

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

**O CARÁTER E A PROMESSA EM PAUL RICOEUR:  
UMA PERSPECTIVA NARRATIVA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**João Batista Botton**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2010**

# **O CARÁTER E A PROMESSA EM PAUL RICOEUR: UMA PERSPECTIVA NARRATIVA**

**por**

**João Batista Botton**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia 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  
2010**

**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

**O CARÁTER E A PROMESSA EM PAUL RICOEUR: UMA  
PERSPECTIVA NARRATIVA**

elaborada por  
**João Batista Botton**

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, 20 de agosto de 2010.



## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Irma, pelo apoio incondicional.

Ao meu irmão, Alexandre, pela influência secreta no gosto pela filosofia.

Ao meu pai Daniel.

Ao meu orientador, prof. Noeli, pela franqueza e disponibilidade.

Aos professores e funcionários do departamento de filosofia da UFSM.

Aos amigos e colegas que de uma forma ou de outra contribuíram com este trabalho, tentar nomeá-los seria confiar demais em uma memória débil.

À Monique por acreditar em mim mais do que eu mesmo, e também pelos sorrisos desconcertantes.

*¿Dónde estarán?, pregunta la elegía  
De quienes ya no son, como si hubiera  
Una región en que el Ayer pudiera  
Ser el Hoy, el Aún y el Todavía.*

Jorge Luis Borges

## RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### O CARÁTER E A PROMESSA EM PAUL RICOEUR: UMA PERSPECTIVA

#### NARRATIVA

Autor: João Batista Botton

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 20 de Agosto de 2010.

A presente dissertação tem como objetivo geral reconstruir e discutir a argumentação ricoeuriana que conduz à formulação do conceito de identidade narrativa. Nessa medida, ela investiga o debate promovido por Paul Ricoeur entre sua própria perspectiva sobre a identidade e a de Derek Parfit que pretende fazer do problema uma questão sem sentido ao eliminar a noção de pessoa das discussões sobre a identidade. Desse confronto é extraído o aparato conceitual pelo qual Ricoeur pretende superar a derrocada do sentido do conceito de identidade quando atribuído à pessoa. A distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, delimitando as diferentes formas de permanência da pessoa no tempo, é o que serve para tal. A isso se segue o exame das relações entre narratividade e temporalidade, a partir da hipótese Ricoeuriana de que a narração é uma maneira privilegiada de articulação e compreensão da experiência do homem com o tempo. Isso porque é precisamente a confusão acerca da temporalidade o que faz Parfit pretender exaurir todo o significado da noção de identidade pessoal. Através da distinção de sentidos envolvida no conceito de identidade e do aporte que a narratividade oferece à temporalidade, é possível perscrutar a formulação ricoeuriana do conceito de identidade pessoal em termos de identidade narrativa. O que permite compreender como ela se compõe de modo dialético a partir das duas formas de permanência no tempo que se atribui à pessoa, de acordo com o sentido da identidade-*idem* e da identidade-*ipse*. Dando a conhecer que a formulação narrativa do conceito de identidade pessoal implica em um aprimoramento do conceito de pessoa, oscilante agora entre dois extremos de uma polaridade existencial: entre um extremo no qual se recobrem os sentidos de permanência do *idem* e do *ipse* e outro em que ambos se distinguem completamente. Os pólos desse eixo são as noções de caráter e de promessa.

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

**RÉSUMÉ**  
Dissertation

Programme de d'études supérieures en Philosophie  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brésil

**Titre de la dissertation: Le caractère et la promesse dans Paul Ricoeur : une perspective narrative**

Auteur: João Batista Botton

Orienteur: Noeli Dutra Rossatto

Date et lieu de la Défense: Santa Maria, le 20 août 2010.

Cette travail a pour objectif de reconstruire et de discuter l'argument général ricoeurien conduisant à la formulation de la notion d'identité narrative. En tant que tel, il étudie le débat promu par Paul Ricoeur entre leur propre point de vue sur l'identité et le soutenu pour Derek Parfit qui prétend faire de la question une question vide de sens pour vouloir supprimer la notion de personne de la discussion sur l'identité. De cette confrontation est extraite l'appareil conceptuel vers lequel Ricoeur vise à surmonter l'effondrement du sens d'identité lorsqu'il est attaché à la personne. La distinction entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* délimitant les différentes formes de la permanence de la personne dans le temps est au service pour cela. Là-dessus, suit l'examen de la relation entre le récit et la temporalité, en l'hypothèse ricoeurienne qui fait le récit une manière privilégiée d'articulation et de compréhension de l'expérience de l'homme au fil du temps, puisque c'est précisément la confusion au sujet de la temporalité qui fait Parfit prétendre épuiser tout le sens de la notion d'identité personnelle. Grâce à la distinction du sens impliqué dans le concept de l'identité et la contribution que le récit offre la temporalité, pouvons scruter la formulation ricoeurienne du concept d'identité personnelle en termes d'identité narrative. Ce qui nous permet de comprendre comment il est composé d'une façon dialectique à partir des deux formes de permanence dans le temps qui sont attribués à la personne, selon le sens de l'identité-*idem* et de l'identité-*ipse*. Faisant connaître que la formulation de la notion narrative de l'identité personnelle implique une refonte de la notion de personne, qui oscille alors entre deux extrêmes d'une polarité existentielle : parmi d'un extrême dans laquelle se recouvrent le sens de la permanence de l'*idem* et de l'*ipse* et un autre dans lequel les deux sont tout à fait différentes. Les pôles de cet axe sont les notions de caractère et de promesses.

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

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>A PERSPECTIVA DA PESSOA E A PERSPECTIVA IMPESSOAL SOBRE A IDENTIDADE</b> .....	<b>5</b>
1. Locke e Hume.....	6
2. O esvaziamento da questão da identidade: indistinção entre ipseidade e mesmidade.....	8
3. Impossibilidade da descrição impessoal: a solução narrativa .....	12
4. As implicações respectivas da descrição impessoal e da identidade narrativa. ....	17
<b>AS MEDIAÇÕES DE SI-MESMO (SOI-MÊME) E A CONSTITUIÇÃO NARRATIVA DA TEMPORALIDADE</b> .....	<b>21</b>
<b>1 As mediações constitutivas do si</b> .....	<b>21</b>
1.1 A referência identificante .....	23
1.2 A semântica da ação .....	24
1.3 O ato enunciativo .....	26
1.4 A imputação.....	27
1.5 A narratividade .....	28
<b>2 Temporalidade e narratividade</b> .....	<b>31</b>
2.1 O papel da aporética da temporalidade .....	32
2.2 Os paradoxos da experiência temporal em Agostinho .....	34
2.3 A unidade narrativa .....	36
2.3.1 Primeira pressuposição narrativa.....	37
2.3.2 Segunda pressuposição narrativa.....	38
2.4 A aproximação entre Aristóteles e Agostinho .....	41
2.5 A mediação entre tempo e narrativa.....	43
2.5.1 Os aspectos temporais da narratividade.....	44
2.5.2 Os aspectos narrativos da temporalidade.....	45
2.5.3 Síntese do heterogêneo .....	46
2.6 A solução poética.....	47
2.7 O esquematismo da função narrativa .....	50
2.8. Identidade narrativa: a unidade temporal .....	52
<b>IDENTIDADE NARRATIVA: ENTRE O CARÁTER E A PROMESSA</b> .....	<b>54</b>
1 A identidade- <i>idem</i> e a identidade- <i>ipse</i> .....	55
2 O carácter.....	58
3 A promessa .....	61
4 O problema da ipseidade pura .....	65
5 Identidade narrativa: a unidade do personagem .....	69
6 As variações narrativas sobre a identidade .....	73
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>78</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>85</b>

## INTRODUÇÃO

Porventura, o leitor pouco familiarizado com a obra de Paul Ricoeur poderá compreender o título atribuído a essa dissertação somente no limiar do seu último capítulo. É somente lá que efetivamente serão tratados os temas do caráter e da promessa, evocados para intitular esse trabalho. Entretanto, a perspectiva que eles envolvem não deixa de se fazer presente de uma forma ou de outra ao longo de todo seu desenvolvimento. Ademais, o subtítulo, acrescentado à guisa de complemento explicativo, não deixa de esclarecer o viés sob o qual o tema é tratado aqui. A perspectiva narrativa que Ricoeur aporta ao tema da identidade pessoal envolve uma polaridade existencial que os termos do caráter e da promessa designam de modo emblemático.

Em um pequeno ensaio de 1987 *Sobre um auto-retrato de Rembrandt*, publicado no Brasil em 1996 na coletânea *Leituras III*, Ricoeur se pergunta sobre a identidade entre o autor do retrato, o homem Rembrandt, e o personagem pictórico na imagem que contemplamos. O problema é o da correspondência entre dois indivíduos, ambos ausentes, o personagem pictórico, que extrapola a tela material, e o pintor, hoje morto, que a legenda da tela diz ser o *mesmo* (RICOEUR, 1996, p. 14).

De acordo com Ricoeur ainda nesse ensaio, estabelecer essa correspondência é entrecruzar os elementos biográficos conhecidos do pintor na época do auto-retrato – trata-se de um auto-retrato de 1660 – com os elementos extraídos unicamente da descrição pictórica que Rembrandt faz de si mesmo.

Ricoeur especula que Rembrandt, ao pintar a si mesmo mais uma vez examina-se para saber quem é esse homem cuja imagem pode considerar idêntica a si. Para pintar-se é preciso que Rembrandt interprete sua própria imagem ao espelho e a recrie sobre a tela. É esse ato interpretativo que funda a identidade entre o pintor e o personagem pictórico, para além da semelhança física entre os dois. Se Rembrandt, à época do referido retrato, realmente se assemelhava à imagem disposta na tela, nunca o saberemos. O resultado dessa auto-interpretação pictórica é antes “a narrativa de um pedaço de vida (...) condensada no espaço imóvel de um retrato” (RICOEUR, 1996, p. 14).

O pintor Rembrandt não se identifica com seu retrato porque a tela mostra sua imagem, em um sentido espectral – o espelho usado para obter a imagem visual de si mesmo é deliberadamente escamoteado do retrato – a identidade entre ambos é antes dada pelo ato interpretativo que faz Rembrandt pintar-se especificamente com tais e tais traços de escrita

pictórica, pelos quais a expressão do rosto revela uma interioridade. E o personagem Rembrandt parece realmente olhar-nos da tela como quem indaga a si mesmo. Em contrapartida, nós, ao interrogarmos a tela, tentando encontrar no personagem pictórico o pintor Rembrandt, interrogamos e interpretamos a nós mesmos à semelhança e à diferença de Rembrandt.

Essa reflexão mostra bem o que está em jogo, em suma, no problema da identidade concebido em uma perspectiva narrativa. Trata-se de tomar a identidade do ponto de vista da interpretação de si, uma interpretação que opera em vários níveis diferentes. Nesse sentido, interpretamo-nos nas narrativas que contamos, ou que outros contam a nosso respeito, e também interpretamo-nos nas narrativas de que somos espectadores identificando-nos ou não com os personagens nelas narrados. A narração de si é um “misto instável entre fabulação e experiência viva” (*un mixte instable entre fabulation et expérience vive*) – (RICOEUR, 1990, p.191).

Entre o pólo do caráter e o da promessa um si se reconhece através da convergência entre sua experiência vivida e a imaginação narrativa: o caráter designa o conjunto de traços distintivos da pessoa, sua maneira de reconhecer-se por aquilo que nela não muda, que lhe é assinalável inequivocamente. A promessa, ou a palavra empenhada como por vezes prefere Ricoeur, designa de modo totalmente diferente uma maneira de o sujeito identificar-se na própria mudança, ou apesar dela, pela manutenção de si que o ato de manter a palavra outrora empenhada produz.

Cada uma dessas maneiras distintas de reconhecer-se se coordena a uma forma de permanência no tempo; afinal, é pela permanência de si no tempo que alguém se reconhece. O problema da permanência no tempo é o problema em torno do qual gira a questão da identidade propriamente dita, no sentido daquilo que identifica o mesmo distinguindo-o de outro. Ricoeur divisa duas formas de permanência no tempo pelas quais é possível identificar um sujeito. A identidade-*idem* (*mesmidade*) e a identidade-*ipse* (*ipseidade*), correspondentes respectivamente a uma permanência substancial resistente à alteração temporal e uma permanência como manutenção de si pela recusa da mudança. A perspectiva narrativa une essas duas formas de permanência coordenando-as ao modo de reconhecer-se no caráter e na palavra empenhada.

Sob a idéia de identidade narrativa convergem o ponto de vista do sentido – do sujeito hermeneuticamente considerado – e o ponto de vista da referência reflexiva – do sujeito como núcleo de permanência –, fazendo com que a filosofia de Ricoeur possa ser considerada uma variante hermenêutica das filosofias reflexivas, cujo problema central é a possibilidade de

compreensão de um mesmo como sujeito de suas operações. Nessa medida, ela recusa a posição auto-fundadora do *cogito* sem recusar ao *cogito*, que se torna um princípio de individuação não acessível imediatamente, dependente de um conjunto de desvios, um *si-mesmo* como Ricoeur prefere chamá-lo. A narratividade é o que articula as mediações constitutivas do si em totalidades inteligíveis, conferindo-lhe uma historicidade irreduzível ao compor os modelos temporais que entram em questão no problema da identidade (RICOEUR, 2002, p. 27ss).

O primeiro capítulo dessa dissertação destina-se ao confronto entre Paul Ricoeur e Derek Parfit. Embora esse confronto, em *Soi-même comme un autre*, somente apareça depois de estabelecida a distinção entre a permanência do *idem* e a manutenção do *ipse*, pareceu-nos que esse procedimento poderia servir para estabelecer logo de saída a posição epistemológica ocupada pela noção de identidade narrativa, bem como a respectiva noção de sujeito que ela envolve. Autoriza-nos a isso o caráter fragmentário que Ricoeur confere a sua obra, do qual ele diz que permite ao leitor entrar na obra em qualquer estado de seu desenvolvimento (RICOEUR, 1990, p. 31).

Constituindo um contraponto à argumentação de Ricoeur por construir-se em um nível argumentativo em que a sua teoria não se pode articular, a perspectiva de Parfit sobre a identidade revela a necessidade da reformulação do problema nos termos em que o projeto ricoeuriano o propõe, pois conduz a dificuldades das quais ele não pode livrar-se. Assim, todo o aparato conceitual usado pela tese ricoeuriana surge já nesse primeiro capítulo, porém, sob um modo negativo, por assim dizer, como reivindicado para o tratamento da questão da identidade, que sem esse aparato fica condenada a uma paradoxalidade sem saída.

O segundo capítulo, por sua vez, divide-se em duas partes.

A primeira tem a função de estabelecer de forma mais positiva o significado do estatuto epistemológico vacilante do si, do qual dissemos que recusa à auto-fundação do *cogito* sem recusar ao *cogito*. Percorre-se brevemente o esquema de mediações pela quais o si se deixa apreender de modo oblíquo na linguagem, até chegar-se a um nível de compreensão mais vasto na narratividade. Essa primeira parte goza de certa independência em relação à problemática que se aborda na segunda metade do mesmo capítulo. Trata-se de uma questão distinta e que por si só mereceria um desenvolvimento aparte. No entanto, ela funciona aqui como uma espécie de interlúdio que faz a transição entre o primeiro capítulo e o segundo, por permitir mostrar a função que desempenha o elemento narrativo em relação ao si. A despeito da alocação um tanto canhestra desses desenvolvimentos, sua brevidade, justificada nesse

contexto pela função transitiva que lhes assinalamos, impediu-nos de dedicar-lhes um capítulo em separado.

A segunda porção desse capítulo, significativamente mais volumosa, destina-se a explorar com alguma minúcia as relações entre narratividade e temporalidade, através da investigação dos motivos pelos quais uma poética da narratividade, extraída do modelo trágico aristotélico, confere inteligibilidade às experiências aporéticas da temporalidade, como descritas por Agostinho e desenvolvidas depois por Husserl e Heidegger. Ao final do percurso, chega-se à formulação da identidade narrativa como solução para o paradoxo maior da temporalidade, paradoxo que impede de coordenarem-se, tanto quanto de excluírem-se em definitivo, a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica sobre o tempo.

No terceiro capítulo, enfim, desenvolvem-se mais explicitamente as problemáticas desde o início anunciadas. São distinguidos os usos do conceito de identidade de acordo com o sentido de *idem* e o sentido de *ipse*, nas respectivas formas de permanência no tempo e reconhecimento de si que envolvem. Perscruta-se então o intervalo de sentido aberto pela composição e dissociação dos modos de permanência no tempo, entre o pólo do caráter e o pólo da manutenção de si, buscando-se compreender de que forma se insere a narrativa nessa dialética para produzir a identificação da pessoa pela atribuição de uma história a um personagem.

## A PERSPECTIVA DA PESSOA E A PERSPECTIVA IMPESSOAL SOBRE A IDENTIDADE

Gostaríamos de iniciar a discussão pelo exame do debate promovido por Ricoeur entre sua própria concepção de identidade e a tese de Derek Parfit. O confronto com Parfit só aparece em *O si-mesmo como um outro* na segunda metade do quinto estudo. Nos capítulos anteriores, Ricoeur estabelece a diferença da problemática do si em relação ao *ego* cartesiano. A multiplicidade de acessos análogos ao si, que estabelece essa diferença, nos quatro primeiros capítulos, fica transferida a um segundo momento de nosso estudo. Adotamos essa perspectiva porque compartilhamos a opinião de Adriaanse (1995, p. 6), de acordo com a qual Ricoeur vê no empirismo radical, como o de Parfit, maior perigo para sua própria tese do que o substancialismo. O empirismo atua em um plano que desabilita a tese ricoeuriana. No entanto, o empirismo é também, na mesma proporção do perigo que oferece, o que melhor revela a necessidade de um tratamento distinto da questão, precisamente nos termos em que Ricoeur a propõe.

Nessa mesma medida, as razões da recusa de Ricoeur à tese substancialista não deixam de surgir também no confronto com a tese empirista. Por isso, de acordo com suas próprias palavras, Parfit não é seu inimigo, é seu “mais valoroso adversário” (1990, p. 158).

É para sublinhar esse traço que optamos por fazer do debate de Ricoeur com Parfit o ponto de partida de nossa própria investigação. Além disso, esse procedimento permite estabelecer, de saída, a necessidade da distinção interna ao conceito de identidade entre *ipseidade* e *mesmidade*. Trata-se de dois usos distintos do conceito que normalmente ficam encobertos quando este é aplicado à pessoa. O que a argumentação de Parfit permite mostrar, em primeiro lugar, para além das conclusões a que ela própria aspira, é que se não formos capazes de distinguir entre esses dois usos do conceito de identidade a questão se perde em aporias que a reflexão não consegue dar conta.

Essa escolha metodológica, deliberadamente assumida, é autorizada pelo caráter fragmentário que Ricoeur confere a sua obra (cf. RICOEUR, 1990, p. 30ss). Ela permite ainda, mas desta vez por contraste, esclarecer outros dois pontos sobre a tese de Ricoeur. Em primeiro lugar, permite-nos mostrar os elementos pelos quais a *ipseidade* se distingue da *mesmidade*, precisamente na medida em que a tese de Parfit considera apenas a identidade como *mesmidade*. Em segundo lugar, a investigação da maneira pela qual essa dimensão da identidade pessoal é escamoteada da discussão sobre a identidade, oferece os elementos para

debater os motivos desse encobrimento, a saber, a temporalidade do sujeito, que a consideração da *ipseidade* transfere para um primeiro plano. A consideração destes dois aspectos abre o caminho para a compreensão da medida pela qual a questão da identidade pessoal exige a dimensão da narratividade, pois é tão somente pelos recursos narrativos de temporalização que a identificação se mostra eficaz.

## 1. Locke e Hume

Duas tradições filosóficas distintas e de posições antagônicas em relação ao problema da identidade alinhavam o pano de fundo sob o qual o debate entre Derek Parfit e Paul Ricoeur se realiza. Em uma dessas perspectivas, está todo o racionalismo de cunho cartesiano, ou, pelo menos, as chamadas filosofias do sujeito, que fazem de um *ego* como substância metafísica o seu princípio, assentando sobre ele a identidade da pessoa. A outra perspectiva diz respeito mais de perto ao empirismo inglês e às filosofias que, sob a sua influência, tomam a identidade simplesmente em termos de continuidade física ou psíquica, por considerá-la fruto de uma crença a serviço da conservação de uma pretensa unidade, todavia falsa.

Desde o prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se distancia em igual medida de ambas as posições. Nestes esboços preliminares, a perspectiva cartesiana é cotejada à virulência da argumentação nietzscheana contra a pretensão de fundamentação última reivindicada pelo *cogito*. Na respectiva exaltação (Descartes) e humilhação (Nietzsche) do *cogito*, Ricoeur pôde ver não a sua falsidade enquanto tal, mas a improficuidade de uma verdade tão vã quanto falível.

Se um *ego* metafísico não pode ser mais que verdade estéril, também a solução oferecida pela simples idéia de uma conexão entre estados físicos ou psíquicos, com fortes implicações céticas, não pode dar conta do problema. A tentativa de fazer da observância da conexão entre a diversidade dos estados físicos ou psíquicos a possibilidade de distinção de uma identidade surge inicialmente em J. Locke e D. Hume. É nesta esteira de pensamento que Ricoeur irá alocar a obra de Derek Parfit.

A obra de Locke relaciona-se a de Parfit menos pela recorrência à noção de conexão, que pelo lugar que nela ocupam os experimentos paradoxais de pensamento que servem de expediente à filosofia. Locke, com efeito, inaugura as discussões aplicadas à reflexão sobre os casos menos convencionais em que a questão da identidade se põe. Fazendo da conexão

psíquica o critério de determinação da identidade, ele encontra na memória a efetivação dessa conexão. O caso examinado por Locke é o de um estranho transplante em que o cérebro de um príncipe vai parar no corpo de um sapateiro. A questão que se põe é a de saber se o novo homem surgido experiência é o príncipe que se lembra ser ou o sapateiro que todos vêem. A resposta, de acordo com seu próprio critério, tem que ser a primeira.

