</sup> année, n. 4, Octobre – Décembre, 1993.

\_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Piaget, 1995a.

\_\_\_\_\_. Ipséité / Altérité / Socialité. **Archivio di Filosofia**. Roma, n. 1 – 3, 17 – 33, 35 – 40, p. 381 – 403, 1986b.

\_\_\_\_\_. L'attestation: entre phenomenologie et ontologie. **Paul Ricoeur – Les metamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle**. 1<sup>er</sup> – 11 août 1988. Paris: Cerf, 1991a, p. 381 – 403.

\_\_\_\_. **Caminos del reconocimiento**. Madrid: Trotta, 2005.

\_\_\_\_. **El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

\_\_\_\_. Entre temps et récit: concorde / discorde. **Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l'Université de Grenoble 2»**. Paris: Vrin, 1982, p. 3 – 14.

\_\_\_\_. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 1988c.

\_\_\_\_. **Paul Ricoeur. Autobiografia intelectual**. Lisboa: Piaget, 1995b.

\_\_\_\_. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_. La vida: un relato en busca de narrador. In: **Ágora – Papeles de Filosofía**, v. 25, n. 2, p. 9 – 22, 2006.

### **Bibliografia secundária**

ADRIAANSE, H. J. Mienneté et moment de la dépossession de soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 3 – 19, 1995.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Livro XI, p. 310 – 340.

ALMEIDA, Danilo Di Manno. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CÉSAR, C. M. (Org.). **Paul Ricoeur – Ensaio**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 77 – 93.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

ARÉVALO, Eduardo Silva. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. **Teología y vida**. Pontificia Universidad Católica de Chile, v. 46, n. 1 – 2, p. 167 – 205, 2005.

ARISTÓTELES. **Poétique**. Paris: Gallimard, 1996.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Paiget, 1999. cap. 4, p. 83 – 126.

BRANDOM, Robert. Heidegger's Categories in *Being and Time*. In: Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (Eds.) **A Companion to Heidegger**. Blackwell, 2005.

BOER, Theo de. Identité narrative et identité éthique. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 43 – 58, 1995.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. Tempo e narração: a proposta de uma poética da narração em Ricoeur. **Síntese**. v. 15, n. 39, Belo Horizonte, p. 25 – 36, 1987.

DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CÉSAR, C. M. (Org.) **Paul Ricoeur – Ensaios**. São Paulo, SP: Paulus, 1998, p. 7 – 25.

DAUENHAUER, Bernard. Paul Ricoeur. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. USA. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur>>. Acesso em: 26 de set. de 2008.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: CNME, 1962.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade – uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Um aspecto do tempo nas relações entre narrativa e reconhecimento a partir de Paul Ricoeur. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008.

\_\_\_\_. **Carta Cláudio Reichert do Nascimento**. Comentário ao projeto de Mestrado em Filosofia - UFSM. São Paulo, 06 jul. 2007, 3 p.

GÖRTZ, Heinz-Jürgen. La narration comme acte fundamental. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique a l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 103 – 137, 1995.

GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1988)**. Paris: Cerf, 1991.

GREISCH, Jean. Témoignage et attestation. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique a l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 305 – 326, 1995.

GRONDIN, Jean. Pourquoi Heidegger met-il en question l’ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein? In: P. Brickle (Dir.). **La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños**. Madrid: Trotta, 2003, 191 – 197.

GUITTON, Jean. **Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin**. Paris: Vrin, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.

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

KAPLAN, David M. **Ricoeur’ critical thoery**. New York: Suny, 2003.

KEMP, Peter. Ricoeur entre Heidegger et Levinas. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique a l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 235 – 259, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001.

MAJOR, René. Entretien avec Paul Ricoeur. **Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur**. Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, p. 11 – 35, 1994.

MORA, Juan Ernesto. Variaciones imaginativas: tiempo, identidad e interacción. <http://www.fondsricoeur.fr> Acessado em: 02/06/2008.

NAISHTAT, Francisco. Identidad y reconocimiento en el legado del giro lingüístico. Las miradas de P. Ricoeur y de P.F. Strawson. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008.

\_\_\_\_\_. La noción de persona como particular de base. La ontología de la adscripción de Strawson, un precedente del soi-même de Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n. 35, 2004.  
[http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.154/154.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.154/154.pdf) Acessado em: 10/11/2008.

NÁJERA, Elena. La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. **Quaderns de filosofia i ciència**, n. 36, 2006, p. 73 – 83.

PARFIT, Derek. **Identidad personal**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

PENCO, Carlo. Capítulo 5. In: \_\_\_\_\_. **Introdução à Filosofia da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 67 – 82.

REY, Alain (Dir.). **Le Robert Micro. Dictionnaire de la langue française**: francés. Paris: Le Robert, 2006.

RORTY, Oksenberg Amélie (Eds). **The identities of persons**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Identidade pessoal e narrativa: a perspectiva de Paul Ricoeur. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008.

SÁNCHEZ, Alfredo Martínez. La filosofía de la acción de Paul Ricoeur. **Isegoría**. Espanha: CSIC, v. 22, p. 207 – 227, 2000.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português: latim/português**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

SIMMS, Karl. **Paul Ricoeur**. London: Routledge, 2003.

STRAWSON, Peter F. **Individuos – Ensayo de metafísica descriptiva**. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. **Ipseidade e alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur**. Vol. 1 e 2. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

TAÏEB, Olivier et al. Is Ricoeur's notion of narrative identity useful in understanding recovery in drug addicts? **Qualitative Health Research**. Sage Publications, v. 18, n. 7, p. 990 – 1000, 2008.

TENGELYI, László. L' Histoire d'une vie et l'identité de soi-même. **Les Cahiers de l'ATP**, Maio 2003. Disponível em: <<http://www.phenomenologie.org/revue-ceniphe/dmdocuments/Ceniphe-ATP-o1-b.pdf>> Acessado em: 20/12/2005.

VIDAL, M. Victoria Escandell. Austin y la filosofía del lenguaje corriente e Searle y la teoría de los actos de habla. In. \_\_\_\_\_. **Introducción a la pragmática**. Madrid: Editorial Ariel, 1999. cap. 3 e 4, p. 43 – 60 e 61 – 76.