Para Ricoeur (1990, p. 150-151), a importância de Locke em relação à questão está no fato de ele ter criado um critério de identidade pelo qual se distingue a identidade do corpo da identidade psíquica. A memória é o critério que permite indicar a identidade psíquica. No entanto, opor-se-lhe-ão um incontável número de objeções: da intermitência da continuação mnêmica à impossibilidade de distinção entre o físico e o psíquico. A discussão posterior vai girar em torno da problemática dos critérios.

A problemática da criteriologia realiza um passo em direção à distinção proposta por Ricoeur, mas essa distinção não se confina à questão dos critérios, ela depende de um modelo diferente de verificação, ligado à noção de atestação<sup>1</sup>. Nesse sentido, Ricoeur se esforça para evitar a suposição apressada de uma afinidade entre o critério psicológico e a ipseidade, ou entre o critério corporal e a mesmidade (cf. 1990, p. 154-155).

Hume, por sua vez, está ligado ao pensamento de Parfit, sobretudo pelo ceticismo de sua conclusão. Ao conceber a conexão em termos de graus, faz avançar a discussão acerca dos critérios de identidade, ao mesmo tempo em que rechaça a ingenuidade das respostas categóricas. Na medida de seu empirismo, Hume exige para cada idéia distinta uma impressão correspondente. No entanto, ao examinar seu próprio interior só encontra uma diversidade de experiências, nenhuma impressão constante e firme que possa corresponder à idéia de um *eu* que unifique o diverso em um conexo coerente. Caberá à imaginação e à crença assegurar a unidade da experiência: a primeira é responsável pela passagem de uma idéia à outra; a segunda assegura a coesão pela substituição tácita da impressão de que carece a idéia de *eu*. Tendo a crença como último fundamento, a unidade do sujeito poderá facilmente ser considerada uma ilusão.

Ricoeur objeta a Hume (1990, p. 154) dizendo que ele procura algo que não pode encontrar. Sua procura de modo é equívoca: busca um si, que se compreende pela ipseidade, mas toma por base uma pergunta que inquire apenas pela mesmidade. Por isso, encontra apenas dados em que só a mesmidade é presente. Mas se o procura, é porque de certa forma o pressupõe. Assim conclui Ricoeur: o si já está pressuposto na medida em que *alguém* o procura. Aqui a

---

<sup>1</sup> Sobre a noção de atestação cf. RICOEUR, 1990, p. 33ss, 347ss; também o seu artigo de 1991 *L'attestation: entre phenomenologie et ontologie*, Paris, Cerf.

questão em jogo é a do *quem?* A questão referente ao *quem?*, distinta da questão sobre o *quê?*, define o modo interrogativo pelo qual se dá a *ipseidade*. E é precisamente a questão *quem?* que é irredutível a uma criteriologia. Afinal, por meio de quais critérios poderíamos determinar *quem se é?* Ou *quem alguém é?*<sup>2</sup>

Mas é Parfit quem levará a incerteza do *eu* provocada pela confusão entre o *quem?* e o *que?* às últimas conseqüências, a ponto de pretender poder declarar a própria questão da identidade não apenas indecível, mas vazia de sentido. É na medida dessa pretensão que ele se torna o adversário de Ricoeur.

Parfit, a partir da perspectiva da filosofia analítica, pondo-se na esteira do empirismo do qual Locke e Hume são os notórios representantes, ataca sobretudo o julgamento de importância que atribuímos à identidade de uma pessoa. Mas isso de maneira indireta. Pela recorrência ao mesmo tipo de casos paradoxais (*hard cases*) que fizeram fecunda a reflexão de seus antecessores, ele pôde considerar em cada um deles a questão da identidade como indeterminável.

## **2. O esvaziamento da questão da identidade: indistinção entre ipseidade e mesmidade.**

Os casos de ficção filosófica elaborados por Parfit pretendem exatamente minar a solidez das crenças nas quais comumente apoiamos a noção de identidade. São elas: a) a crença em que a identidade constitui um fato suplementar separado das vivências de uma pessoa; b) que sempre pode ser dada uma resposta determinada com respeito a esse fato; e c) que a questão da identidade é importante como pressuposto para outras questões, como a sobrevivência ou a responsabilidade moral.

Tais crenças admitem uma forma escalonada que vai da mais manifesta a mais dissimulada. E a estratégia de Parfit consiste em atacar a primeira crença, já naturalizada, a partir da segunda, mais sólida, através da refutação da terceira, pois, ainda que a crença na importância da identidade seja um tanto mais dissimulada, é ela que confere força às outras duas.

A primeira crença atacada por Parfit é, portanto, a de que sempre pode ser dada uma resposta à pergunta sobre a identidade. O experimento que constitui o ponto de partida de toda

---

<sup>2</sup> Sobre a distinção entre as questões o *que?* e *quem?* Ricoeur remete à H. Arendt, *A condição humana* e a M. Heidegger, *Ser e tempo* §§ 25 e 74.

a argumentação<sup>3</sup> é o do transplante de um cérebro bipartido para dois corpos distintos: uma pessoa é submetida a uma delicada cirurgia que divide ao meio seu cérebro, e em seguida ele é transplantado para dois outros corpos diferentes. Que podemos dizer sobre a questão de saber se as duas pessoas resultantes do experimento são a mesma que teve seu cérebro dividido? A questão é posta em termos de sobrevivência. Três respostas são possíveis: 1) a pessoa submetida à experiência não sobrevive; 2) ela sobrevive como uma das duas pessoas resultantes; 3) ela sobrevive como ambas (PARFIT, 1971, p. 5).

Se fizermos implicar a identidade na sobrevivência, como sugere a terceira crença, todas parecem implausíveis. Em que sentido poderíamos dizer que, em qualquer dos casos de sobrevivência, a pessoa, ou as pessoas resultantes, é a mesma que estava na origem do experimento? A questão da identidade permanece perturbadoramente sem resposta, derrubando a segunda crença. Mas o experimento vai além, distinguindo identidade e sobrevivência, ou, identidade e continuidade, minando também a crença de que questões importantes dependem ou pressupõem a identidade pessoal. Pois, do fato de não podermos dizer qual das duas pessoas resultantes do experimento é a *mesma* que estava em seu início, não se segue que não haja sobrevivência, afinal, a sobrevivência de duas pessoas distintas é o resultado do experimento. E para poder considerar ambas as pessoas resultantes do experimento como a *mesma* do início seria necessário redefinir pessoa (1971, p. 8), ao menos se levamos em consideração exclusivamente o modo como Parfit compreende o termo *mesmo*.

Parfit enfatiza (1971, p. 4) que o desconcerto gerado pelo experimento acerca da identidade tem como causa precisamente a crença na importância da questão. O passo seguinte será, então, mostrar que as relações de conexão psicológica, na qual a conexão causal está implicada, contêm tudo o que importa em qualquer caso de sobrevivência, e respondem a qualquer questão realmente relevante.

É que, para salvaguardar a coerência da descrição que pretende, Parfit só pôde conceber a identidade em sentido numérico e diacrônico: “a identidade é uma relação um-a-um” (*Identity is a one-one relation*), diz ele (1971, p. 10), não admite ramificações; também é questão de tudo-ou-nada (*all-or-nothing*), não admite graus de variação. A conexão psicológica, porém, tanto pode admitir variações, e falamos então em graus de conexão, como assumir ramificações e se dividir em fluxos paralelos. A terminologia da identidade só será adequada quando a continuidade psíquica admitir a forma *um-a-um*. Quando - como no caso

---

<sup>3</sup> Os exemplos que tomamos de Parfit não se referem a sua obra principal, *Reasons and Persons*, onde é explorado amiúde todo o alcance moral da tese na qual o problema da identidade constitui uma etapa. Detemo-nos em seu artigo *Personal Identity* de 1971, por tratar de maneira mais pontual o problema que nos concerne de perto.

acima e nas inúmeras suas variações imaginadas - a continuidade comportar ramificações, a linguagem da identidade deverá ser abandonada, e o que for descrito deverá assumir a mesma importância que atribuiríamos à identidade. Parfit precisa: “Os juízos de identidade pessoal derivam sua importância do fato de que implicam continuidade psicológica”<sup>4</sup> (PARFIT, 1971, p. 12), mas a continuidade psicológica não implica necessariamente em identidade pessoal.

Mesmo a memória, pretense critério privilegiado de unidade psicológica, é arrastada pelo fluxo das vivências transformadas em processos. Ela é causa importante da crença na natureza especial da identidade, na medida em que parece verdade lógica estar implicada a alguém que recorda. Mas os experimentos de Parfit fazem surgir uma descrição da memória para a qual não vale aquela verdade. O mesmo caso de transplante e bipartição cerebral dá origem ao conceito de *quase-memória*: ambas as pessoas resultantes da operação possuem memórias que não são as suas. Surge também o correlato contrário à *quase-memória*, o conceito de *quase-intenção*, pelo qual alguém pode se propor a executar as ações de outro. *Quase-memória* e *quase-intenção* dão origem, então, a uma gama de análogos: *quase-reconhecimento*, *quase-testemunho*, *quase-ambição*, *quase-promessa*, *quase-responsabilidade*. Eles formam o aparato conceitual que permite descrever as relações entre os acontecimentos, sem pressupor a existência contínua de uma *pessoa*, resultando que “poderia ser possível pensar nas experiências de uma forma completamente ‘impessoal’” (*It might be possible to think of experiences in a wholly “impersonal” way*) - (PARFIT, 1971, p. 17), o que tornaria compreensível um sentido em que uma pessoa vive como duas, desde que a sobrevivência pela continuidade possa ser concebida como uma questão de grau.

Eis os resultados de um procedimento assim concebido: fica eliminado todo e qualquer suporte ontológico do conceito de pessoa, sua existência agora é meramente nominal, e a questão da identidade perde o estatuto filosófico preciso. A argumentação procede fazendo do cérebro a condição da identidade, ele é o lugar privilegiado onde ocorrem as vivências, embora a identidade do cérebro não seja a identidade da pessoa, que pela transplantação do cérebro, a cada vez, migra para um exemplar diferente. O procedimento de duplicação reduz inclusive o *corpo próprio* a um simples corpo entre os corpos, no meio de um universo impessoal. A questão da identidade fica completamente vazia de sentido.

No entanto, a pretensão da possibilidade de uma descrição impessoal do fluxo das vivências, que surge como resultado dos casos em que a questão da identidade não pode ser respondida, parece estar já de antemão pressuposta à sua construção. Este é precisamente o

---

<sup>4</sup> *That judgments of personal identity do derive their importance from the fact that they imply psychological continuity.*

ponto de discordância em relação a Ricoeur, que vê nesse modo de proceder a supressão da característica fundamental do problema, a saber, a posse ou o pertencimento das vivências a uma pessoa, que delas pode dizer que são suas (1991, p. 158). Essa pressuposição é, por conseguinte, o que subjaz à crítica da crença na identidade como fato suplementar: por uma descrição impessoal é possível que a idéia da identidade, como “fato separado suplementar” (*separate further fact*), seja dispensável. Mas o que a descrição impessoal da qual depende a tese de Parfit faz é minar, de saída, toda a possibilidade de tratamento do problema em favor da tese adversa à sua, seja nos termos de um fato suplementar ou qualquer outra forma de pessoalidade.

É importante esclarecer que Parfit não recusa absolutamente a identidade, apenas a subordina à noção processual de continuidade entre o encadeamento dos acontecimentos localizados no cérebro. Na maioria dos casos, a continuidade é uma relação de *um-a-um*, e não há qualquer problema em tratá-los como casos de identidade. No entanto, em alguns casos a continuidade pode assumir formas ramificadas, nesses, a linguagem da identidade precisa ser abandonada. Por isso, na conclusão de Parfit (PARFIT, 1986, p. 255 apud RICOEUR, 1990, p. 156), a “nossa identidade não é o que importa”<sup>5</sup> Todas as questões importantes são respondidas pela continuidade. O que torna possível a consideração unicamente da continuidade, pela supressão de todos os traços de *mienneté* (minha totalidade)<sup>6</sup>, é precisamente uma descrição impessoal.

Para Ricoeur (1990, p. 157), as conclusões de Parfit, assim como seu procedimento, dependem de que ele conduza toda a discussão fazendo da noção de *acontecimento* (*événement*) a categoria primitiva de seu discurso, em oposição à noção de *estado*, que é sempre estado de alguma entidade. Essa escolha deliberada de uma “epistemologia do observável” é o que suprime a *mienneté*, pela qual a pessoa é visada. “É através do vocabulário do acontecimento, saído de semelhante elisão que a existência da pessoa figura como fato suplementar”<sup>7</sup> (RICOEUR, 1990, p.158).

É somente em uma “ontologia do acontecimento” como essa que a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* poderá ser ignorada, na medida em que ela possibilita limitar toda a investigação da identidade à investigação sobre os *critérios* de identidade. Ema Parfit, de

---

<sup>5</sup> “*Our identity is not what matters*”. Ricoeur sublinha que a própria fórmula usada por Parfit não deixa de reintroduzir a questão da *mienneté* (cf. 1990, nota 2, p. 156)

<sup>6</sup> O termo, em Ricoeur, designa precisamente o fenômeno geral do pertencimento a alguém de suas próprias vivências. L. M. Cesar traduz pela expressão “minha totalidade” (confira sua tradução de *O Si-mesmo como um outro* de 1991).

<sup>7</sup> *C'est dans le vocabulaire de l'événement, issu de pereille élisson, que l'existence de la perssonne fait figure de fait supplémentaire* (tradução nossa).

acordo com o que ele próprio propõe (1971, p. 3), os casos examinados são “casos que não ficam enquadrados sob os critérios de identidade pessoal que de fato usamos”<sup>8</sup>. E é precisamente por existirem casos para os quais uma criteriologia não é suficiente que ele decide que a questão da identidade é vazia de sentido. Circunscrito à problemática da criteriologia, a única questão que se lhe põe, assim como para Hume, é a do *que*, por isso, identidade, para Parfit, só pode significar *mesmidade*. É verdade que a questão da ipseidade fica insinuada, mas o procedimento por ele estabelecido de antemão o impede de tratá-la.

### 3. Impossibilidade da descrição impessoal: a solução narrativa

Ricoeur chama a atenção (1990, p. 162) para o fato de que os casos fictícios nos quais a questão da ipseidade é eliminada, descrevem todos o cérebro como o equivalente da pessoa, cuja possibilidade de manipulação só fica concebível pela supressão da ipseidade. H. J. Adriaanse, no artigo que abre a edição dedicada a Ricoeur da revista *Philosophie* do *Institut Catholique de Paris*, em que discute especificamente o confronto entre Parfit e Ricoeur, aponta para uma importante crítica interna à construção dos casos a partir dos quais a questão da identidade é suprimida: “Objetamos a Parfit que ele concebe o cérebro como uma massa não estruturada de células, da qual podemos extrair, ou à qual podemos acrescentar, células à vontade” (ADRIAANSE, 1995: 9. cf: nota 7)<sup>9</sup>. Dir-se-á que Parfit ignora a estrutura biológica do homem, descrevendo o cérebro como se fosse tão desprovido de organização quanto uma esponja. A complexidade morfológica do cérebro, ignorada nos experimentos, impediria a realização, quando não de todas, pelo menos das mais importantes dessas experiências.

Para além de sua possibilidade, a crítica que Ricoeur dirige aos *puzzling cases* é um tanto mais aguda, na medida em que invectiva contra as condições pelas quais eles são concebidos. Para ele, embora a obra de Parfit traga à tona os paradoxos a partir dos quais é possível fazer avançar a questão, ela ainda permanece uma compreensão pouco depurada. É

---

<sup>8</sup> O parágrafo que abre seu artigo de 1971 diz: “We can, I think, describe cases in which, though we know the answer to every other question, we have no idea how to answer a question about personal identity. These cases are not covered by the criteria of personal identity that we actually use”. A questão da identidade é posta nos termos da criteriologia desde o início da investigação.

<sup>9</sup> *On reproche à Parfit qu’il conçoit le cerveau comme une masse non structurée de cellules, dont on peut prélever, ou auquel on peut ajouter, des cellules à volonté* (tradução nossa).

por ignorar uma distinção fundamental entre duas maneiras de identificação que Parfit pode deliberadamente suprimir a pessoa pela elisão da “minha totalidade”. É exatamente esse fenômeno que serve de motivo para a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade*, as duas formas de identidade que Ricoeur põe em jogo na questão.

Não queremos fazer crer, de um modo um tanto apressado, que Ricoeur pretenda, pela proposição da distinção de duas problemáticas internas à identidade, a da ipseidade e a da mesmidade, a defesa da idéia de fato suplementar, que a tese de Parfit, posta inteiramente no plano da mesmidade, combate. Com efeito, a questão da ipseidade é difícil de precisar, ela parece muito mais determinável negativamente que acessível a uma definição positiva<sup>10</sup>. Ela não pode ser reconhecida no fato suplementar, pois a tese do fato suplementar, ao menos da forma como entra em jogo na discussão promovida por Parfit, se põe, ela também, no nível da mesmidade, como uma substância, anímica ou não, subjacente à seqüência observável da alteração. Mas, se uma substância que sirva de invariante relacional é tornada realmente dispensável na epistemologia dos observáveis de Parfit, a ipseidade, definida pela operação de atribuição, cuja eliminação na teoria de Parfit é o efeito colateral da supressão da pessoa, ela própria, não pressupõe a existência separada da pessoa à qual se atribuem suas vivências. A atribuição aponta apenas indiretamente para a ipseidade, pois indica o fenômeno da *mienneté* pelo qual a ipseidade se coordena. A tese do fato suplementar é antes identificada, pelo próprio Parfit, com o dualismo cartesiano, do qual a ipseidade se afasta na mesma proporção em que evita as conclusões de Parfit.

Segundo Ricoeur, o que a tese de Parfit reduz à descrição impessoal é mais do que as vivências psíquicas que poderiam ser assinaláveis a uma alma-substância: ela neutraliza o corpo próprio, transformando-o em qualquer corpo. Por isso, para o autor francês, a verdadeira diferença entre a tese de Parfit e a que se lhe possa opor está entre minha dependência e a descrição impessoal. (RICOEUR, 1990, p. 159).<sup>11</sup>

A dificuldade de um acesso direto a ipseidade é o que força a deslocar o problema da identidade de uma abordagem reducionista e exclusivista a uma abordagem múltívoca pelo desvio semântico da questão *quem?*. Esse desvio descreve a analogicidade das vias de acesso ao sujeito que o afastavam da imediatez do *cogito* cartesiano nos quatro primeiros estudos de

---

<sup>10</sup> Cremos que uma definição positiva não seria capaz de dar conta do problema, ela se faria tributária exclusivamente da questão *que*, na medida em que se funda num uso descritivo da linguagem, e se limita a elencar as características definitórias do *definiendum*, estabelecendo precisamente o seu *critério* de uso (cf. o verbete definição do, Dicionário de Filosofia em CD-ROM. Barcelona, Editorial Herder, 1996-98).

<sup>11</sup> *La véritable différence entre la thèse non réductionniste et la thèse réductionniste ne coïncide aucunement avec le soi-disant dualisme entre substance spirituelle et substance corporelle, mais entre appartenance mienne et description impersonnelle.*

*O si-mesmo como um outro.* A questão *quem?* se distribui pelas modalidades de discurso através dos quais um si está implicado indiretamente. Ela assume, na obra de Ricoeur (1990, p. 199), um aspecto quadriforme: “Quem fala?”, “Quem age?”, “Quem narra?” e “Quem é o sujeito moral passível de imputação?”. Essas quatro maneiras de dizer *quem*, desenham as modalidades da ação nas quais um sujeito se reconhece e é reconhecido. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais um *eu*, mas é um *si*, determinado indiretamente por uma reflexividade articulada por esses desvios. Respectivamente: por uma filosofia da linguagem como a dos atos de fala em que dizer é fazer, quando perguntamos *quem* é o sujeito de discurso; por uma teoria da ação que lhe forneça uma semântica descritiva apropriada, quando perguntamos *quem* age; por uma teoria narrativa que articule o falante e a descrição de sua ação em unidades complexas tornando-o reconhecível, quando perguntamos *quem* narra, ou *quem* é narrado; e, finalmente, por uma teoria do julgamento moral, quando perguntamos *quem* é o responsável pela ação passível de imputação moral em uma ética.

O privilégio dado à narratividade na questão da identidade aparece implícito aqui. Ela constitui uma forma privilegiada de acesso porque de certa forma reúne todas as perspectivas parciais sobre o si pelo seu poder de articulação. É no contexto de uma narrativa inteira que o si ganha seus traços distintivos mais nítidos. De acordo com Ricoeur (1990, p. 180), ela faz a mediação entre a descrição da ação na teoria dos atos de fala e na semântica, e a prescrição na teoria do julgamento moral, pela força de atribuição que possui. É ela que efetivamente adscribe a ação a um sujeito, o personagem da narrativa, fazendo-o responsável por ela.

As mediações que a questão *quem?* instaura distinguem-na diametralmente da questão *que?*: a primeira reivindica o agente implicado na ação, a segunda toma a ação apenas enquanto processo do mundo físico, requerendo apenas a imediatez de uma descrição que faz elisão deliberada da pessoa. Essa distinção entre o *que* e o *quem* da ação é a forma interrogativa da distinção proposta por Ricoeur entre *mesmidade* e *ipseidade*.

Para Ricoeur (1990, p. 150ss), a causa do malogro da tradição que até agora se ocupou da identidade, inclusive Parfit, é que ela só concebeu o problema em termos de *mesmidade*, embora muitas vezes pressupusesse e até procurasse a *ipseidade*. É também apenas por conceber a identidade somente como *mesmidade* que pôde, o adversário de Ricoeur, levar às últimas conseqüência seus tão aberrantes casos paradoxais. O que ele procura, afinal, é um critério seguro que permita em todos os casos distinguir o mesmo do outro; e ao não o encontrar, declara que a questão é vazia de sentido. Mas o procura apenas em cadeias de dados submetidos ao crivo metodológico da descrição impessoal, ou seja, de antemão privados de *ipseidade*.

A exclusividade da *mesmidade* é patente. Aos casos de Parfit, pode-se inclusive sobrepor a análise da *mesmidade*, que Ricoeur conduz na primeira metade do quinto estudo de *O si-mesmo como um outro* (p. 140-142), ao menos se pudermos compreender o que Ricoeur faz nesse momento como uma análise da criteriologia pela qual a identidade como *mesmidade* é aplicada aos casos de identificação. Os critérios se sobrepõem acrescentando-se em auxílio mútuo quando o decurso do tempo enfraquece a possibilidade de identificação do mesmo: o primeiro e mais fundamental critério é o da *identidade numérica*, seguido pela *identidade qualitativa*; a *continuidade ininterrupta* se acrescenta quando a distância no tempo é fator de dessemelhança; por fim, um *princípio de permanência no tempo*, ao modo de uma substância ou estrutura invariável, coroa a criteriologia da identidade-*mesmidade*. Concebendo a identidade como “uma relação um-a-um”, Parfit põe na base a identidade numérica, as demais derivam-se implicitamente dela nos moldes da criteriologia. Um princípio de permanência no tempo, critério último, é enfim, o que estará em jogo na tese do fato suplementar, pela exclusão do qual se abala o resto da cadeia, fazendo ruir completamente o conceito de identidade.

O que Parfit ignora, no entanto, é a ambigüidade que a questão da temporalidade introduz no último princípio. Dessa forma, duas dimensões de temporalidade são escamoteadas nas experiências de Parfit, de maneiras diferentes: a primeira é a temporalidade dos acontecimentos que fazem a consecução da experiência, ela é considerada apenas indiretamente, através da continuidade entre os eventos; a segunda é a temporalidade do sujeito envolvido na experiência, ela é completamente abolida, junto com a pessoa, pela descrição impessoal.

Relembremos o caso de biseção e transplante cerebral considerado na primeira parte deste capítulo. Ele fazia a questão da identidade indecível pela complexidade da situação; mais ainda, tornava o conceito de identidade supérfluo, já que a questão realmente importante ligada ao caso, a da sobrevivência, era perfeitamente respondida sem o auxílio da identidade.

A descrição impessoal é o que torna plausível a estranha situação em que uma pessoa sobrevive como duas. Parfit reforça o caráter supérfluo da identidade ao propor que, se quiséssemos continuar usando o conceito de identidade no caso descrito, seria necessário redefinir a pessoa (cf. PARFIT: 1971, p. 8), o estranho é que ele, por não querer redefinir a pessoa, preferira ignorá-la completamente.

No entanto, a questão é que, seja lá qual for o sentido em que uma pessoa possa sobreviver como duas, o aparato conceitual que o torna possível não consegue dar conta da temporalidade implicada no experimento. O curioso da situação é que todas as experiências

realizadas com a pessoa levam tempo, mas o transcurso do tempo é eliminado do conceito de identidade, pois ainda que ele contenha um princípio de permanência, conforme nós próprios sugerimos, esse princípio só é concebido como invariante atemporal do transcurso do tempo, precisamente como um fato suplementar. A temporalidade fica irremediavelmente confundida com a continuidade dos eventos, tanto que a própria causalidade está contida na continuidade (cf. PARFIT: 1971, p. 11). Por isso, é unicamente por referência à continuidade que as questões para as quais a identidade deixa de ser importante são respondidas.

Mas é ao depurar as relações de continuidade implicadas na sobrevivência que a falta de clareza de Parfit a respeito da temporalidade se torna patente. Como vimos, ele às descreve nos termos da *quase-memória*, *quase-intenção* e seus análogos (1971, p. 14ss), mas ele descreve essas relações sem levar em conta a indissociabilidade entre elas: a *quase-intenção*, ainda que simplesmente como um traço geral de continuidade em um processo, não se pode articular sem uma *quase-memória* a qual esteja ligada. O que faz com que a continuidade só seja compreensível em uma totalidade temporal assinalável. Essa totalidade temporal só pode ser a da pessoa à qual se adscvem a memória e a intenção como correlatos.

Ricoeur ressalta com ênfase a equivocidade da temporalidade nas experiências descritas por Parfit ao afirmar que (1990, p. 163), nelas, só conta a identidade da estrutura, mas a temporalidade dos procedimentos da experiência produz uma temporalidade que não pode ser descrita de modo impessoal. Para além da temporalidade das operações, há a temporalidade do sujeito submetido ao procedimento. A vivência interna da temporalidade dos processos torna distintos de maneira iniludível os sujeitos saídos da operação. Embora a questão da identidade entre o primeiro sujeito submetido à experiência e os dois sujeitos resultantes dela possa ficar indefinidamente sem resposta, o sentido da questão enquanto tal não pode ser eliminado. A questão da identidade ganha sentido finalmente pelo poder da narratividade de juntar as duas dimensões da temporalidade que são ignoradas nos experimentos de Parfit, a temporalidade dos processos físicos e a temporalidade do sujeito. A pessoa se erige na unidade de uma narrativa. É possível responder a Parfit, que para que a questão da identidade continue fazendo sentido, mesmo nos casos que ele propõe, não é necessário redefinir pessoa, basta redefinir *identidade* da forma como sugere Ricoeur.

O que Parfit ignora em relação à temporalidade envolvida na identidade da pessoa, é seu modo de permanência não redutível a uma criteriologia. Trata-se de um modo de permanência que não recorre a nenhum traço de *mesmidade*, nem mesmo a um princípio formal de permanência. O que Ricoeur visa aí é o tipo de permanência do sujeito que se funda no comprometimento voluntário. É o caso emblemático da promessa, pela qual o sujeito é

capaz de manter-se como o mesmo – não mais no sentido de uma *mesmidade*, mas propriamente no da *ipseidade* – no decurso do tempo, trata-se da *manutenção de si* a despeito da mudança.

Ricoeur preocupa-se (1991, p. 156) em saber se Parfit não procedeu como Hume procurando “um estatuto firme da identidade pessoal definida em termos de *mesmidade*, e se ele não pressupõe o si, que não procurava”? A resposta afirmativa parece irresistível. Parfit examina apenas correntes de eventos físicos e psíquicos nas quais a questão da identidade perde em absoluto a pertinência. Entretanto, se não importa mais a identidade, é possível ainda perguntar: a *quem* ela deixa de importar?

É precisamente da questão que põe a identidade que Parfit não consegue livrar-se. Ela culmina na idéia de uma identidade narrativa, avessa a toda possível descrição impessoal na medida em que “relatar é dizer *quem* faz o *que*, por que e como” (RICOEUR, 1991, p. 174. *grifo nosso*). A narrativa une as duas problemáticas da identidade, a do *quem* e a do *que*, impedindo a confusão ou a supressão de uma pela outra. Assim, os casos que servem de motivo para a argumentação de Parfit, ao invés de revelarem o absurdo da questão, testemunham precisamente sua pertinência enquanto questão aberta, mesmo que por vezes insolúvel.

#### **4. As implicações respectivas da descrição impessoal e da identidade narrativa.**

A severa crítica a que Ricoeur submete o procedimento argumentativo de Parfit, não marca, no entanto, a recusa absoluta de sua argumentação. Com efeito, a tese da identidade narrativa parece aproximar-se muito mais das conseqüências da tese de Parfit, embora não propriamente de sua conclusão, do que da tese que Parfit combate. Como vimos, inclusive a *ipseidade* recusa o substancialismo que resulta da idéia de identidade como fato suplementar. O que Ricoeur combate em Parfit é mais o seu procedimento e a conclusão direta desse procedimento do que as conseqüências que se pretende derivar dessa conclusão. Essas mesmas conseqüências serão também reivindicadas por Ricoeur para o tratamento da identidade, mas ele as fará surgir através de seus próprios meios, pelos recursos de articulação que a narratividade oferece. O confronto com Parfit mostra, além da irredutibilidade e importância da questão da identidade, a irredutibilidade de sua ambigüidade.

As objeções pontuais de Adriaanse aos expedientes pelos quais Parfit lança mão para

derrubar cada uma das crenças da identidade, oferecem-nos a ocasião de compreender melhor a situação.

A respeito da primeira crença, a de que a identidade constitui um fato suplementar, a crítica de Parfit só faz sentido se aceitamos de antemão o procedimento impessoal que deliberadamente suprime a pertença dos processos que descreve a alguém (*mienneté*). Acima discutimos a impossibilidade desse procedimento desde que é dele que dependem as conclusões que se pretende extrair pelas conseqüências que produz na consideração das demais crenças. No entanto, à redução das vivências e do corpo próprio em favor do cérebro, como pólo de referência manipulável de todos os processos físicos e psíquicos, acrescenta-se ainda uma objeção: pois, o próprio cérebro não pode ser reivindicado como meu, ainda que através do corpo que o contém? (ADRIAANSE, 1995, p.: 12-13).

Em relação à segunda crença – a de que é sempre possível dar uma resposta determinada ao problema da identidade – para a qual são exigidos precisamente os casos paradoxais, Adriaanse chama a atenção para a precipitação com que a conclusão é apresentada (1995, p. 13-15). Da recorrência aos *puzzling cases* resulta que, se em alguns casos a questão da identidade é indecível, ela é vazia de sentido. Ou seja, da impossibilidade de reconhecer o mesmo em casos extremos de complexidade resulta, de maneira muito rápida, a questão da identidade como teoricamente indeterminável.

No entanto, não é por não ter resposta que a questão é vazia, ou sem sentido, ela pode muito bem permanecer sem resposta nos casos descritos por Parfit e ainda assim tratar-se de uma questão pertinente. O próprio Ricoeur irá admitir a importância desses tipos de casos que são capazes de entorpecer a reflexão, mas no próprio domínio da narratividade. Não se trata mais da ficção científica, que por assim dizer reduz a pessoa ao cérebro, aplicando a imaginação às possibilidades de divisão e ramificação deste, mas da ficção literária, em que as variações imaginativas são todas sobre a identidade narrativa do personagem e versam sobre o enraizamento terrestre do homem, condição intransponível para Ricoeur (1990, p. 162).

A literatura oferece então um número sem fim de possibilidades de compreensão daquilo que na vida cotidiana consideramos indissociável: o sentimento de posse por alguém de suas próprias vivências. É isso o que infindavelmente discute, por exemplo, a obra de Musil, *O homem sem qualidades*, à qual Ricoeur se refere no final do sexto capítulo de *O si-mesmo como um outro*, quando considera os efeitos que produzem na identidade narrativa os casos que, na literatura, ocupam o lugar dos *puzzling cases* descritos por Parfit. No caso da obra de Musil, é somente por ele reconhecer a irreduzibilidade de tal fenômeno que pôde fazer seu personagem, o jovem aristocrata Ulrich, ciente de que, ainda que “um homem sem

qualidades” possa compreender-se como “feito de qualidades sem homem (...) essa diferença entre a posse das próprias experiências e qualidades, e o alheamento em relação a elas, é apenas uma diferença de postura, de certa forma uma decisão da vontade” (MUSIL, 2006, p. 172). O que as variações da imaginação literária revelam são as possibilidades sempre abertas de engajamento em modelos existenciais inteligíveis ou não, nos quais o sujeito muitas vezes ganha contornos pouco nítidos, mas seu lugar de referência nunca é abolido.

Afinal, como bem observa Ricoeur (1990, p. 162-163), os sujeitos submetidos às experiências de Parfit, não hesitam e se preocupam perguntando-se, ao menos enquanto conscientes, “que será feito de mim, vou sobreviver”? Que é feito da historicidade da pessoa submetida a tais experimentos? Adriaanse responde (1995, p. 15-16): é abstraída para que o método da ciência experimental triunfe, levando consigo a *ipseidade* que a compõe. A *ipseidade* é abstraída em nome da verdade da descrição impessoal, mas não é jamais abolida.

Todavia, é a terceira crença – a de que a identidade é importante porque dela dependem questões como a responsabilidade moral – que traz os maiores embaraços. Para Adriaanse (1995, p. 17), não se pode saber ao certo se o apagamento de si, que a tonalidade budista das conclusões de Parfit visam, atinge propriamente a *mienneté*, já que este não distingue *mesmidade* e *ipseidade*. Entretanto, não deixa de admitir que é certo que a questão *quem* continua a se colocar, e Parfit não consegue se desembaraçar da pressuposição do conceito de pessoa.

Não se pode compreender, no entanto, o ataque de Parfit à importância da identidade sem realocar o debate sobre a identidade no contexto mais vasto da discussão moral que a motiva. O que Parfit pretende ao tentar destituir de importância o conceito de identidade é, sobretudo, enfraquecer a racionalidade do princípio moral do *interesse próprio* (cf. PARFIT, 1971, p. 26). Para Ricoeur (1990, p. 165-166), “o que a reflexão moral de Parfit provoca é finalmente uma crise *interna* à *ipseidade*”, e essa crise revela claramente a ambigüidade da idéia de dependência para comigo mesmo das minhas experiências. É essa ambigüidade que torna uma teoria como a sua concebível, ainda que só se possa sustentá-la ao preço de uma inconsistência procedimental. A autenticidade da *ipseidade* depende inelutavelmente de um momento de despojamento de si, irá admitir Ricoeur (1990, p. 166).

É a figura fenomenológica da promessa que responde pela univocidade do si nos casos em que a identidade é ambígua. O comprometimento com o outro que o ato da promessa imediatamente instaura é uma forma de permanência no tempo que não requer qualquer continuidade física ou psíquica, por isso ela é o emblema da *ipseidade*. A identidade interpretada em termos narrativos entra em cena ao figurar uma infinidade de modelos

narráveis entre a posse e o despojamento absoluto de si quando a literatura faz eco à ciência-ficção. A promessa designa o tipo de engajamento pelo qual o si se empenha em um dos modelos de vida prefigurados pela narrativa. E mais, ela traz consigo o outro sempre implicado a título de beneficiário ou simplesmente como testemunha.

A lacuna entre a versatilidade da imaginação narrativa e a possibilidade de escolha instaura uma “falha secreta” (*faille secrete*) no interior do si, que a promessa vem justamente recobrir para ser sua afirmação modesta. A modesta afirmação de si que a promessa instaura se distingue em igual medida de um si orgulhoso e soberano e do seu desaparecimento total. Sobre isso Ricoeur conclui (1990, p. 198): “numa filosofia da *ipseidade* como a nossa, devemos poder dizer: a posse não é o que importa” (RICOEUR: 1991, 198). É essa tensão latente entre a afirmação e o desaparecimento de si que faz com que a *ipseidade*, não possa prescindir do regime da narratividade para se pôr. Ela constitui, a modalidade de identidade que distingue o si em um universo impessoal. No entanto, isso não significa abolir da identidade do si os traços de *mesmidade*? Será nosso objetivo no terceiro capítulo dessa dissertação – depois de explorada a problemática do suporte que a narratividade oferece à problemática da temporalidade, motivo de ambigüidade da identidade – discutir precisamente a dialética da *mesmidade* com a *ipseidade* no interior da identidade narrativa.

## AS MEDIAÇÕES DE SI-MESMO (*SOI-MÊME*) E A CONSTITUIÇÃO NARRATIVA DA TEMPORALIDADE

### 1 As mediações constitutivas do si

O confronto com Parfit mostra, ou pelo menos aponta, para o lugar epistêmico ocupado pela noção de *si-mesmo* na obra de Ricoeur. Essa posição é assumidamente indeterminada, pois essa indeterminação é requerida pelas próprias pretensões teóricas da hermenêutica do si que aspira a construir uma filosofia reflexiva na qual a noção de sujeito fica permanentemente no ponto de tensão entre a autofundação do *eu*, nas “filosofias do cogito”, e a pura diversidade de estados subjetivos, que a filosofia da qual Parfit se faz representante pretende.

Nessa perspectiva, é preciso determinar a que título importa ainda a recorrência ao tema da ipseidade, já que o sujeito está de antemão despojado de seu poder de fundação. Em que sentido o problema do sujeito e de sua identidade ganham pertinência? Pois, ainda que com modestas pretensões, sob a insígnia de um “*cogito* ferido”, o tema do sujeito permanece irreduzível em Ricoeur.

O problema está lançado aqui em outras bases. No fato de o sujeito não poder mais tirar de si mesmo sua justificação última não está implicada – vimos no debate de Ricoeur com Parfit – a total falsidade do conceito, ou, mais que isso, a possibilidade da construção de uma filosofia sem sujeito. A pergunta pela importância do tema da ipseidade leva em conta a irreduzibilidade da questão *quem?*, para a qual Ricoeur aponta em *Soi même comme un autre* (RICOEUR, 1990, p. 165-166 ). Afinal, é preciso antes perguntar: a *quem* pode ainda importar a ipseidade? O procedimento, pode-se dizer, é quase cartesiano, no sentido de que é a dúvida sobre a pertinência da questão da ipseidade que, precisamente, estabelece sua importância irreduzível, pois denuncia a *preocupação de si*. Ora, se a pergunta pela ipseidade se põe, é porque a alguém ela não deixa de importar. Mas, *quem?*

O procedimento é quase cartesiano, no entanto, não o é de todo, pois Ricoeur precisará admitir que, em alguns casos, a questão fica sem resposta. Precisamente nos casos em que a ipseidade, forçada a fundar a si mesma, é isolada da esfera da alteridade por força do procedimento de investigação de sua fundação.

Resulta que o efeito de fundação não vai mais de um egotismo como ponto de

referência a uma alteridade derivada por analogia, e, por conseqüência, à esfera social como pluralização da alteridade. Não podendo mais fundar *de per se* uma cadeia de derivações, a subjetividade é posta no mesmo nível basilar de radicalidade, representado pela intersubjetividade do outro e pela ligação social em uma pluralidade. Nesse sentido, a qualquer dos temas, do si, do outro, da pluralidade social, é vedada alguma proeminência com ambição de fundação.

Em *Ipséité / Altérité / Socialité*, texto de 1986, Ricoeur explora de maneira explícita e com detalhes a idéia do suporte recíproco entre esses termos – ainda que de modo esquemático e em função de outra problemática, a saber, a do estatuto das comunidades formadas pelo exercício de interpretação do texto bíblico. Uma relação triangular entre os termos é traçada, aparecendo cada um por sua vez, como “fenômeno de base” correspondente a uma maneira diferente de interrogar (RICOEUR, 1985, p. 19). Assumindo por fenômeno central, qualquer um dos termos do triângulo como objeto, cada investigação se depara com os outros dois como ineludivelmente implicados.

Nesse texto, cinco disciplinas são elencadas, nas quais se pode, apesar de sua independência, encontrar uma complexificação crescente deste triângulo de base: uma semântica referencial, uma semântica da ação, uma teoria da enunciação como, por exemplo, a dos atos de fala (*speech-acts*), uma investigação sobre o comprometimento moral implicado em certo tipo de ato ilocucionário e, finalmente, uma teoria narrativa.

Esses cinco temas de investigação retornam em 1990 em *Soi-même comme un autre*, com uma disposição um pouco diferente é verdade, mas com objetivos em tudo semelhantes. A escolha do texto de 1986 como ponto de partida da atual fase de nossa investigação deve-se ao fato de nele encontrarmos uma exposição mais explícita e sistemática das implicações da tese que recusa reciprocamente uma apologia do *cogito* e do anti-*cogito* em favor do esquema triangular. Em ambas as obras, o triângulo *ipseidade, alteridade, sociabilidade* ganha sua determinação máxima no tema da narratividade; na segunda, no entanto, as relações desse triângulo aparecem sob a forma das dialéticas da *ipseidade* com a *mesmidade* e da *ipseidade* com a alteridade. A mesmidade ganha aí a forma de uma alteridade dissimulada, no interior da identidade do si. É essa dupla dialética que reivindica então, em 1990, o tema da identidade narrativa.

## 1.1 A referência identificante

A abordagem semântica dos procedimentos pelos quais a linguagem ordinária opera a individuação oferece o quadro formal básico pelo qual um *si* surge na linguagem. Aqui parece importar menos o resultado do que o procedimento propriamente dito. Trata-se de uma determinação ainda bastante pobre, que sequer compreende a relação geral entre um *eu* e um *tu*. Mas, para Ricoeur (1986, 21), a importância da operação de individuação é ainda mais básica, na medida em que ela opõe de maneira geral, entre os últimos discerníveis de que a linguagem é capaz de identificar, pessoas e coisas. Isso porque as pessoas e os corpos físicos, para os quais a referência identificante aponta como entidades primitivas – os particulares de base de Strawson – são ainda *qualquer um* ou *qualquer coisa*. Os nomes próprios, as descrições definidas e os indicadores dêiticos, considerados aqui como os *operadores de individuação*, limitam-se a particularizar um indivíduo entre outros. Toda identificação caracterizante propriamente dita fica suspensa, pois a operação de individuação é ainda mais básica do que a classificação e predicação, posto que essas dependem daquela.

A distinção entre coisas (corpos físicos) e pessoas faz da pessoa, enquanto particular de base, somente uma terceira pessoa. A oposição é entre o *ele/ela* das pessoas e o *isso* das coisas (RICOEUR, 1986, 21). Três traços fazem das pessoas particulares de base distintos dos corpos físicos. E são as conseqüências desses traços distintivos do conceito de pessoa que determinam o interesse de Ricoeur pela teoria dos particulares de base.

1. O primeiro traço que distingue a pessoa diz que pessoas são também corpos. Como conseqüência, o conceito serve para qualquer indivíduo de que se fala, sem necessidade de se recorrer a autodesignação. O que conduz ao segundo traço.

2. Trata-se a pessoa como uma “mesma coisa” à qual se atribuem simultaneamente predicados físicos e predicados psíquicos. O físico e o psíquico são referentes subordinados, no sentido de que podem ser tratados como o mesmo referente, e não dois referentes coordenados. Todo tipo de tese dualista fica de pronto impedida. Nessa medida, o conceito de pessoa é primitivo porque não se podem traduzir os predicados psíquicos em termos físicos, o que evita também todo fisicalismo que pretenda reduzir o psíquico a uma instância especial do físico.

3. Os predicados psíquicos são, portanto, públicos, e não podem ser atribuídos a si mesmo sem que possam ser atribuíveis a outros.

Ricoeur vê aí contida a tríade ipseidade, alteridade, socialidade “*sob um modo não reflexivo*”:

uma *ipseidade* rudimentar se projeta na atribuição distributiva dos predicados psíquicos, pelo “primado da terceira pessoa no discurso *sobre* as pessoas” (RICOEUR, 1986, 21). É isso que remove à necessidade de recorrência a um *ego* particular. No mesmo plano da ipseidade é posta a *alteridade*, pela equivalência de sentido dos termos psíquicos tanto para si mesmo quanto para outro que si mesmo, sob a pressuposição da linguagem como fenômeno *público*. A publicidade da linguagem, enfim, faz da comunidade de falantes um fenômeno contemporâneo à ipseidade e a alteridade, por serem ambos igualmente dispostos pela linguagem.

## 1.2 A semântica da ação

O que entra em jogo em uma semântica da ação para o propósito da construção de uma hermenêutica do si é o agente implicado ou reivindicado pelo sentido do fazer. Embora a noção de agente esteja nomeadamente ausente nessas disciplinas, ao menos nas de corte analítico, ela não deixa, no entanto, de ser pressuposta pela própria trama conceitual em questão.

O sentido do verbo fazer é determinado por uma rede conceitual que envolve noções como: projeto, motivo, situação, instrumento, intervenção, assim por diante. A noção de agente também ganha uma forma interrogativa através de questões como: o que? em vista de que? em que circunstâncias? etc.. Para Ricoeur (1986, 22), o modo interrogativo da relação de intersignificação entre a trama conceitual da ação faz sobressair uma questão específica, a questão “*quem?*”. Questão que coordena a cadeia de questões aberta pela investigação da ação, na medida que é em função da questão *quem?* que a trama conceitual da ação se articula, pois ela exige como resposta precisamente o *si* cuja determinação depende da interação entre os termos da rede. Mas a resposta é aqui simplesmente pressuposta, porque em uma semântica da ação os termos que a compõe permanecem em suspenso pelo procedimento de análise, ao menos tanto tempo quanto o dinamismo da atividade narrativa for evitado.

Em *Soi même comme un autre*, Ricoeur, investigando amiúde o tema do agente implicado na ação, explora os enriquecimentos que uma fenomenologia da intenção aporta à semântica (cf. RICOEUR, 1990, p. 86ss). Essa investigação fornece a ocasião para o surgimento do tema da *atestação*, cujo parentesco com a noção de testemunho oferece à ação o modelo de uma forma de comprometimento pelo qual o si encontra seu ancoradouro

ontológico. O *si* compromete a si mesmo pela intenção de agir, e é esse comprometimento que verdadeiramente lhe fornece uma identidade. A necessidade de uma semântica da ação estar investida em uma fenomenologia da intenção deve-se ao fato de que a questão *quem?* é tanto reivindicada pela investigação semântica quanto permanece escondida pela exclusão metodológica de toda referência ao agente.

O *si* reivindicado aqui permanece sem mais determinações do que as de uma semântica referencial responsável pela forma da individuação. É que, nos domínios estritos de uma semântica, a questão *quem?* admite como resposta qualquer nome próprio, descrição definida e, se não qualquer, pelo menos os pronomes pessoais dentre os indicadores dêiticos. O conceito de ação corresponde a todas as exigências do conceito de pessoa nesse nível: ele comporta tanto determinações físicas quanto psíquicas – por um lado, compõe um tipo de movimento, e, por outro, remonta a intenções –, é um referente comum do discurso – seu sentido é dependente de uma trama conceitual –, e, portanto, está investido da mesma publicidade. Por isso, ainda do ponto de vista de seu aspecto psíquico, é atribuível sob o mesmo sentido tanto ao *si* quanto a outro (RICOEUR, 1986, p. 22). Entretanto, se o *si*, implicado em uma semântica da ação, não desfruta de maior determinidade do que nas operações de individuação, ao menos é investido em uma rede conceitual que o torna apto a ser identificado como agente, ampliando seu domínio.

No domínio da ação, a *ipseidade* se implica pela possibilidade da auto-designação como resposta à questão *quem?*. O sentido da alteridade, por sua vez, encontra o outro como oponente ou adjuvante, “na medida em que toda ação pertence a um campo de interação”. A interação, referindo-se a um horizonte mais vasto, a “esquemas de cooperação”, se conforma no domínio cultural de uma sociedade determinada (RICOEUR: 1986, 22-23).

O pano de fundo aqui é a tese que antecipamos, e que será o objeto central de estudo nesse capítulo, a saber, a de que o sentido da ação depende de uma narratividade que a coordene pela inscrição na temporalidade.

### 1.3 O ato enunciativo

A teoria dos atos de fala (*speech-acts*) de Austin<sup>12</sup>, os quais Ricoeur chama atos de enunciação (*actes d'enonciation*), conduz da investigação sobre a referencialidade à investigação sobre a refletividade na linguagem. Ela faz a passagem da semântica, que designa de maneira unilateral, à pragmática do discurso, que torna possível a autodesignação. Extrapola-se assim a simples indicação do indivíduo como qualquer indivíduo, distribuído pelas pessoas gramaticais, e conduz-se à perspectiva da primeira pessoa, que, por força de designar a si mesma na enunciação, assume a condição de sujeito do discurso.

Mais do que isso, o ato enunciativo inscreve a linguagem na ação, já que *dizer é fazer*. Desse modo, ultrapassa também a simples semântica da ação, pois o sujeito do discurso é também o agente da ação de *dizer* e se reconhece nela. A reflexividade introduzida na linguagem é um “fator de opacidade”, de acordo com as palavras de Ricoeur (1986, 23), cujo foco revela um único sujeito de discurso, ancorado em um centro de perspectiva único sobre o mundo (1986, 24).

Isso é manifesto de modo explícito ao menos nos atos performativos, que têm como condição serem enunciados na *primeira pessoa* do singular do presente do indicativo sob a voz ativa (“eu prometo que...”). Mas o mais importante, no entanto, são as conseqüências e as pressuposições desse tipo de ato de linguagem, derivadas do comprometimento do falante que ele produz de maneira indelével no momento da enunciação. O comprometimento com as crenças e intenções que o ato pressupõe, como o comprometimento com o valor de uso da linguagem em uma comunidade de falantes, por exemplo, e o compromisso que obriga o locutor a adotar uma atitude ou efetuar uma ação. O primeiro funciona como condição essencial do êxito de todo ato desse tipo, condição da qual depende a “força” ilocutiva que faz com ele valha efetivamente como uma ação. O segundo é o efeito da força ilocutiva específica de um determinado tipo de performativo, é o caso da promessa cuja importância no esquema conceitual de Ricoeur veremos adiante. Essa unidade do sujeito incide também sobre os constatativos, na medida em que eles têm uma força comparável à dos performativos, derivada do mesmo tipo de comprometimento com o uso da linguagem que faz com que o enunciado valha precisamente como constatação.

O importante aqui é, por enquanto, a transladação da terceira para a primeira pessoa. A

---

<sup>12</sup> AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

auto-designação é então assinalável no discurso, sem que, no entanto, se elimine a perspectiva da alteridade, tanto no sentido específico do “tu” destinatário do ato de linguagem, quanto no sentido mais amplo da comunidade de falantes: o “eu” é pressuposto a todo ato de enunciação na fórmula “eu digo que...”, que compõe tanto performativos quanto constatativos. A situação de interlocução na qual todo ato enunciativo é posto envia o “eu digo que” a um outro, desde que é sempre em uma situação de interlocução que ele vale como tal. Enfim, o comprometimento com o uso da linguagem que regula toda situação de interlocução e do qual depende a força dos atos de fala faz da linguagem uma prática que transforma completamente o sujeito de enunciação em discurso, o que assinala com força a circularidade da *atestação* entre a ipseidade a alteridade e a sociabilidade através do exercício da linguagem (RICOEUR: 1986, 24-25).

#### 1.4 A imputação

A noção de comprometimento, já reivindicada pela ilocução nos atos de fala, indica a passagem da filosofia da linguagem, e da reflexão sobre a ação que ela introduz, à consideração explícita do agente ao qual a ação é atribuída, pondo o si sob a égide da ética e da moral. Essa passagem é clara naqueles atos que, além de exigirem o comprometimento prévio dos falantes com as regras de uso da linguagem, *produzem* o comprometimento como efeito. Dentre eles Ricoeur destaca o ato de prometer, pois, prometer é comprometer-se com alguém, com outro, a fazer ou dar a este algo no futuro, é também, manter a si mesmo na *fidelidade* à palavra dada.

O comprometimento de que o ato de prometer é capaz tem então duas conseqüências:

1) o *si* manifesto na linguagem aparece pela primeira vez à consciência, uma consciência que tem prioritariamente um sentido moral – Ricoeur assinala a primazia da consciência moral no caso da autodesignação inscrevendo-a no sentido do termo *Gewissen* (cf. RICOEUR: 1990, 393ss) – por ser atravessada pela alteridade;

2) o engajamento (*s’engager*) que o ato da promessa produz no plano moral determina o valor da *atestação* pelo testemunho do outro, beneficiário da promessa. Esse testemunho transforma a consciência, no sentido do *Gewissen*, em *manutenção de si*. Aqui é possível antecipar: a manutenção de si pela palavra empenhada constituirá o sentido da ipseidade na dialética do si com o diverso de si que compõe a identidade narrativa.

Ipseidade, alteridade e sociabilidade mantêm-se, também no plano da moralidade<sup>13</sup>, em sua triangularidade basilar. A imputabilidade derivada do comprometimento estabelece a posição do eu pelo sentido da responsabilidade implicada na promessa, derivada de uma análise das condições da ascrição da ação a um agente como as encontradas no Livro III da *Ética a Nicômaco*, em que nenhuma avaliação da ação é possível se um sujeito não é capaz de afirmar suas ações como dependentes de si (RICOEUR, 1986, 26; 1990, 118ss). A alteridade também encontra no paradigma da promessa a sua versão moral: um sujeito obriga a si mesmo ao falar na medida em que se compromete com outro. É isso que faz, finalmente, a obrigação de manter as promessas repousar, no plano da sociabilidade, sobre a regra de justiça como equidade (RICOEUR: 1986, 27).

### 1.5 A narratividade

Através da narratividade o si ganha sua definição mais ampla. Ele entra para a categoria de personagem e dela recebe as determinações temporais e históricas que permaneciam suspensas até então (RICOEUR: 1986, 28-29). É a capacidade da narrativa produzir unidade a partir da diversidade dos eventos que compõe uma trama que passa a guiar a questão. Essa unidade é precisamente a unidade da forma temporal, construída dentro da trama, da qual depende a inteligibilidade da história e sua capacidade de ser seguida.

A narrativa reúne todas as etapas da investigação nas quais um si se perfilava antecipadamente, pondo-o agora sob a rubrica da *história de uma vida* (*hitoire d'une vie*). A capacidade de encadear permanência e mudança faz Ricoeur acentuar a analogia com o conceito diltheyano de *Zusammenhang des Lebens* – conexão de vida (Ricoeur: 1986, 28). A regra dessa conexão, para Ricoeur, está na dialética entre concordância e discordância, operada no interior da narração e que faz réplica às aporias da temporalidade, descritas inicialmente por Agostinho nos termos da *intentio* e da *distentio animi*. O si entra assim para o mesmo regime de concordância-discordante que caracteriza a intriga narrativa, e “o personagem se transforma em função das transformações narrativas elas mesmas”

---

<sup>13</sup> Não distinguimos aqui o uso dos adjetivos ético e moral como faz Ricoeur em *Soi même comme un autre*, reservando o primeiro para a perspectiva da ação teleologicamente considerada e o segundo para sua articulação normativa com pretensões à universalização (cf. RICOEUR: 1990, 200-201). Usamos ambos para referir-nos igualmente ao campo inteiro coberto por essa distinção, pois nesse nível da análise ela não é ainda relevante.

(RICOEUR: 1986, 28), na medida em que se reconhece nelas como agente. Exploramos o tema com mais detalhes na próxima parte deste capítulo.

A recorrência à narração produz na ipseidade a marca de uma “identidade *figurada*” (*figurée*), justificada pelo estatuto epistêmico que até agora assinalamos na noção de *si-mesmo*. Ele exige que um *si* só possa se compreender pelo desvio de figuras históricas ou fictícias produzidas pela atividade narrativa, o que assinala o aspecto de uma alteridade assumida. A ipseidade devém então fruto da leitura que suspende a identidade do leitor para fazê-la colidir com a do personagem, enriquecendo-a nesse desvio (RICOEUR: 1986, 28). A capacidade da narrativa figurar tanto a identidade do indivíduo quanto a identidade de comunidades inteiras põe mais uma vez a irredutibilidade entre ipseidade, alteridade e socialidade.

Pedra angular da noção de identidade, a questão da temporalidade introduzida pela narração é o que torna efetivamente possível o abandono de um eu solipsista, pretensamente atemporal, e conduz ao *si* que as disciplinas anteriores antecipavam de maneira indireta pelo desvio da análise. Mas a estrapolação da perspectiva analítica pela narratividade não significa a supressão das mediações. Elas estão como que “contidas” nela na medida em que lhe são elementos constitutivos. Todas as operações estão implicadas na narração como eventos internos. O que não significa dizer que fora da operação geral de coordenação, que é a narração, cada uma das disciplinas não mantenha sua absoluta independência como campo teórico de investigação epistemologicamente legítimo. A própria regra de exposição adotada por Ricoeur não obedece senão a um critério de clareza didática (RICOEUR: 1986, 20). Ela será inclusive alterada em *Soi même comme un autre* em função do encadeamento entre a função narrativa e a dimensão ética do *si*. Lá a narração é posta como intermediária entre a descrição operada pela semântica da ação e a prescrição moral, pois amplia o sentido da primeira, pelo acréscimo das características temporais, ao mesmo tempo em que serve de laboratório de experimentação sobre o julgamento moral antecipando a ética<sup>14</sup>.

A recorrência a um tão laborioso itinerário tem evidentemente a intenção de afastar definitivamente toda ameaça de imediatismo na constituição do sujeito. Mas não há aí somente a necessidade teórica de alongar ao máximo o percurso. Isso acontece porque é a partir do pano de fundo da linguagem que o triângulo ipseidade, alteridade, socialidade se

---

<sup>14</sup> Em *Parcours de la reconnaissance* cada uma dessas mediações é tomada sob a rubrica de uma capacidade própria do *si* em uma *fenomenologia do homem capaz* (cf. RICOEUR, 2007, p. 149ss).

desenha, e é nela que ele mostra sua irredutibilidade a uma primeira verdade, mais fundamental que qualquer de seus ângulos. Daí a necessidade de uma “hermenêutica do si”, uma hermenêutica que se desenvolve em um conjunto de desvios, haurindo desse percurso uma autocompreensão nos termos de uma auto-interpretação.

Ainda no que diz respeito à sua constituição rudimentar, o que o procedimento de Ricoeur assinala, em última instância, é que a constituição de si, esse “si” (*soi*) que pode ser oposto ao “eu” (*moi*) imediato por ganhar significação sempre em composição com o diverso de si, é composta por mediações crescentes na linguagem: da simples semântica referencial das operações de individuação, passando pela semântica das frases de ação e pela enunciação até unidades lingüísticas tão vastas quanto a narrativa, capaz de abarcar a unidade de uma vida inteira, onde os recursos de identificação desenvolvem toda sua potencialidade. Isso porque, a estrutura reflexiva do si está inscrita na própria linguagem, em todas as línguas, de forma mais ou menos determinada, obrigando em última instância a que se pense a mediação.

Para além das particularidades gramaticais de cada língua, *si* é (tanto em francês quanto em português) pronome pessoal reflexivo da terceira pessoa, essa refletividade é, por sua vez, distribuída às demais pessoas gramaticais pela aproximação do termo “si” e do termo “se”, como na fórmula “designar-se a si mesmo”, de acordo com o prefácio de *Soi même comme un autre* (cf. p. 11-2). É por isso inclusive que a narrativa pode dizer respeito tanto à identidade de um *si* singular, de um único indivíduo (eu, tu, ele), quanto de indivíduos plurais (nós...), enquanto uma comunidade histórica identificável.

A narrativa é uma mediação privilegiada, ela é a única que faz passar de um princípio de individuação abstrato à identidade de uma pessoa reconhecível como a mesma, em um sentido bastante específico, um sentido que abole toda a recorrência à permanência de uma substância, precisamente o sentido buscado por Ricoeur para a ipseidade. Nessa medida, é só através da narrativa que a *ipseidade* ganha um sentido pleno, sem o recurso à narratividade, como vimos, apesar de todos os enriquecimentos que a análise pode fornecer, a pessoa permanece simplesmente um indivíduo.

O caráter mediado, que até agora assinalamos ao si, ganha corpo com a tese da identidade narrativa. No entanto, ela depende, por sua vez, de uma hipótese adjacente. A de que os problemas da temporalidade se resolvem na poética da narratividade, dado ser justamente o problema da temporalidade o motivo de confusão que fez as teorias da identidade ignorarem esse sentido da ipseidade.

## 2 Temporalidade e narratividade

A idéia de que a atividade narrativa pode oferecer algum apoio à problemática da temporalidade abre o primeiro dos três volumes de *Temps et récit*, lançados respectivamente em 1983, 1984 e 1985. Desenvolvendo as implicações dessa hipótese, a obra toda culmina com a criação de um modelo de identidade concebido através dos elementos de temporalização narrativa que suas análises desdobram. Mas, o itinerário inteiro desse desenvolvimento aparece já, virtualmente contido, em um pequeno texto anterior ao primeiro volume dessa obra: *Entre Temps et Récit: concorde/discorde*, de 1982. Nele, a relação entre tempo e narrativa é explicitamente estabelecida nos termos de uma mútua complementaridade entre o ato de narrar e a experiência humana da temporalidade, desde que o aspecto temporal da experiência humana é estabelecido como o constituinte da referencialidade narrativa: “o tempo devém tempo humano na medida em que ele é articulado sobre um modo narrativo, e os relatos adquirem sentido ao tornarem-se as condições da existência temporal”<sup>15</sup> (RICOEUR, 1982, 4).

A hipótese da complementaridade entre narratividade e temporalidade assenta, por sua vez, sobre outras duas, das quais depende como pressupostos.

A primeira pressuposição é a de que um princípio estruturante subjaz à diversidade de formas narrativas, possibilitando a recorrência a uma operacionalidade comum ao *ato de narrar* em suas diversas formas de apresentação. Trata-se da trama ou intriga (*intrigue*) narrativa, que Ricoeur vai buscar no conceito de *mythos* na *Poética* de Aristóteles e que designa propriamente a operação de composição, o agenciamento dos fatos, ou, como prefere o próprio autor, a operação de “pôr em intriga” (*mise en intrigue*). Para ele, mesmo a diversidade das pretensões epistêmicas que de certa forma opõe narrativa historiográfica e narrativa ficcional<sup>16</sup> assenta sobre um princípio comum de composição (1982: p. 3). A segunda pressuposição, que de certa forma deriva da primeira, é a de que o exercício de pôr em intriga provoca um corte que resulta no desdobramento entre a textualidade e a efetividade da vida, produzindo uma capacidade de ligação e desligamento entre o mundo que surge através da atividade narrativa e o mundo real. A realização dessa capacidade de desligamento e religação é tarefa hermenêutica desde que dela depende a reativação da referencialidade

---

<sup>15</sup> “le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et les récits prennent sens de devenir les conditions de l’existence temporelle” (tradução nossa).

<sup>16</sup> R. Bubner discute essa distinção (BUBNER, 1990, p. 39-55)

que, no texto, fica suspensa por não ser direta. Ela gera os conceitos de *mundo da obra* (*monde de l'ouvre*) ou *mundo do texto* (*monde du texte*) e *mundo do leitor* (*monde du lecteur*) ou *mundo do espectador* (*monde de l'auditeur*), incidindo sobre a intersecção entre eles (RICOEUR: 1983, p.146-147). O mundo da obra, desdobrado sobre o do leitor, é então um mundo em que se projetam as capacidades humanas mais próprias, um mundo “pró-posto” (*pro-posé*), passível de ser habitado sob o modo imaginativo (RICOEUR: 1982, p. 3). A imaginação que conduz a experiência da leitura – pois o acento é posto mais sobre a recepção do que sobre a produção – torna possível a intersecção entre mundo do texto e mundo do leitor, fazendo com que a narrativa possa ser vivida imaginariamente (RICOEUR: 2006, 16-17).

Aqui, esses pressupostos aparecem como condições de possibilidade da resposta poética aos paradoxos da temporalidade, adiante, farão surgir o modelo de narratividade que está em jogo na questão, desenvolvendo o regime das questões que, na narrativa, correspondem às aporias do tempo. Entretanto, antes de empenharmo-nos nesses desdobramentos, investiguemos os termos pelos quais Ricoeur compreende o que chama de aporética da temporalidade e como ela se articula.

## 2.1 O papel da aporética da temporalidade

Toda a questão assenta na possibilidade de demonstrar que o modelo de narratividade construído a partir de Aristóteles é capaz de fazer frente aos paradoxos do que Ricoeur chama de aporética da temporalidade.

É da experiência agostiniana da *distentio animi* que se trata a título primordial quando se fala em uma aporética da temporalidade. Ao menos, é ela que desempenha, na obra de Ricoeur, o papel de motivo para considerar a especulação sobre tempo uma aporética. Com efeito, o Livro XI das *Confissões* constitui, já no primeiro estudo do primeiro volume de *Temps et Récit – “Les apories de l’expérience du temps”* –, o ponto de partida para a exploração dos problemas que a fenomenologia da temporalidade multiplica ao longo de seu desenvolvimento. É o que a obra irá explorar até o fim para fazer da narratividade uma forma de solução privilegiada. Mesmo antes disso, no texto de 1982, é já em referência a Agostinho que a aporética da temporalidade é explorada.

O exame do regime de aporicidade em que se enreda a investigação sobre o tempo

funciona como a “demonstração negativa” da hipótese de que a temporalidade se exprime pelo recurso às mediações narrativas (cf. RICOEUR, 1985, p. 435). Ele pretende mostrar que todas as tentativas filosóficas de fazer aparecer a vivência imediata do tempo apenas multiplicam as dificuldades de ordem teórica. Primeiro em Agostinho<sup>17</sup>, depois em Husserl, apesar dos enriquecimentos que trás sua fenomenologia da consciência íntima do tempo, e então, em Heidegger, pela hermenêutica da temporalidade. Trata-se de uma “aporicidade de princípio” que incide sobre toda a tentativa de investigação fenomenológica do tempo.

Ela se articula a partir de uma problemática maior: a da impossibilidade de coordenar no discurso sobre o tempo sua dupla dimensionalidade, a saber, a perspectiva íntima da vivência do tempo e a perspectiva pública do tempo cosmológico. O problema geral que coordena toda a questão do tempo fenomenologicamente considerado é posto nos termos de uma “ocultação mútua” entre ambas as perspectivas. Nessa medida, em *Temps et Récit III* a perspectiva fenomenológica, agostiniana e husserliana é cotejada respectivamente à perspectiva cosmológica da *Física* aristotélica, e do transcendentalismo kantiano, e então conduzida à investigação heideggeriana do conceito “vulgar” de tempo para mostrar que mesmo aí a duplicidade da questão é irreduzível.

Segundo Ricoeur (1982, p. 4), o problema posto nestes termos não está na simples descrição da percepção da sucessão, nem no aspecto cronológico (ou cronométrico) relativo ao caráter quantitativo dos intervalos que determinam a sucessão, ou na tentativa de inscrição de uma problemática na outra. Toda aporética tem início quando a investigação tenta coordenar em uma perspectiva objetificante a relação entre passado, presente e futuro, considerados como categorias do tempo fenomenológico. Mais ainda, quando essa primeira relação se inscreve em uma dialética de segundo nível: a que vincula parte e todo temporal (1982, p. 4). Daí a razão da recorrência primeira a Agostinho para além da ordem histórica dos sistemas filosóficos.

---

<sup>17</sup> A exploração da aporética da temporalidade em Agostinho abre o primeiro volume de *Temps et récit*, ela guia todo o desenvolvimento da obra até o início do terceiro volume, quando é retomada e expandida na perspectiva de Husserl e Heidegger.

## 2.2 Os paradoxos da experiência temporal em Agostinho

A escolha do Livro XI das *Confissões* como o ponto de partida para a investigação dos paradoxos do tempo que ao longo da história da filosofia se acumulam, tem razões mais do que históricas. Não é por Agostinho ser o primeiro a se deparar com o problema explícito do “tempo da alma” que ele é o escolhido, mas porque a teoria da *distentio animi* é inseparável do movimento da retórica argumentativa que a estabelece: o próprio Agostinho não pode proceder de outro modo senão de paradoxo em paradoxo. Na interpretação que Ricoeur faz das *Confissões* do bispo de Hipona (RICOEUR, 1983, p. 24), a noção de *distentio animi*, ligada a de *intentio*, só é eficaz na medida em que se depreende do paradoxo da medida do tempo, que, por sua vez, já consta no paradoxo inicial do ser e do não-ser do tempo. Descrevamos rapidamente como Ricoeur compreende essa operação.

O paradoxo ontológico do tempo se forma no confronto da posição oriunda da tradição cética com o uso da linguagem ordinária que conduz o combate ao ceticismo. Com efeito, é a partir do modo usual de referirmo-nos ao tempo que Agostinho se opõe à tese cética do não-ser do tempo: “Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam” (X,14,17). E é refinando o uso comum da linguagem que ele sustenta sua posição e a desenvolve em direção à idéia de distensão da alma, pela nova terminologia que a tese do tríplice presente irá exigir (X,20, 26). O passado não é mais, o futuro ainda não é e o presente não é porque passa. No entanto, o ser do tempo é posto, pois, de algum modo nos referimos a ele positivamente: será, foi, é. O ser do tempo é posto – e a operação lingüística que o estabelece separa a questão ontológica (*o que?*) da questão epistemológico-lingüística (*como*) – mas seu *modo* de ser na linguagem permanece ainda um mistério (RICOEUR, 1983, p. 25-26).

O paradoxo ontológico, ainda em suspense, engendra diretamente o paradoxo da medida. E é novamente o uso da linguagem que estabelece o *fato* da medida, deixando mais uma vez, no entanto, sem resposta o *como*. Desse modo, a mesma linguagem acaba servindo tanto a crentes quanto a céticos. Passado e futuro, ainda desprovidos de ser – afinal, dizemos também a propósito deles “não é mais” e “não é ainda” – fazem o problema da medida recair sobre o presente, ainda que sem êxito. Mas o fracasso serve para o refinamento da noção de presente pela noção de passagem, conduzindo à noção de presente pontual (cf. X, 15, 18-19). O que não faz mais que aguçar o paradoxo.

É somente quando a linguagem, articulada com a experiência, localiza na alma a

qualidade futura ou passada das coisas a serem medidas (X,18, 23), que a argumentação avança. De acordo com isso, passado e futuro são adjetivados, e ganham ser por referirem-se a algo presente no espírito. Isso porque o próprio presente é adjetivado, o presente é agora adjetivo plural e acolhe uma multiplicidade interna (RICOEUR, 1983, p. 30-31), unicamente por referência à qual é possível falar em três tempos: presente do passado, presente do futuro e presente do presente (X, 20, 26). Mas apenas muito adiante – em X, 27, 36, logo após o famoso exemplo da recitação do hino de Santo Ambrósio – é que esse expediente se esclarece. Quando é referido às imagens-impressão que as coisas deixam na alma, através das quais ela se distende: “Meço a impressão que as coisas gravam em ti (na alma) à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado”. É também a passividade da impressão que justifica – já quando da formulação da tese do tríplice presente, antes ainda de chegar-se propriamente à distensão – a reivindicação de uma atividade intencional da alma para fazer frente ao tríplice presente que produz distensão. Tornando equivalentes o presente do passado e a memória, o presente do presente e a visão e o presente do futuro e a espera: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: *lembrança* presente das coisas passadas, *visão* presente das coisas presentes e *esperança* presente das coisas futuras” (X, 20, 26 – grifo nosso).

Na solução de Agostinho, o enigma para Ricoeur é a estrutura da imagem-impressão, que vale ora como impressão do passado, ora como signo do futuro, ela fica por esclarecer. Problema maior para ele, no entanto, é o da linguagem “quase espacial” na qual a pergunta – *onde* (X, 18, 23) – e a resposta – *na alma* (X, 20, 26) – são expressas (RICOEUR, 1983, p. 34), já que o tempo é admitido desde o princípio com aquilo que não tem extensão para poder ser liberto de toda referencia ao movimento físico.

A aposta interpretativa de Ricoeur (1983, p. 40-41) é de que a solução do paradoxo ontológico, tanto quanto a solução do paradoxo da medida, só se compreende ao vincular-se a tese da *distentio animi* com a tese do tríplice presente. Pois, se o tríplice presente responde pelo ser do tempo, a *distentio* responde pela medida.

No entanto, ainda para Ricoeur, mesmo assim, a solução oferecida por Agostinho aos problemas que guiam a sua investigação não fazem mais do que multiplicar as dificuldades. Ele julga que, para que se possam conceber como resolvidos os problemas de Agostinho, seja preciso considerar estabelecidos quatro pontos sobre sua argumentação. O problema é que, longe de conseguir estabelecê-los, Agostinho os transforma em enigmas que se somam uns aos outros em uma aporicidade crescente.

São pontos que Ricoeur considera problemáticos na argumentação de Agostinho:

1) Que o que se mede seja a espera ou recordação e não as coisas futuras ou passadas. Afinal, a memória e a expectativa dependem das “marcas” gravadas na alma pelas impressões. O problema é como tomar a impressão independentemente do movimento físico que a estabelece.

2) Que essas impressões, para serem mensuráveis, deveriam então exibir certa espacialidade de tipo bem peculiar. Mas o que Agostinho não explica é *como* temos acesso à impressão gravada na alma.

3) Que a metáfora espacial exige a fixação da impressão como contrapartida da progressão do espírito, único modo de compreender a relação entre *affectio* e *intentio*. O que produz o enigma de uma passividade ativamente produzida.

4) Que a “atividade passiva” do espírito compreenda três dimensões e se “distenda” através delas na mesma proporção em que se estende. Finalmente, a própria solução geral do problema no termos da *distentio animi* é tornada incompreensível (RICOEUR1983, p. 48).

No enigma de uma alma que se “distende” à medida que se “estende” - o “supremo enigma” de Agostinho -, vemos a insinuação do problema maior no qual se engasta toda a aporética da temporalidade para além de Agostinho, o de coordenar de maneira inteligível o tempo da alma, e o tempo do mundo. Aqui ele aparece negativamente determinado. O fracasso de Agostinho é efetivamente não conseguir livrar o tempo da alma da referência, ainda que remota, ao tempo físico: não consegue tornar a distensão, noção psicológica, mensurável, sem recorrer à extensão, pois não pode abolir a espacialidade da medição. Agostinho, não conseguindo desvincular absolutamente as duas problemáticas, torna sua relação ainda mais incompreensível. O problema da coordenação entre um tempo interno e um tempo externo está implicado negativamente desde que o sucesso da argumentação de Agostinho a tornaria, se não absolutamente impossível, ao menos desnecessária. Seu fracasso faz da questão um problema que não se pode elidir.

### 2.3 A unidade narrativa

Esclarecidos os termos nos quais Ricoeur compreende os tipos de problemas da temporalidade que uma poética narrativa, por hipótese, deve responder, voltemos aos pressupostos da questão. Acima, esboçamo-los como condição de possibilidade da resposta narrativa, cabe agora, compreender o modelo de narratividade que eles supõem como solução,

para, em seguida, determinar o tipo de funcionalidade que desempenham na questão. A primeira pressuposição, deriva da definição aristotélica da tragédia, a segunda, surge como consequência da interpretação ricoeuriana da *Poética* que estabelece essa definição.

### 2.3.1 Primeira pressuposição narrativa

Não há em Aristóteles uma definição da *mimesis* trágica quanto ao seu gênero, em termos de diferença específica. É antes pela articulação de suas partes que ela é determinada: intriga (*mythos*)<sup>18</sup>, caracteres (*ethe*), expressão (*lexis*), pensamento (*dianóia*), espetáculo (*opsis*) e canto (*mellopoia*) (1450a 8-11). Elas ainda se dividem em grupos: a) quanto ao objeto da *mimesis*: intriga, caracteres e expressão; b) quanto ao meio: pensamento e espetáculo; e c) quanto ao modo: o canto. Essa estrutura hierarquizada da *mimesis* comporta ainda uma hierarquização secundária, em relação ao objeto, subordinando caracteres e expressão à intriga. A dupla hierarquia produz um “estreitamento conceitual” capaz de quase identificar *mythos* e *mimesis*, fazendo do *mythos* o elemento mais importante da tragédia (RICOEUR, 1996, p. 334). De acordo com Ricoeur (1996, p. 331), na *Poética* (1450a 2-3), o *mythos* é francamente definido como “imitação de ações”, pelo que ele fornece a regra de aplicação da *mimesis* enquanto “composição dos atos”. Essa quase identificação deve-se à sinonímia acentuada entre a “imitação da ação” – sendo a ação o objeto da *mimesis* trágica – e o “agenciamento dos fatos”, que define o caráter operatório do *mythos* (1450a 16-22).

O adjetivo “poético” marca o caráter operatório do par conceitual *mimesis-mythos* e de toda a trama conceitual subordinada. As partes da *mimesis* são então partes da atividade de composição e não do poema (RICOEUR, 1993, p. 69-70). “Composição”, por sua vez, a que o “poético” adjetiva, definindo em primeiro plano o *mythos*, e somente por extensão as suas partes, faz da operação que ele é, uma operação estruturante.

A ausência de uma definição em termos de gênero permite o movimento argumentativo que faz do *mythos* trágico o modelo englobante de narrativa. A articulação de suas operações determina seu caráter operatório geral. Ao fazer do “pôr em intriga”, que

---

<sup>18</sup> Ricoeur traduz o grego *mythos* pelo francês *intrigue*, ao português, literalmente, intriga. No entanto, ocasionalmente preferimos usar o termo “trama” que corresponde perfeitamente ao sentido de *intrigue* e evita a possível ambigüidade do termo intriga no seu uso corrente ao português. No mais das vezes, quando abdicamos do uso do termo em grego, conservamos a literalidade para seguirmos a tradução brasileira de *Soi-même comme un autre*.

define o *mythos* trágico, o fio condutor do narrativo em geral, Ricoeur claramente visa em Aristóteles, muito mais a estruturação do que a estrutura. São as características dessa *operação de composição* que ele pretende elevar a princípio operatório geral sob o qual se podem apoiar as mais variadas formas narrativas. É de um princípio como esse que depende, por sua vez, a estrutura singular de cada obra, passível, inclusive, de agrupar-se em uma tipologia dos modelos narrativos.

Ricoeur encontra na própria *Poética* a possibilidade de extrapolação das restrições pelas quais Aristóteles confina o *mythos* ao modelo trágico – principalmente pelo fato de que a *Poética* se refere exclusivamente aos gêneros literários da época, e exclui, dentre estes, a epopéia, de caráter mais acentuadamente narrativo. Na *Poética*, Aristóteles admite que “quanto às partes constitutivas, algumas são as mesmas na tragédia e na epopéia, outras são só próprias da tragédia” (1449b 17-19). Os motivos dessa semelhança são refinados quando percebemos que “todas as partes da poesia épica se encontram na tragédia, mas nem todas as partes da poesia trágica intervêm na epopéia” (1449b 21-23). É que, de acordo com Ricoeur (1996, 334-335), a epopéia e a tragédia coincidem quanto ao objeto (*que*), e diferem somente quanto ao meio e ao modo (*como*). Pois ambas concordam em ser imitação de homens (Poética 1449b 9-10), portanto, de homens agindo e sofrendo, de acordo com a definição que articula o *mythos* e a *mimesis*.

O compartilhamento do mesmo objeto entre tragédia e epopéia faz da ação o objeto do narrativo em geral na medida em que toda ação demanda narração. O que já fora expresso por Ricoeur (1983, p. 109), ao menos parcialmente, ao considerar que uma semântica da ação só se completa pelos recursos de articulação da narratividade, e que a inteligibilidade da intriga narrativa depende de sua capacidade de articular significativamente os termos dessa semântica (cf. acima). É o que faz com que a “hierarquização funcional” elaborada no interior da definição da *mimesis* autorize Ricoeur a elevar o *mythos* à categoria de *compreensão narrativa* (1996, p. 335).

### 2.3.2 Segunda pressuposição narrativa

A transformação do *mythos* trágico em princípio configurante do narrativo em geral possibilita a compreensão do papel que ele próprio desempenha no desdobramento entre a textualidade e a efetividade da vida, pois é da própria atividade configurante que surge esse

desdobramento, ele está contido no papel compreensivo do *mythos*.

A atividade configurante desempenhada pelo *mythos* só surge como categoria compreensiva desde que articula aquilo que na poética aparece como o primeiro termo da tragédia, a *mimesis*, definida pelo *mythos*, e o termo final da mesma, a *katarsis*, que o *mythos* produz como a finalidade ou função, o *ergon* da tragédia (RICOEUR, 1996, p. 334). O que o faz efetivamente funcionar como categoria compreensiva capaz de desenvolver um mundo *pró-posto* sobre o mundo real é que mesmo lhe sendo conferido o mais alto grau de formalismo ele se mantém na imanência do ato de narrar, o efeito de inteligibilidade que produz é a própria inteligibilidade da narração sem necessidade de recorrência à uma racionalidade de segundo nível (RICOEUR, 1996, p. 336).

O aspecto imanente da composição toda é sublinhado pela relação direta de coordenação da *mimesis* pelo *mythos* (RICOEUR, 1996, p. 333). Na imanência dessa operação tem origem o conceito de *ficção* que realiza uma suspensão no fluxo efetivo da ação, suspensão que instaura o *mundo do texto* (RICOEUR, 1996, p. 337), desde que a *mimesis* em Aristóteles não é mais definida como simples cópia e só imita de modo criador.

Com efeito, o *mythos*, assim definido, instaura um corte qualitativo entre a *mimesis* aristotélica e o real, o que a afasta da *mimesis*-cópia de cunho platônico, cuja deficiência ontológica é marcada por dois graus em relação à essência (a “cópia da cópia”). A aplicação ao campo prático (*mimesis praxis*) sublinha a diferença com a *mimesis* metafísica (RICOEUR, 1996, p. 330-1). Pelo caráter configurante do *mythos*, a ficcionalidade que ele instaura como desdobramento entre o real e o imaginário não tem somente uma função de ruptura. A *mimesis* desempenha aqui um papel mediador entre a ação pré-configurada no campo prático – que demanda configuração - e a ação refigurada pela recepção da obra. É a qualidade criativa da composição que acompanha o traço estruturante dessa mediação.

A relação da *katarsis* com o *mythos* é o que, por sua vez, liga o interior e o exterior da obra a despeito do desligamento instaurador da ficcionalidade. A *katarsis* desempenha aqui essa função emblemática na medida em que ela é o efeito exterior do espetáculo construído no interior do agenciamento dos fatos. É, portanto, o que une o *mundo do texto* e o *mundo do leitor*.

Ricoeur compreende esse duplo movimento do *mythos*, como a tríplice dimensionalidade da *mimesis* (*triple mimèsis*), já que é pela articulação da *mimesis* operada pelo *mythos* que a *katarsis* se produz no leitor. Sua função na argumentação do autor é evitar que as relações de desdobramento entre o real e o imaginário possam ser tomadas de maneira unilateral. Nesse sentido, a operação de configuração não se impõe como um

constrangimento, submetendo a desordem da vida aos arranjos narrativos. Isso seria, de acordo com Ricoeur (1983, p. 138) ceder à “violência da interpretação”. Por outro lado, estaríamos irremediavelmente fadados à “redundância da interpretação” (RICOEUR, 1983, p.141) caso a configuração narrativa fosse sempre um efeito de sentido da mesma ordem do real.

O que Ricoeur pretende é salvaguardar a dialeticidade da relação. Para ele, (1983, p. 137ss) a ação na efetividade da vida já está prefigurada narrativamente na *mimesis* I, nas estruturas simbólicas que a distinguem do simples movimento físico. Fazendo desse nível mimético um emaranhado de “histórias potenciais”, “ainda não narradas”, mas que reivindicam narração. A *mimesis* II constitui propriamente o efeito de ficcionalidade imposto pela narrativa, efeito a que chamamos literatura, cuja recepção pelo leitor ou espectador marca o movimento da *mimesis* III. O movimento de *mimesis* III é o acréscimo de sentido que a recepção da literatura (*mimesis* II) exerce sobre o nível da *mimesis* I. O “círculo da *mimesis*”, como é chamado esse processo, produz uma espiral sem fim, é a constante *refiguração* pela leitura da ação já *prefigurada* no nível da vida, através da *configuração* narrativa.

A ligação entre o exterior e o interior da obra, pelos efeitos catárticos que a sua constituição em dois mundos distintos engendra, aparece aqui como o eixo de articulação da solução que a narração é capaz de oferecer à temporalidade, por dois motivos distintos: 1) Primeiro, a relação do *mythos* com a *katarse* incide também sobre a definição formal do *mythos* como *concordância-discordante*, pois a *catarse* é provocada como reação aos incidentes fortuitos que são o motivo de discordância no interior da concordância operada pela composição da trama. A noção de *concordância-discordante*, veremos adiante, é o motivo da replica poética à temporalidade pela sua maneira de refletir os paradoxos da *distentio animi*. 2) Segundo, a questão da *katarsis* conduz ao problema da leitura, pelo qual a solução poética ao paradoxo do tempo é viabilizada, mais do que pela composição propriamente dita. O que Ricoeur vê afinal na noção de *catarse*, para além dos sentimentos de terror e piedade suscitados pela *katarsis* trágica, são os efeitos da recepção produzidos pela compreensão engendrada na imanência da obra.

Dessa forma, Ricoeur evita tratar a literatura a partir de categorias lingüísticas que, ao modo estruturalista, impõem o encerramento do texto em si mesmo pela impossibilidade metodologicamente estabelecida de ultrapassar a distinção entre o dentro (*dedans*) e o fora (*dehors*). De um ponto de vista hermenêutico, a relação entre a imanência e a transcendência do texto, é precisamente o que está em jogo na construção da trama.

Digno de nota também é o esclarecimento que esse modo de tratamento da narração

oferece à relação triangular entre *ipseidade*, *alteridade* e *sociabilidade* que a primeira parte desse capítulo assinalava. Pois, para a hermenêutica de Ricoeur, o texto é uma tríplice mediação: entre o homem e o mundo – e “mundo” pode ser aqui compreendido também como a totalidade dos sujeitos<sup>19</sup> – na relação de referencialidade; entre o homem e o homem, na relação de comunicação; e entre o homem e si mesmo na compreensão de si. Isso tudo faz da “construção da trama (...) a obra comum do texto e do leitor” (RICOEUR, 2006, p. 15-16). É o que está em jogo na segunda pressuposição à hipótese de que a poética da narratividade resolve os paradoxos da temporalidade. Esse aparato também é o que torna possível que a narrativa se transforme no modelo de identidade do si. A identidade narrativa surgirá, ao final das considerações sobre essa hipótese, como a solução para o paradoxo maior do qual se desprende a aporética da temporalidade, a saber, o paradoxo da articulação entre o tempo cosmológico e o tempo psicológico.

#### 2.4 A aproximação entre Aristóteles e Agostinho

É na *Poética* de Aristóteles que Ricoeur irá buscar o modelo de narratividade exigido como contrapartida à aporética da temporalidade, oriunda das *Confissões* de Agostinho. Os motivos da aproximação desses dois autores em particular oferecem valiosos elementos de compreensão da tese que Ricoeur pretende defender.

Sobre o tipo de correlação encontrada entre duas obras assim tão afastadas, Ricoeur admite (1983, p. 105) não haver qualquer força interna fazendo apelo explícito à narração na especulação sobre o tempo em Agostinho. Também, em Aristóteles, nenhuma referência à temporalização é reivindicada de fora por alguma carência no interior da teoria da *mimesis*. Na *Poética*, todos os traços temporais, mesmo os que dizem respeito à extensão e a completude do poema permanecem latentes. É por sua própria conta, portanto, que ele as aproxima.

Ademais, não se trata de uma simples correlação entre duas obras singulares. Trata-se antes, da mútua complementaridade entre duas problemáticas distintas, a da temporalidade e a da narratividade, das quais as obras referidas oferecem modelos úteis. Ricoeur vê no seu exercício de aproximação entre a *Poética* e o Livro XI das *Confissões*, o esboço da

---

<sup>19</sup> Na medida em que não há, em Ricoeur, qualquer determinação específica para o termo, mantemos sua compreensão no nível mais geral, vinculada às noções de totalidade e de continente.

verificação de suas teses sobre a mútua referência entre a experiência do tempo e a composição narrativa. Aristóteles, estudando a composição trágica, desenhou os traços iniciais das operações capazes de produzir inteligibilidade mediante a composição da multiplicidade em uma totalidade significativa. Agostinho inaugura uma tradição filosófica que, pretendendo dar conta de uma descrição pura do tempo, multiplica as dificuldades ligadas a sua apreensão unívoca. A capacidade da narração de *tomar em conjunto* (*prendre ensemble*) uma diversidade de fatores heterogêneos, dando-lhes a forma da unidade de uma totalidade temporal (síntese do heterogêneo), pode fazer frente aos paradoxos provocados pela *distentio animi*, os quais, por sua vez, tornam explícitas as marcas temporais latentes na narração. É o que faz da narrativa a “guardiã do tempo” (RICOEUR, 1985, p. 435).

Contudo, se nada reivindica de modo explícito essa aproximação, há pelo menos alguns indícios que a sugerem com força, ou, pelo menos, autorizam-na.

A análise que Ricoeur faz de Agostinho, encontra, já no texto do Livro XI das *Confissões*, os indícios de que a aporética da temporalidade se resolve na poética da narratividade. Essa solução depende especificamente do esclarecimento operado pelo efeito catártico de que a atividade narrativa é capaz. Essa é a única forma, segundo Ricoeur (1983, p. 24), de evitar o encerramento da especulação sobre o tempo em uma “ruminação inconclusiva”.

São duas as circunstâncias que fazem Ricoeur ir do exame dos problemas da temporalidade à solução poética. Elas dizem respeito, ambas, ao tipo de solução que o próprio Agostinho oferece a seus paradoxos.

A primeira se refere à compreensão da dialética entre *intentio* e *distentio* nos parâmetros exemplificados pelo hino de Santo Ambrósio. Segundo Ricoeur (1983, p. 24), Agostinho apresenta aí uma solução que funde a argumentação teórica e a poesia, dando a entender que só uma *transfiguração* poética, não apenas da solução, mas também da própria questão, poderia liberar a aporia do *non-sense* por ela desenhado. Afinal, o exemplo da recitação do hino, se não resolve absolutamente o problema, ao menos expõe o paradoxo, ao mesmo tempo em que o torna inteligível e produtivo no plano dos atos de discurso (RICOEUR: 1982, p. 6).

A segunda circunstância que faz Ricoeur considerar a narratividade uma solução para a temporalidade está associada às conseqüências que Agostinho extrai da aplicação do exemplo da recitação do hino ao paradoxo da *distentio-intentio*. Ele pensa que, nelas, o próprio Agostinho admite a poética como solução à aporética da temporalidade e sugere o modo pelo qual essa solução pode ser explorada (1982, p. 6), ao fazer do verso uma variante

reduzida de unidades mais vastas, podendo corresponder à própria história como um todo: “Ora, o que acontece em todo o cântico, isso mesmo sucede em cada uma das partes, em cada uma das sílabas, em cada ação mais longa, (...) e em toda a vida do homem (...). Isso mesmo sucede em toda a história “dos filhos dos homens”” (XI, 28, 38).

É justamente no “frágil exemplo do *canticus* recitado de cor”, que Ricoeur vai encontrar a sugestão agostiniana que lhe serve de motivo a toda a sua investigação nos três tomos de *Temps et récit*. Ele conclui: “Todo o império da narrativa é aqui virtualmente desdobrado: do simples poema, passando pela história de uma vida inteira, até a história universal”<sup>20</sup> (1983, p. 49). O que Ricoeur faz é explorar essa sugestão. A remissão à análise da *Poética* de Aristóteles é devida ao estatuto que lá ocupa o ato mimético, implicado na composição trágica.

## 2.5 A mediação entre tempo e narrativa

É o espaço de desdobramento entre a ação informe no campo prático e a ação configurada pela intriga ou trama (*mythos*) que faz frente à aporética da experiência do tempo descrita por Agostinho. O acento aqui é sobre o aspecto de variação aberto pela configuração entre um “dentro” e um “fora” do texto. Ele será intensificado quando nos voltarmos sobre a recepção da obra, ela tornará nítida essa distinção pelo choque que provoca entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” – quando a experiência temporal, paralisada pela mudez do regime aporético que a sustém, retorna ao estatuto de experiência viva através do desvio narrativo, que se completa na recepção pela leitura. Essa operação só é possível porque tanto a narrativa comporta aspectos de temporalidade, não plenamente desenvolvidos por Aristóteles, quanto a investigação sobre o tempo reivindica a narratividade como solução a suas aporias.

---

<sup>20</sup> “*Tout l’empire du narratif est ici virtuellement déployé : depuis le simple poème, en passant par l’histoire d’une vie entière, jusqu’à l’histoire universelle*” (tradução nossa).

### 2.5.1 Os aspectos temporais da narratividade

A posição intermediária ocupada pela configuração é determinada por uma mediação de segundo nível, interna ao movimento de deslocamento da ação efetiva para o campo da ação configurada e do retorno desta ao nível da efetividade pela re-figuração, nos termos da tríplice *mimesis* que esboçávamos acima. É dessa função interna de mediação que procede o caráter operatório de todos os conceitos da *Poética*, hierarquizados cada um pelo seu próprio nível de operacionalidade, da mais interna à mais externa. Os motivos que garantem ao *mythos* a prioridade hierárquica são os próprios motivos de toda a função mediadora, e se organizam, portanto, na mesma ordem da operacionalidade dos conceitos, da mediação mais interna a mais externa. Esse é propriamente o núcleo da argumentação explorada por Ricoeur para fazer corresponder a estruturação da intriga aristotélica à aporética da temporalidade agostiniana. Ela aponta para três principais motivos de mediação.

De saída, a primeira mediação operada pelo *mythos* é entre a diversidade de elementos individuais (eventos ou incidentes) e uma história completa. A operação de “pôr em intriga”, pela qual o *mythos* é caracterizado, extrai uma configuração narrativa de uma simples sucessão. O evento deixa de ser uma ocorrência singular, passando a ser definido pela função que desempenha numa totalidade inteligível. Em contrapartida, a narração não pode ser a enumeração serial de eventos, dado que ela é a organização de sua função na inteligibilidade do todo (RICOEUR, 1983, p. 127).

Encontramos aqui a noção de “*agenciamento dos fatos*”<sup>21</sup> que define o *mythos* na *Poética* (1450a 16-20). Mas são os traços temporais que caracterizam esse agenciamento, em 1450b 24-26, que importam neste momento: completude, totalidade, extensão. O dito acima sobre o agenciamento dos fatos deixa claro que Ricoeur faz recair o peso sobre a noção de todo (*holos*). Embora a totalidade exiba mais traços lógicos do que cronológicos, ela é o “pivô” da análise, de acordo com a própria expressão de Ricoeur (1983, p. 80). Pois, apesar da prevalência do lógico, ela não exclui a temporalidade do campo narrativo, apenas a esconde; a completude e, sobretudo, a extensão evitam seu esquecimento. Essa preeminência conferida ao todo serve para salvaguardar o aspecto de *concordância* da intriga. A *concordância* do pôr em intriga, enfim, fará frente à *discordância* gerada pela experiência da *distensão* no âmago da temporalidade vivida.

---

<sup>21</sup> A tradução de Eudoro de Sousa que usamos como nossa própria fonte de citações da *Poética* diz “trama dos fatos”, o termo agenciamento traduz o uso de “*agencement des faits*” por Ricoeur.

A completude fica subordinada à totalidade como o traço qualitativo implicado na sucessão que a define como “aquilo que tem princípio, meio e fim” (1450b 26). A sucessão subordina-se à lógica da totalidade mais do que à cronologia da experiência porque as idéias de começo, meio e fim são efeitos da ordem estabelecida pela narração; não pertencem à ação efetiva. O que se pressupõe é que seja impossível, na ordem da ação efetiva, estabelecer o princípio e o fim de um curso de ação sem recorrer à hierarquização dos seus segmentos, o que seria já lançar mão de um aparato simbólico tributário do narrativo.

Com a extensão se dá o mesmo, na medida em que ela é o critério quantitativo da sucessão. É só na ordem da narração que a ação tem uma extensão, também ela assinalada pelas idéias de começo e de fim. No entanto, a extensão só pode ser temporal, pois, toda sucessão leva tempo, ainda que se trate do “*tempo da obra*” e não do “tempo do mundo” (RICOEUR, 1983, p. 81-82). Neste nível de mediação, as variações imaginativas suportadas pela atividade narratológica começam a corresponder aos paradoxos da temporalidade pela capacidade da intriga de produzir uma nova qualidade de tempo. A solução que a narração oferece aos paradoxos da experiência do tempo é, portanto, de ordem poética e não teórica. Trata-se de uma resposta literária a um paradoxo especulativo. Ela o torna o paradoxo produtivo em um nível diferente de significação.

### 2.5.2 Os aspectos narrativos da temporalidade

O segundo motivo de mediação, acrescentado ao primeiro, diz respeito à conjunção da heterogeneidade de fatores dispersos na ordem da temporalidade que só ganham forma pelo recurso à narração: agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados etc. Todos esses elementos permanecem em suspenso fora da estruturação da intriga, ligados apenas como uma série de unidades dispostas por certa referencialidade comum em uma semântica da ação. Na operação de pôr em intriga, eles são dispostos em uma ordem de sucessão e passam a compor, pelo agenciamento dos fatos, uma unidade contígua insubstituível. Essa “*síntese do heterogêneo*”<sup>22</sup> é o primeiro traço da mediação narrativa que se estende para além de sua ordem imanente: da ação efetiva, do tempo vivido, prefigurado pela semântica à configuração operada pela narração. Esse traço conduz Ricoeur à caracterização da configuração da intriga

---

<sup>22</sup> R. Rochlitz discute a noção de síntese do heterogêneo (ROCHLITZ, 1990, p. 148-151)

pela inclusão da *discordância* no interior da *concordância*. É a *concordância-discordante*, pela qual o pôr em intriga opera, completando a réplica narrativa do paradoxo da *distentio-intentio*. Trata-se, no entanto, de uma “réplica invertida”: toda experiência temporal repousa sobre a mesma estrutura concordante-discordante sob a qual é posta a narrativa. A diferença está em que o paradoxo da experiência da *distentio-intentio* passa a residir exatamente no triunfo da discordância da *distentio* sobre a concordância da *intentio* e o tipo de solução oferecido pela narração consiste em fazer triunfar a concordância sobre a discordância (RICOEUR, 1983, p. 66).

### 2.5.3 Síntese do heterogêneo

Um último motivo de mediação põe a intriga sob o signo de uma *síntese do heterogêneo* e fortalece o sentido da *concordância discordante*. Ele diz respeito aos caracteres temporais implícitos ao *agenciamento dos fatos*, extraídos da imanência da operação de composição entre a diversidade dos eventos individuais e a totalidade da história. Aqui, no entanto, eles surgem em um nível de generalidade maior, extrapolando a imanência da operação de pôr em intriga, ao enviá-la, mais uma vez, para fora de si mesma, em direção à re-figuração do tempo vivido, configurado pela narração. Completa-se, assim, o sentido da solução poética da experiência do tempo: as aporias da experiência do tempo são refletidas pela configuração e resolvidas pela re-figuração.

O reflexo se dá “na medida em que o ato de pôr em intriga combina em proporções variáveis duas dimensões temporais, uma cronológica, outra não cronológica”<sup>23</sup> (RICOEUR, 1983, p. 128-129). A dimensão cronológica é a dimensão episódica, caracterizada pela sucessão dos eventos individuais. Nela, os eventos constituem uma série aberta, marcada pela simples sucessão. Uma certa exterioridade entre as fases de ação é assinalável pela ausência dos traços de completude e totalidade. Aqui pesa com mais força uma representação linear do tempo. A completude e totalidade, por sua vez, dependem da dimensão configurante, “graças à qual a intriga constrói totalidades significantes a partir de eventos isolados” (*grâce à laquelle l'intrigue construit dès tous signifiants à partir d'événements isolés*) - (RICOEUR, 1982, p. 7)

---

<sup>23</sup> “Elle le reflète, dans la mesure où l'acte de mise en intrigue combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique” (tradução nossa).

Governada pelo modo de acabar uma história, a dimensão de configuração diz respeito à sua perspectiva de encerramento (*clôture*), pelo modo como o “ponto final” da história lança luz sobre os eventos da dimensão episódica, a partir do qual a história pode ser tomada como totalidade (cf. RICOEUR, 1982, p. 7-9). O ato configurante produz, assim, o efeito de concordância derradeira que faz com que a história possa ser seguida em meio às discordâncias que pontuam o seu avanço. É na capacidade de a história ser seguida que está, portanto, a “solução” que a narração pode oferecer à temporalidade: “seguir uma história, é prosseguir em meio a contingências e peripécias sobre a conduta de uma espera que encontra sua plenitude na *conclusão*”<sup>24</sup>, conclui Ricoeur (1983, p. 130). Poder-se-ia ler aqui, igualmente, o exemplo de Agostinho da recitação do hino de Santo Ambrósio, que faz perceber o tempo como a experiência de ser disperso pela *distensão* da alma que progride sob uma *intenção* que tende a realizar-se no encontro com o eterno. Leva-se, assim, ao mais alto nível a hipótese de que o próprio Agostinho supunha uma solução poética para a experiência da temporalidade: a narrativa aparece aqui como a *distentio* da própria vida.

## 2.6 A solução poética

A solução poética do paradoxo, por sua vez, pende mais para o lado da recepção do que da composição da história. É sob a sua capacidade de ser seguida que pesa o “*sentido do ponto final*” (*the sense of an ending*) do qual depende a inteligibilidade da obra, segundo assinala a expressão de Frank Kermode, tomada de empréstimo por Ricoeur. Ele faz com que possamos então, apreender o final conhecido, não como último golpe da sucessão, mas como conclusão implicada pelo início. Os episódios passam a ser o que conduz à conclusão. A conclusão, por sua vez, longe de pertencer à necessidade lógica, determina a relação de conveniência entre os episódios e, não podendo ser previsível, deve ser aceitável (RICOEUR, 1982, p. 7-9).

A recepção da obra faz com que os paradoxos da temporalidade, refletidos pela estrutura configurante da intriga, se tornem produtivos. Pois a leitura, reativando as estratégias de composição da intriga, refigura a experiência do tempo pelo acréscimo de sentido próprio dos expedientes literários. De acordo com Ricoeur (1982, p. 14), a relação entre narratividade

---

<sup>24</sup> “*Suivre une histoire, c’est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d’une attente qui trouve son accomplissement dans la conclusion*” (tradução nossa)

e temporalidade é, portanto, circular, mas, longe de constituir um círculo vicioso ela faz antes uma circularidade produtiva, propriamente hermenêutica, pois narratividade e temporalidade não cessam de interpretar-se uma pela outra.

Marca-se aqui, mais uma vez, a circularidade do processo da tríplice *mimesis*, entre os estágios da prefiguração, da configuração e da refiguração narrativa, respectivamente, *mimesis I*, *mimesis II* e *mimesis III*. Esse desenvolvimento a que se chamou “espiral sem fim” (RICOEUR, 1983, p. 137) determina que a própria hipótese de que a narratividade reflete e resolve os problemas da temporalidade seja já uma condição para a narração, uma condição de mesmo nível das que se pressupunham a si. A temporalização da experiência pela narração, o desdobramento da ficcionalidade entre o mundo do texto e o mundo do leitor e o princípio de unidade, desempenham, portanto, no quadro argumentativo de Ricoeur, uma pressuposição recíproca.

Essa circularidade da tríplice *mimesis* gera um esquematismo da função narrativa, um esquematismo que assume características de historicidade e tradicionalismo, variando de acordo com a regra de composição entre o episódico e o configurante no interior da trama. O importante é o aprofundamento, a complexificação e a hierarquização em níveis de radicalidade que essa função esquemática é capaz de produzir sobre a temporalidade, pela variedade de modelos de narração que produz: da crônica nacional e do conto de fadas ao romance de fluxo de consciência, uma infinidade de diferentes tipos é possível. O primeiro marca a experiência da *intentio* pelo triunfo da concordância sobre a discordância; o segundo, ao contrário, enfatiza a *distentio* que faz reinar a discordância. A própria expressão “fluxo de consciência” caracteriza o nível de radicalidade a que pode a imaginação narrativa chegar. Esses casos extremos em que o configurante é praticamente banido – isso à primeira vista, em prol de uma estruturação mais profunda – levando a literatura ao mesmo tipo de perplexidade que paralisava a reflexão de Agostinho, se fundam, eles próprios, em uma experiência de distensão semelhante àquela ensaiada pelo bispo de Hipona.

Embora Ricoeur enfatize somente a proximidade do ato configurante, responsável pela composição da dupla dimensionalidade do tempo narrativo, com o juízo kantiano, e mais especificamente com o juízo reflexivo no quadro da *Crítica do Juízo* (RICOEUR, 1983, p. 129), não é difícil encontrar certo paralelismo conceitual, ou, mais precisamente, um paralelismo de função, que duplica a dialética polarizada entre a experiência temporal em Agostinho e a solução poética dessa experiência em Ricoeur. Afinal, não é a mediação entre duas dimensões de temporalidade que, já na reflexão agostiniana, é a chave para a intelecção das aporias engendradas pelo Livro XI das *Confissões*? Lá os paradoxos da experiência

humana do tempo ganham sentido somente enquanto remetidos ao contraste com a eternidade<sup>25</sup>.

Com efeito, o grande lance argumentativo empreendido por Agostinho, sem o qual seu modo de proceder, de paradoxo em paradoxo, não lograria salvar a vivência do tempo de uma misteriosidade insondável, é derivar o tempo secular do tempo divino. O primeiro é o tempo da *sucessão*, sinônimo de corrupção, que submete todas as coisas à marca do efêmero. O segundo é o “presente perpétuo”, em retorno ao qual ganha sentido a finitude da temporalidade humana. Daí a medição da sucessão ser possível somente na alma: única instância capaz de compreender essa relação de submissão, pois participa da luz do Verbo.

A *concordância-discordante*, réplica invertida da *distentio-intencio*, figura no interior da dimensão episódica, que corresponde à experiência interna do tempo pela linearidade que ela confere à representação temporal, marcada pela sucessão. A *concordância-discordante* conduz, então, do episódico ao configurante a partir do *ponto final* da história lida ao revés. O episódico e o configurante correspondem aqui, por sua vez, à dialética do tempo e da eternidade, pois, é o configurante, no plano da narrativa, que dá sentido a uma totalidade temporal inteligível, que pode então ser tomada como a história de uma vida, ou, a unidade de uma alma distendida.

Logo, à dialética do episódico e do configurante são atribuíveis as mesmas funções assinaláveis ao contraste da experiência interna do tempo como distensão para o eterno<sup>26</sup>. O sentido da temporalidade, tanto no nível narrativo quanto no nível da experiência viva, depende de uma mesma polarização de dimensões de temporalidade e do contraste com uma idéia-limite, um não cronológico. Na narrativa, no entanto, essa idéia-limite não tem qualquer subsistência intemporal: o não cronológico também é fruto da operação de pôr em intriga como ato poético. É o que faz com que a narratividade possa tornar produtivos os paradoxos da temporalidade.

Dessa perspectiva, poder-se-ia mesmo dizer que a riqueza do esquematismo narrativo nutre-se dessa paradoxalidade. A narrativa não só resolve o problema da coordenação entre passado, presente e futuro, refletindo a *intencio-distentio*, ela também resolve, poeticamente, a dialética de segundo nível entre parte e todo temporal na qual se engasta a primeira.

---

<sup>25</sup> J. Guitton discute o assunto (GUITTON, 1971)

<sup>26</sup> Dessa forma opomo-nos a I. Bochet, para quem a réplica narrativa que Ricoeur pretende levar aos paradoxos da temporalidade em Agostinho só funciona quando escamoteada a dialética do tempo com a eternidade (cf. BOCHET, 2004)

## 2.7 O esquematismo da função narrativa

A historicidade irreduzível do esquematismo que produz a variedade dos tipos narrativos põe o problema dos limites do modelo de composição extraído da *Poética* de Aristóteles. Para que a hipótese do aporte entre narratividade e temporalidade, discutida até aqui, não ofereça apenas uma solução circunstancial ao problema, Ricoeur precisa fazer surgir os traços pelos quais o modelo aristotélico possa, em alguma medida, ser tomado como um invariante pelo qual a diversidade dos tipos narrativos se compreenda. E para que *o narrativo*, tal como Ricoeur o interpreta, não se restrinja a um gênero particular na série das figuras culturais da escrita.

Em *Uma retomada da Poética de Aristóteles*, texto de 1992 (publicado no Brasil em 1996, na coletânea de artigos intitulada *Leituras II*) – posterior, portanto, aos três volumes de *Temps et récit*, e inclusive a *Soi-même comme un autre* – discutindo o tema, Ricoeur admite que (1996, p. 340) o estatuto de invariante, nos termos de um transcendente, seria mais apropriado à uma racionalização de segundo grau em relação à compreensão narrativa. A compreensão do modelo nesses termos o transformaria em um tipo de lógica narrativa de corte estruturalista, levando por água abaixo a pretensão integradora dependente precisamente da operacionalidade dos conceitos aristotélicos.

Não obstante, os três princípios narrativos cuja autorecorrência marcávamos acima – a síntese do heterogêneo como modelo de unidade, o desdobramento da ficcionalidade e a temporalização da experiência – como condição para a solução poética da temporalidade, assumem todas as características de uma “quase-transcendentalidade”, para usar uma variação da expressão empregada pelo próprio Paul Ricoeur (1996, 339). O importante aqui é a ligeira diferença para menos, insinuada pela expressão que descreve o estatuto da invariabilidade do modelo aristotélico em relação à sua historicidade. Ela indica que a inteligência narrativa se estrutura encadeando-se historicamente (RICOEUR: 1996, 340). Sua estabilidade se constitui no próprio jogo de sedimentação e inovação que rege a construção dos paradigmas narrativos e sua ruptura. Na relação entre universalidade e exemplaridade, distribuem-se, na configuração narrativa, as tendências à sedimentação e à inovação do modelo, o que faz com que à historicidade do narrativo se aplique a mesma estrutura *concordante-discordante* que caracteriza a composição da unidade no interior da trama (RICOEUR: 1996, 341). A relação de sedimentação e inovação paradigmática determina a relação entre universalidade e exemplaridade, que marca o modo característico da historicidade narrativa, fazendo a história

do emprego da composição entre concordância e discordância aplicar-se de maneira auto-referencial.

Mas esse estilo próprio de historicidade só se compreende ao nível da *katarsis*, o que marca a recorrência de Ricoeur mais uma vez ao plano da recepção, para sublinhar que o ato configurante não se limita ao interior da obra, mas reivindica uma referência exterior, pois só se completa no seu destinatário pela recepção.

O importante para nós aqui é que a problemática da recepção gera os conceitos de *expectativa* e *horizonte de expectativa*. É através deles que se compreende o jogo da sedimentação e da inovação na imaginação narrativa. A *expectativa*, de acordo com Ricoeur (1996, 343), segue as regras de composição que, por força da sedimentação, tornam-se resistentes à inovação. Essa “resistência à corrosão dos paradigmas” gera um poder de estabilização que pesa sobre o exercício de inovação ulterior sob a forma de uma “demanda de narração”. É essa força estabilizadora, regulando toda desviação do paradigma, que faz inesgotável o modelo aristotélico. Ricoeur ainda acrescenta: “vista do lado da recepção, a narrativa literária não se dá apenas como imitação da ação, como diz Aristóteles, mas como imitação de narrativa”, pois a narração pertence às estruturas estáveis da ação (1996, 343). Poderíamos acrescentar inclusive que ela pertence às estruturas estáveis da ação por ser o suporte mesmo de toda estabilidade da ação. Lembremos a estrutura tripartida da *mimesis* – dividida entre prefiguração, configuração e refiguração – sem a qual não seria possível o tipo de inteligibilidade que a circularidade da relação da ação efetiva com a narrativa reivindica como solução poética dos problemas da temporalidade.

É nesse sentido que a trama conceitual da ação, posta sob o modo interrogativo na parte deste capítulo em que a semântica da ação era tematizada, reivindica a narração como resposta à questão “*quem?*” que abre a série das questões sobre a ação: *o que?*, *por que?*, *como?*. Dessa perspectiva, inerente ao pôr em intriga da ação, sob o qual se suporta a temporalidade, é o pôr em intriga do personagem, sob o qual se constrói sua identidade, ela própria debitária do mesmo regime de aporicidade da temporalidade.

A colocação em intriga de um personagem nasce sempre como resultado exigido pela colocação em intriga da ação. Essa persistência do *quem* torna-se irreduzível à diversidade dos tipos historicamente determinados de narração pela participação da identidade do personagem no mesmo regime de *concordância-discordante* pelo qual o modelo aristotélico se define e determina sua própria historicidade. Desse modo, pode-se dizer que a questão *quem* é o último refúgio das pretensões de universalidade do modelo de inteligibilidade extraído da *Poética* de Aristóteles. Por isso a questão da identidade aparece como derradeiro corolário do

aporte mútuo entre tempo e narrativa, de acordo com as conclusões do último dos três volumes aos quais os termos da problemática emprestam o nome. O tema da identidade narrativa responde, ou corresponde, à problemática maior que dá origem ao regime aporético da temporalidade, a saber, a impossibilidade de articulação entre a perspectiva do tempo objetivo, o tempo do mundo, e a perspectiva subjetiva do tempo da alma. Afinal, em última instância, “contar, (...) é procurar dizer o *quem* da ação”, explica Ricoeur (1996, p. 343) lembrando H. Arendt. O último resultado da operação que produz a unidade narrativa corresponde ao primeiro problema da multiplicidade da temporalidade.

## 2.8. Identidade narrativa: a unidade temporal

O tema da identidade narrativa surge como solução ao problema da “ocultação mútua” entre a perspectiva cosmológica e a perspectiva fenomenológica sobre o tempo, na medida em que a operação de composição, tal como a definiu Aristóteles, é tomada como o lugar de intersecção entre os dois modos maiores da narração. A narrativa de cunho historiográfico, por um lado, e a narrativa ficcional por outro.

A distinção foi relegada até ao presente momento, mas não foi esquecida. Reconhecemos por vontade própria a incompetência teórica para desenvolver aqui amiúde essa distinção. No entanto, o que requer a atenção no que diz respeito à questão, para os propósitos que tomamos, é a qualidade de “*terceiro tempo*”, assinalada por Ricoeur (1985, p. 441), para a posição que ocupa a “*atividade mimética*” em relação ao encobrimento de uma pela outra da perspectiva fenomenológica e da perspectiva cosmológica.

O modelo de unidade exercido pela intriga narrativa, incorpora dialeticamente esse encobrimento pelo entrecruzamento (*entrecroisement*) que produz entre a história dos historiadores e a ficção. Ambas compartilham – salvaguardadas as diferenças quanto às pretensões à verdade – o mesmo regime de unidade, capaz de compor a diversidade temporal de forma inteligível.

De acordo com Ricoeur (1985, p. 441-442), a temporalidade historiográfica se inscreve no tempo cosmológico por conta de sua função de representação do passado histórico. A temporalidade fictícia, por sua vez, sujeita às variações da imaginação, pende para o tempo fenomenológico, pelos efeitos de sentido que o confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor produz. A identidade narrativa surge como o “frágil rebento”

(*rejeton*) do entrecruzamento produzido pelo paralelismo das funções de representação do passado, do lado da narrativa historiográfica, e da variação de sentido, do lado da configuração fictícia. O resultado do entrecruzamento entre a historiografia e a ficção é uma “história fictícia” ou uma “ficção histórica”, operações correspondentes na construção da identidade narrativa do personagem, fictício ou histórico.

No entanto, mais do que responder às aporias da temporalidade, a narratividade produz uma inversão importante: a noção de sujeito passa a ser o resultado da investigação e não o ponto de partida, no lugar do eu encontramos um si instruído pela intersecção da história e da ficção (RICOEUR: 2006, p. 22). Ricoeur reforça essa idéia ao afirmar que a “história de uma vida” surge das histórias potenciais nas quais o sujeito está emaranhado (*enchevêtré*), que são as “histórias ainda não narradas”; e que exigem a narração como condição de inteligibilidade, precisamente pelos expedientes de configuração ficcional capazes de transformá-los em uma história efetiva, na qual o sujeito possa se reconhecer. Ricoeur vê no trabalho psicanalítico um exemplo paradigmático de transformação das histórias potenciais, nesse caso, recalçadas, em histórias efetivas que dão ao paciente sua identidade narrativa. “É a questão dessa identidade pessoal que assegura a continuidade entre a história potencial ou incoativa e a história expressa sob da qual assumimos a responsabilidade” (RICOEUR: 1982, p. 13)<sup>27</sup>.

Segundo Ricoeur (2006, p. 21-22), a infinidade de variações imaginativas que a narratividade é capaz de gerar sobre o nosso próprio *ego* para produzir a compreensão de nós mesmos torna possível aplicar à identidade o mesmo jogo de sedimentação e inovação aplicado à literatura. Essa possibilidade é o que faz com que o problema da identidade participe também do regime da concordância discordante pelo qual o *mythos* aristotélico e sua historicidade se definem de maneira autoreferencial. A concordância-discordante da intriga narrativa produz ao nível da identidade do personagem, a dialética entre a *ipseidade* e a *mesmidade*, dois modelos opostos de permanência no tempo, pela composição das quais se evita simultaneamente que a subjetividade seja uma série incoerente no fluxo do tempo ou uma substância atemporal.

---

<sup>27</sup> C'est la quête de cette identité personnelle qui assure la continuité entre l'histoire potentielle ou inchoative et l'histoire expresse dont nous assumons la responsabilité (tradução nossa).

## IDENTIDADE NARRATIVA: ENTRE O CARÁTER E A PROMESSA

É ao exame da distinção entre as modalidades de permanência no tempo ligadas à identidade que é preciso proceder agora. Essa distinção surge através do tema da identidade narrativa, tema que não deixou de acompanhar nossos estudos nos capítulos precedentes. A distinção *mesmidade-ipseidade* comparecia com mais força quando do encontro do pensamento de Ricoeur com a obra de Derek Parfit, cujo confronto visava especificamente a mostrar que o problema da identidade é um lugar onde se multiplicam abundantemente as aporias quando não se distingue o uso do conceito de identidade entre uma e outra de suas valências. Essa distinção era também pressuposta, embora de modo não tão expresso, no exame das mediações que constituem o si à diferença de um *ego*. É sempre a pressuposição da distinção interna à identidade, pela qual ela não se reduz a uma unidade monádica, que exige o trato indireto do si. A diferença entre a permanência da *mesmidade* e a permanência da *ipseidade*, não deixou de estar presente também na investigação sobre os subsídios de sentido que a narratividade oferece à temporalidade, ao longo da qual essa distinção se apresentava paulatinamente pertinente até se tornar manifesta. Seu exame foi relegado até o presente momento porque é pelos recursos do esclarecimento que a narratividade oferece à temporalidade que ela é tornada compreensível.

Dado que a questão da permanência no tempo é o motivo do obscurecimento da noção de identidade, sem a recorrência ao poder de composição da narração, o problema estaria condenado àquela dicotomia que assinalávamos já no início do primeiro capítulo dessa dissertação: entre um sujeito substancialista, incompatível por definição com qualquer forma de diversidade, ou uma pura diversidade, da qual não se pode extrair um critério de unidade. Os recursos de compreensão que a narratividade oferece à temporalidade fazem com que a unidade temporal narrativa torne possível uma saída mediana a essa dicotomia, pondo em jogo precisamente a distinção *mesmidade-ipseidade* no interior da identidade. Já que, como vimos no debate com Parfit, a confusão entre esses dois modos de identidade é a causa da inevitável recorrência a um substancialismo ou à pura diversidade pela exclusão expressa um do outro.

## 1 A identidade-*idem* e a identidade-*ipse*

Perscrutemos com mais minúcia a distinção ainda não completamente estabelecida, pois que até agora foi simplesmente nomeada pelos termos *ipseidade* e *mesmidade*. Ricoeur a estabelece com estrépito brusco já no início da primeira seção do primeiro dos dois estudos - Quinto estudo: *Identidade pessoal e identidade narrativa (L'identité personnelle et l'identité narrative)* e Sexto estudo: *O si e a identidade narrativa (Le soi et l'identité narrative)* - dedicados especificamente ao problema da identidade pessoal em *Soi-même comme un autre* (1990, p.140ss).

Ricoeur põe (1990, p. 140), de um lado, a identidade como *mesmidade*, do francês *mêmeté*, por derivação do latim *idem*, correspondente ao alemão *Gleichheit* e ao inglês *sameness*. Pelo que essa modalidade de identidade é muitas vezes evocada simplesmente como identidade-*idem*. De outro lado, é posta a identidade como *ipseidade*, derivação ao francês *ipséité* do latim *ipse*, correspondente ao alemão *Selbstheit* e ao inglês *selfhood*. Temos aí a identidade-*ipse*.

A semântica latina faz de *idem* um pronome que assinala a identidade entre dois objetos: o mesmo, a mesma. Uma expressão comparativa confere realce ao segundo termo: o mesmo *que*. O que está em jogo na identidade-*idem* é fundamentalmente a categoria de relação. A *mesmidade* reúne sobre sua tutela todos os usos do conceito de identidade fundados nos procedimentos pelos quais são dadas as provas de verdade da identificação, quando da comparação entre duas ocorrências do que se pretende ser o *mesmo*. Por este motivo Ricoeur pôde concebê-la ao mesmo tempo como “um conceito de ralação e uma relação de relações” (*la mêmeté est un concept de relation et une relation de relations*) (RICOEUR, 1990, p. 140), pela sobreposição escalonar dos usos do conceito de identidade como relação. Eles se acrescentam cada um por sua vez quando a força do critério anterior é enfraquecida pela distância no tempo.

Assim, a identidade-*idem* é fundada sob a identidade *numérica*. Nessa base, *mesmidade* significa unicidade; e a identificação, numa relação de comparação, o reconhecimento do mesmo como um-único. A identidade numérica determina os critérios que se lhe acrescentam em reforço, como provas de verificação do reconhecimento do mesmo.

A identidade *qualitativa* é a imediatamente seguinte. Funciona como primeiro critério de identidade-*mesmidade*, pois reivindica a semelhança a um nível redundante, pela qual se pode substituir as duas ocorrências do objeto comparado, uma pela outra, sem perda

semântica (RICOEUR, 1990, p. 141).

O transcurso do tempo põe a prova cada critério superveniente. Ele faz minguar a força do critério de similitude desde que opera como fator de dessemelhança. Uma grande distância no tempo torna difícil reconhecer o *mesmo* através da comparação das qualidades sensíveis numa e noutra ocorrência. A *continuidade ininterrupta* no transcurso do tempo se oferece como “critério anexo ou substitutivo da similitude” (*critère annexe ou substitutif da la similitude*) (RICOEUR, 1990, p. 142). A possibilidade de observação da continuidade põe em série a alteração gradual ao longo de um lapso de tempo, proporcionando o reconhecimento da semelhança pela observação da graduação da dessemelhança.

Mas o critério de continuidade não esconjura completamente a ameaça do tempo como fator de corrosão da semelhança. Ele não está em todos os casos disponível porque depende das marcas materiais deixadas *no tempo* pela alteração gradual – os retratos de nós próprios em idades sucessivas, para usar o mesmo exemplo de Ricoeur (1990, p. 142). Mas as marcas materiais estão igualmente expostas *ao tempo* e se perdem nele, dificultando muitas vezes a apreensão imediata da continuidade, o que produz a derrocada do critério de semelhança.

A força corrosiva do tempo exige como critério último um princípio subjacente à similitude e à continuidade. Exige um princípio de *permanência no tempo* que é, para Ricoeur (1990, p. 142), “a organização de um sistema combinatório” (*l’organisation d’un système combinatoire*) que se altera conservando a mesma estrutura pela qual é reconhecível. Ricoeur enfatiza que a noção de estrutura reforça o caráter relacional da identidade. Ela faz do princípio de permanência no tempo “o transcendental da identidade numérica” (*le transcendantal de l’identité numérique*), pois o aproxima da noção kantiana de substância, a primeira categoria sob o modo da relação.<sup>28</sup>

Os exemplos de Ricoeur são o código genético e a estrutura de um instrumento do qual trocamos progressivamente todas as peças: trocam-se as cordas, trocam-se as tarraxas, ponte e capotraste, substitui-se o braço e finalmente o próprio corpo de uma guitarra. Desde que as peças substituídas conservem a mesma estrutura, podemos considerar ainda, em algum sentido, que é *o mesmo* instrumento?

Ricoeur não ignora a hesitação que casos como este podem gerar – eles se assemelham

---

<sup>28</sup> Ricoeur tem mente (cf. RICOEUR, 1990, nota 1, p. 142) o esquema kantiano da substância na *Crítica da razão pura* expresso como “a representação do real como um substrato da determinação empírica temporal em geral” em B 183; e principalmente seu princípio correspondente na primeira analogia da experiência (B 224): “em toda a variação dos *fenômenos* permanece a *substância*, e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza”. O princípio assinala a solidariedade da permanência da substância à noção de identidade numérica na medida em que exprime também a invariabilidade da quantidade.

aos *puzzling cases* de Parfit. Prova disso é a infindável bibliografia sobre o tema da identidade<sup>29</sup> que gira em torno da busca de um “invariante relacional” que possa satisfazer o significado de um princípio de permanência no tempo. Mesmo a obra de Parfit não discute a identidade senão através de semelhante princípio, ainda que por força de tentar eliminá-lo.

A ambigüidade da noção de permanência no tempo, posta na base do sentido da identidade numérica que rege a *mesmidade*, suscita um sentido de permanência que não se reduza à de um invariante relacional. É esse outro sentido de permanência no tempo que a noção de *ipseidade* quer mostrar.

Aqui a semântica latina não é bom guia para determinar o sentido de permanência que o *ipse* envolve. Esse sentido é um tanto fugidio, mas serve para marcar a oposição com o sentido relacional do *idem*. *Iipse* é adjetivo e pronome demonstrativo: o próprio, a própria. A um valor intensivo ou de realce, é-lhe agregado o poder de contraposição, o que permite concebê-lo como espontaneidade, como aquilo que é por si. Será preciso, adiante, especificar de outra forma o sentido da *ipseidade* para que seu aspecto de espontaneidade não gere a mesma equivocidade assinalada à permanência no tempo da identidade como *mesmidade*.

O importante, por enquanto, é marcar o papel da *ipseidade* como uma possibilidade de permanência no tempo que não recorre a nenhuma substancialidade, em sentido ontológico ou transcendental: uma permanência que Ricoeur concebe (1990, p. 149) como “recusa da mudança” (*déni du changement*). O aspecto de abnegação que essa modalidade de permanência envolve desenha o traço volitivo da identidade-*ipseidade* que a faz concernir exclusivamente ao si, o que é contrário à identidade-*mesmidade* que diz respeito indistintamente a coisas e a pessoas. Esse traço volitivo da permanência do si já está dado de alguma maneira na necessidade do desvio que se impõe pela análise da ação. A reflexão exige o desvio pela análise da ação, pois é nela que um sujeito se reconhece, implicando-se como autor e responsável<sup>30</sup>.

Nessa perspectiva, a *ipseidade* designa a forma de permanência pela qual se responde a questão “*quem?*”, “*quem sou eu?*”, como questão irreduzível a toda a pergunta “*o quê?*” (RICOEUR, 1990, p. 149). No entanto, já o discutimos, a questão “*quem?*” só alcança uma

---

<sup>29</sup> Exemplos disso são as coletâneas editadas por J. Perry (*Personal Identity*, 1975) e por A. O. Rorty (*The Identities of Persons*, 1976), edições citadas por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (cf. 1990, p. 152, 155, 163, 205); ao que acrescentamos a de S. Ferret (*L'identité*, 1998) e a de Q. Cassam (*Self-Knowledge*, 1994), ambas referidas por Heleno (2001, nota 31, p. 235).

<sup>30</sup> Remetemos aqui à “*análise conceitual da intenção*” (*l'analyse conceptuelle de l'intention*) que Ricoeur aporta à semântica da ação (1990, p. 86ss); também a suas investigações sobre o par conceitual *akon-hékon*, no quadro da ética aristotélica e da tragédia grega, no quarto estudo de *Soi-même comme un autre* (1990, p. 110ss), e no estudo que abre a fase do reconhecimento de si em *Parcours de la reconnaissance* (2007, p. 121ss).

resposta pelo desvio da questão “o quê?”; desde então, o modo de permanência da *ipseidade* só se dá a conhecer positivamente por intermédio das figuras fenomenológicas nas quais reconhecemos uma “permanência de nós mesmos”: o caráter (*caractère*) e a palavra empenhada (*parole tenue*) na promessa (RICOEUR, 1990, p. 143).

O caráter exprime bem o traço indireto da *ipseidade*, pois, nele, ela só se mostra através das características da *mesmidade* das quais ele é a expressão emblemática. Dir-se-á inclusive que o efeito que o caráter produz é o “recobrimento” (*recouvrement*) da *ipseidade* em favor da *mesmidade* (RICOEUR, 1990, p. 143). É só na figura da promessa que a *ipseidade* se deixa compreender sem recorrência a algum traço de mesmidade.

## 2 O caráter

A noção de caráter designa, para Ricoeur, “de modo emblemático a mesmidade da pessoa” (*désigne de façon emblématique la mêmété de la personne*), definindo-se como “o conjunto de marcas distintivas” (*l’ensemble des marques distinctives*) pelas quais se pode “reidentificar” (*réidentifier*) alguém – um indivíduo, não ainda a pessoa – como “o mesmo” (*le même*) (1990, p. 144).

Essa definição agrupa todos os traços pelos quais Ricoeur expunha a identidade-*mesmidade*. O caráter responde assim pela identidade *numérica*, pela identidade *qualitativa*, pela *continuidade no tempo* e pelo *princípio de permanência no tempo* através da idéia de *traço*<sup>31</sup> *distintivo* (*trait distinctif*).

Em *Le volontaire et l’involontaire* (1950) e *L’homme faillible* (1960), Ricoeur já abordava a noção de caráter dando-lhe a significação de *involuntário*, no quadro de uma filosofia da vontade, emprestando particular importância ao aspecto de finitude prática que a

---

<sup>31</sup> Ricoeur usa aqui como sinônimos “*marque*” e “*trait*”. *Le Petit Robert* registra ambos com o significado de “sinal material (...) feito (...) para distinguir”, ao mesmo tempo em que assinala sua sinonímia com a palavra *trace*: “sinal natural de origem reconhecível” (cf. o verbete *marque*, *Le Petit Robert*). Essa sinonímia marca o parentesco entre a análise das *marcas* (*marque*) *distintivas* do caráter com a idéia de *vestígios* (*trace*) da memória em *Parcours de la reconnaissance* (cf. 2007, p. 182), pelos quais se assinala o enigma da presença na memória de uma coisa ausente, o *vestígio* é a impressão inicial deixada no espírito que serve como motivo da rememoração. Os traços de caráter parecem sofrer o mesmo tipo de soterramento pelo qual os vestígios da memória se expõem ao esquecimento. O próprio Ricoeur assinala que a memória acentua a *mesmidade* (cf. 2007, p. 179-180).

noção envolve nesse contexto. A intenção de Ricoeur nessas obras era sublinhar a “*natureza*”<sup>32</sup> imutável do caráter” (RICOEUR, 1990, p. 144, *grifo nosso*).

Em *Soi-même comme un autre*, a noção de caráter ganha uma nova perspectiva. A perspectiva é nova, mas trata-se ainda do mesmo conceito. Ricoeur diz (1990, p. 145): “de certa forma é ainda na mesma direção que eu continuo minha investigação” (*d’une certaine façon, c’est encore dans la même direction que je poursuis mon investigation*). A partir da problemática da identidade pessoal, o caráter passa a ser reinterpretado com base na noção de *disposição durável*. A noção de disposição revela a singularidade da aparência de imutabilidade do caráter que faz com que ele possa revestir uma dimensão de *ipseidade*.

Na obra de 1990, Ricoeur estabelece a *ipseidade* do caráter através de dois traços da noção de disposição.

1) A noção de disposição liga-se à de hábito<sup>33</sup>, o hábito, por sua vez, se caracteriza por uma “dupla valência” (*double valence*): como hábito “em vias de ser” (*en train d’être*), e como hábito “já adquirido” (*déjà acquise*) (RICOEUR, 1990, p. 146). A dupla valência do hábito se refere ao movimento de inovação e sedimentação pelo qual ele se compõe. É a sedimentação que dá o significado de invariante ao caráter, pois é através dela que o hábito se torna “*disposição durável*” (*disposition durable*). Pela durabilidade da disposição, o caráter *adquire* a permanência no tempo que permite interpretá-lo como identidade-*mesmidade*.

O soterramento da inovação pela sedimentação, característica de todo hábito enquanto tal, encobre o efeito de ruptura da continuidade que a aquisição de um novo hábito constitui. Esse encobrimento do efeito de ruptura é precisamente o encobrimento do *ipse* pelo *idem*. Mas o recobrimento nunca é tal que possa, em todos os casos, suprimir o efeito provocado pela inovação, ela compõe dialeticamente a sedimentação, o que faz com que essa última

---

<sup>32</sup> O caráter designa nesse contexto uma imutabilidade de gênero bem particular. Ele confere certa mobilidade ao termo *natureza* desde que realiza um aspecto da mediação prática entre liberdade e natureza sob a reciprocidade do voluntário e do involuntário (ver a comunicação de Ricoeur na *Société française de Philosophie*, intitulada: *L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite* (RICOEUR, 1950b).

<sup>33</sup> Ricoeur já explorava a noção de hábito em *Le volontaire et l’involontaire*, embora aí sua ligação com o caráter seja menos assinalável, as problemáticas não são estranhas uma a outra no plano da mediação prática entre o voluntário e o involuntário (cf. RICOEUR, 1950). Essa ocorrência da noção de hábito também é importante para esclarecer a acepção do termo natureza que Ricoeur faz uso, ao compreender a “*natureza imutável do caráter*” em *Soi même comme un autre* (cf. nota 5, acima), desde que ele toma o hábito pelo “retorno da liberdade à natureza” (*retour de la liberté à la nature*), de acordo com a fórmula de Ravaisson em *De L’habitude* (cf. RICOEUR, 1950; ver também o artigo de Tirion: *La lecture ricoeurienne de Ravaisson dans Le volontaire et l’involontaire* (TIRION, 2002/3, p. 347)) formula que Ricoeur não deixará de citar em *O si-mesmo como um outro*, ainda que de passagem, remetendo, no entanto, a Aristóteles como o “primeiro a ter aproximado caráter e hábito” (*le premier à avoir rapproché caractere et habitude*), referindo-se à *Ética a Nicomacos* 1112a 13ss, 1139a 23-24, 1144b 27 (cf. RICOEUR, 1990, nota 1, p. 146).

possa entrar no movimento de uma narração capaz de contar a história desse processo, desvelando o recobrimento do *ipse* pelo *idem*, e evitando a confusão das problemáticas. Ricoeur é enfático: “meu caráter sou eu, eu-mesmo, *ipse*” (*mon caractère c’est moi, moi-même, ipse*) (1990, p. 146). Sublinhando o aspecto *meu* do caráter, acentua-se a sua pertença a uma *mienneté* irreduzível.

2) As disposições que assinalam os traços de caráter também se compõem de “*identificações adquiridas*” (*identifications acquises*). Elas fazem com que um elemento de alteridade passe a residir na identidade do mesmo, atinente às “*identificações com*” (*identifications-à*) modelos, normas, figuras heróicas, etc, pelos quais nos reconhecemos “em” (*dans*) outro (RICOEUR, 1990, p. 146-147). Paralelamente à sedimentação que esconde a inovação no hábito, a interiorização tende a anular o efeito de alteridade das identificações assumidas. A interiorização da alteridade é também a interiorização do elemento de lealdade (*loyauté*) pelo qual a identificação com o outro se torna estável. Esse elemento de lealdade, por sua vez, dá aos traços identificáveis do caráter um aspecto de fidelidade (*fidélité*): uma fidelidade a si mais que a outrem, dado que o efeito de interiorização anula a alteridade da identificação assumida.

A constância na fidelidade é manutenção de si (*maintien de soi*). A manutenção de si é uma forma de permanência diferente da permanência da substância, mas aqui ela junta *ipse* e *idem*, deixando o *idem* sobrepor-se ao *ipse* desde que a denegação da mudança que caracteriza a forma de permanência no tempo dessa manutenção se reveste dos elementos disposicionais adquiridos e interiorizados. No entanto, pelo fato mesmo da sobreposição, o *idem* não se deixa pensar sem o *ipse* (RICOEUR, 1990, p. 147) devido a ambigüidade da posição da alteridade que passa a compor o si – ela não lhe é de forma alguma estranha, exterior, nem tampouco se reduz ao mesmo, é a perseverança do *ipse* revestida da permanência do *idem*.

O que a análise do caráter mostra é a impossibilidade de pensar o si sem a *ipseidade*. Ele é fundamentalmente uma *ipseidade*, ainda quando se deixa reconhecer somente pela permanência da *mesmidade*. Como enfatizamos desde o início de nosso trabalho, é esse encerramento da *ipseidade* na *mesmidade* que, para Ricoeur, constitui todo o motivo de confusão das problemáticas. Mas os recursos de narratividade que fazem frente aos problemas da temporalidade, impedem - ou melhor, esclarecem - essa confusão, na medida em que se põe em relevo uma dimensão de temporalidade interna ao caráter, constitutiva de sua historicidade. Narrar é aqui estratificar a sedimentação do caráter; é reativar a tensão entre sedimentação e inovação, entre o efeito de alteridade e sua interiorização, abolida pelo domínio da sedimentação do ponto de vista do hábito objetificado; é reenviar o caráter da

hipóstase ao movimento.

O passo seguinte de Ricoeur é mostrar de que modo as problemáticas do *idem* e do *ipse*, recobertas no caráter, podem ser pensadas separadamente, fazendo com que o sujeito se reconheça unicamente como *ipseidade*.

### 3 A promessa

O exame da disposição mostrou que uma permanência temporal diferente daquela de um invariante relacional já se supunha subjacente à idéia de caráter. O que a noção de promessa faz é revelar explicitamente essa outra forma de permanência na qual a *ipseidade* se distingue completamente da *mesmidade*, dissolvendo definitivamente a confusão que Ricoeur pretende ser o motivo de o problema da identidade tornar-se um lugar de aporias.

O modo de permanência da *ipseidade* em oposição à *mesmidade* assume o traço distintivo de um “desafio ao tempo” (*défi au temps*) desde que a promessa se conserva pela recusa da alteração (*déni du changement*) (Ricoeur, 1990, p. 149). Ao prometer, o sujeito se mantém pela “fidelidade à palavra dada” (*fidélité à la parole donnée*) a despeito das mudanças circunstanciais que fazem alterar os propósitos. A manutenção da palavra empenhada gera a *constância* (*tenue*)<sup>34</sup> que Ricoeur interpreta como *manutenção de si* (*maintien de soi*) (RICOEUR, 1990, p. 148). Com efeito, a *manutenção* pela constância à palavra outrora empenhada não é outra coisa senão ter a si mesmo em mãos e sustentar-se sem recorrência à subsistência de uma substancialidade qualquer que ela seja. Nesse sentido, a *manutenção de si*, que Ricoeur assinala à promessa, tem profundo parentesco com a

---

<sup>34</sup> Ricoeur parece usar de três formas sutilmente distintas o termo *tenue*, apoiando-se em sua variedade de acepções dicionarizadas: 1) a primeira acepção diz respeito à expressão “*parole tenue*” (p. 143) que acentua a promessa como uma maneira do sujeito dispor de si mesmo, dispondo de sua palavra. Apoiados no uso de *tenue* como “maneira de dispor” (*manière de tenir*), traduzimos a expressão *parole tenue* por palavra empenhada; 2) o termo realça a característica temporal da promessa na expressão “*tenue de la promesse*” (p. 149); nesse caso, traduzimos *tenue* por duração ou continuidade de acordo com a acepção mais vasta da palavra francesa; 3) o terceiro significado assinalável ao uso que Ricoeur faz do termo é o que pode ser traduzido por constância, muito próximo de continuidade, mas que acentua a “maneira de se conduzir” (*manière de se conduire*), aproximando finalmente *tenue* de *maintien*, manutenção (cf. o verbete *tenue*, *Le Petit Robert*). Ricoeur aproxima o primeiro e o terceiro uso ao afirmar que o modo de permanência da *ipseidade* “*c’est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée*” (grifo nosso). Acrescentando na seqüência: “*je vois dans cette tenue la figure emblématique d’une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi*” (grifo do autor) (RICOEUR, 1990, p. 148). O segundo significado se acrescenta no parágrafo seguinte depois da distinção entre a continuação (*continuation*) do caráter e a constância (*constance*) da promessa: “*a cet égard, la tenue de la promesse (...) paret bien constituer un défi au temps*” (RICOEUR, 1990, p. 149 grifo nosso).

*Selbständigkeit* heideggeriana, que distingue ontologicamente o *Dasein* de tudo o mais (cf. Ricoeur, 1990, p. 148-149). Nessa medida, pode-se afirmar que o si pertence à mesma esfera ontológica que o *Dasein*<sup>35</sup>. No entanto, o componente lingüístico da promessa, evita a necessidade de por o sentido da ipseidade “sob o horizonte do ser-para (ou para-com)-a-morte” (*sous l’horizon de l’être-pour (ou envers)-la-mort*)” (Ricoeur, 1990, p. 149). A credibilidade geral da linguagem e a obrigação ética de manter a palavra perante um destinatário asseguram suficiente significado à peculiaridade de sua duração.

Dando seqüência a isso, Ricoeur (1995, p. 31) distingue dois níveis conceituais em que atua a promessa: 1) o nível lingüístico, em que a promessa opera como ato performativo com função de comprometimento; 2) o nível moral, em que a promessa transforma o comprometimento em responsabilidade. Essas duas esferas confundem-se ordinariamente e sua distinção não é mais do que uma separação apenas teoricamente autorizada, mas sua importância para a compreensão da abrangência da *ipseidade* é capital. Vejamos.

1) Não é a primeira vez que Ricoeur se utiliza dos recursos do uso performativo da linguagem. Deles tratamos já no segundo capítulo dessa dissertação, quando aludimos que os atos de discurso, dos quais os performativos compõe uma classe especial, ofereciam a oportunidade de tematizar reflexivamente o si através da linguagem, considerada ao nível da ação, já que *dizer é fazer*, como quer Austin.

Aqui se trata, no entanto, não mais simplesmente de distinguir um *si-mesmo* implicado em todo ato de discurso, mas, sim, de reconhecê-lo na permanência que a promessa enquanto um tipo específico de performativo produz.

A promessa é um ato ilocucionário posto sob a classe dos compromissivos, ao lado dos atos ilocucionários que se apresentam, por exemplo, pelos verbos apostar ou jurar. Para Ricoeur (2007, p. 206), a importância lingüística da promessa reside no fato de que, enquanto ato ilocucionário, sua força performativa depende do conteúdo veiculado pela proposição, fazendo com que a execução e a significação coincidam na enunciação. Enquanto ato ilocucionário compromissivo, a força ilocucionária da promessa reside no comprometimento imediato do falante no momento da enunciação.

Com efeito, ao enunciar o verbo na primeira pessoa do presente do indicativo – condição de todo performativo –, o locutor está imediatamente *comprometido* (*engagé*) a fazer ou dar – não a sentir – algo a alguém no futuro (RICOEUR, 2007, p. 206-207). O engajamento que a promessa produz no simples plano da linguagem é tão somente o

---

<sup>35</sup> Ricoeur explora um pouco mais essa proximidade no artigo *L’identité narrative*, publicado em 1988 na revista *Esprit*.

comprometimento com o significado de uso da linguagem. Nesse nível, ele revela principalmente o aspecto temporal prospectivo da promessa: o engajamento que ela produz é no presente, no momento da enunciação, mas ele envia ao futuro, o futuro da manutenção que dá a amplitude da permanência temporal ao ato de prometer.

Mas o engajamento de si, produzido pelo ato lingüístico da promessa, tem uma dupla característica que o impossibilita de ficar isolado na linguagem: a) através dele o falante mostra certa obrigação, um “compromisso de...” (*engagement à...*), em uma relação somente consigo mesmo; b) o falante se compromete com o alocutor a quem se destina a promessa, o alocutor é o beneficiário, e a promessa se torna um “compromisso para com...” (*engagement envers...*) (RICOEUR, 2007, p. 206-208 *passim*). Esse segundo traço do ato de discurso envia a promessa da dimensão lingüística à dimensão ética.

2) A dimensão ética da promessa não constitui de modo algum uma esfera secundária, que se acrescenta ou sobrepõe posteriormente. Ela esta sempre implicada na dimensão lingüística, desde que a própria dimensão lingüística depende de um componente de moralidade como condição essencial de execução do ato ilocucionário. Trata-se do comprometimento prévio do enunciador com uma comunidade de falantes, comprometimento pelo qual o sentido lingüístico do ato é assegurado e junto com ele a força ilocucionária da qual é indissociável. A força ilocucionária, no caso da promessa, é precisamente a que produz o comprometimento com outrem, com um interlocutor.

Ricoeur identifica esse comprometimento prévio com a instituição da linguagem com “uma promessa mais fundamental” (*une promesse plus fondamentale*), essa promessa anterior às promessas pontuais compromete aquele que se dispõe a manter a palavra “em qualquer circunstância” (*tenir parole en toutes circonstances*). É essa “promessa anterior à promessa” (*la promesse d'avant la promesse*)<sup>36</sup> que confere a qualquer promessa sua força de comprometimento nos dois sentidos apontados acima, a saber: *compromisso de...* e *compromisso para com...* (RICOEUR, 2007, p. 207).

Porém, é importante realçar outro aspecto. Esta relação é circular<sup>37</sup>: o

<sup>36</sup> Cf. a comunicação de Ricoeur que tem esse mesmo título, in: *La philosophie au risque de la promesse*, sob a direção de Marc Crépon e Marc De Launay, 2004.

<sup>37</sup> A distinção entre uma dimensão lingüística e uma dimensão ética da promessa serve para mostrar a maneira pela qual essas duas dimensões concorrem no modo de permanência da *ipseidade*. Nada a reivindica no uso comum da linguagem em que as características lingüísticas e éticas da promessa permanecem indistintas, tanto mais que a eficácia do ato lingüístico parece exigir a dimensão moral como *condição essencial* de execução. Na obra de Ricoeur, no entanto, essa distinção exclusivamente conceitual, tem a intenção de mostrar, de um lado, o modo de permanência no tempo específico da *ipseidade*, descrito pela *manutenção de si*; de outro, a irrevogável componente de alteridade dessa manutenção que faz com que ela seja capaz de compreender-se sob o conceito de identidade sem exclusão da diversidade. Essa

comprometimento com o significado da linguagem produz a força de comprometimento moral que obriga aquele que promete a mostrar certo comportamento perante um alocutor; a manutenção da palavra empenhada na situação de interlocução, por sua vez, fortalece o compromisso com o uso da linguagem, que se reveste também com a dimensão da moralidade (cf. RICOEUR, 2007, p. 138).

É no componente compromissório da promessa, em toda a abrangência que ele comporta, que reside a ipseidade do si (RICOEUR 2007, p. 208). O engajamento torna-se o último ponto de apoio à identidade do si quando a estabilidade da mesmidade fica sujeita às manipulações, imaginárias ou não, capazes de dissolver a permanência do mesmo. O aspecto voluntário desse comprometimento é o que faz dele a *constância* capaz de permanecer quando tudo o mais é derrocado pelo transcurso do tempo. É o que faz da *ipseidade* a “vontade de constância” (*volonté de constance*) que Ricoeur interpreta como *manutenção de si* (2007, p. 207), pela qual se visa à questão “*quem?*” como irreduzível a toda questão “*o quê?*”.

Essa outra forma de permanecer no tempo, pela qual o si se mantém a despeito da alteração dos traços que conformam suas qualidades sensíveis, se inscreve na esfera pública da ação, da qual Hannah Arendt também faz depender a resposta a questão “*quem?*”.

Alocando nessa mesma esfera sua própria análise da promessa, Ricoeur diz de sua reflexão que ela faz “eco” à de Arendt (cf. RICOEUR, 2007, p. 210), que confere à promessa a força estabilizadora capaz de eliminar a imprevisibilidade das conseqüências da ação humana. A *ação*, distinta para Arendt do *labor* e do *trabalho*<sup>38</sup> pela sua forma própria de continuar no tempo, diferentemente da “necessidade automática” dos eventos físicos e da vida biológica, exige a capacidade de prometer pelo poder que ela desempenha ao atenuar a imprevisibilidade das conseqüências que um novo curso de ação instaura no tempo. Nesse sentido, ela é constitutiva da ação (ARENDR, 2008, p. 255-259). A promessa torna previsível um curso de ação pelo compromisso de fazer que ela instaura. Para Ricoeur (2007, p. 210), Arendt faz repousar sobre esse compromisso, ao menos em parte, a credibilidade das

---

distinção entre as características lingüísticas e éticas da promessa assenta, em última instância, o uso ao mesmo tempo indissociável e irreduzível das *metacategorias* do “mesmo” e do “outro” no plano dos “grandes gêneros” do discurso especulativo. Elas desempenham um papel arquitetônico na reflexão de Ricoeur a partir de um fundo ontológico (cf. RICOEUR, 1995, p. 31-42).

<sup>38</sup> O *labor*, atividade do processo biológico, tem a duração determinada pelos processos metabólicos e seu eventual declínio; o *trabalho*, atividade artificiosa, perdura na obra, produto do artifício que extrapola o ciclo vital, sem ser capaz, no entanto, de compensar a mortalidade; a *ação*, atividade que tem como condição a pluralidade, simplesmente continua na interação humana (cf ARENDR, 2008, p. 15-30).

instituições humanas erigidas pela ação na condição da pluralidade, apesar de sua debilidade. A promessa figura então como a maneira propriamente humana de dispor do tempo, dispondo da ação, ou melhor, dispondo de si mesmo na ação.

O pensamento de Ricoeur e de Arendt converge com o de F. Nietzsche da segunda dissertação da *Genealogia da moral* quando ele faz da promessa a “memória da vontade”. Para Nietzsche (2007, p. 48), o homem se distingue como um “animal que pode *fazer promessas*”. A promessa constitui uma força ativa, oposta ao esquecimento, também ativo. A vida biologicamente considerada se mantém saudável no homem pela força do esquecimento, força pela qual o homem se altea à pulsionalidade biológica, o “submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir”. Esse esquecimento é o que torna possível uma faculdade de segundo grau, uma memória contrária ao esquecimento, mas em um sentido bem peculiar. Trata-se de uma memória prospectiva, não uma memória do passado, uma memória pela qual é possível livrar um propósito assumido da força do esquecimento. Precisamente, uma memória da vontade, pela qual se pode dispor do futuro e “responder por si como porvir” (NIETZSCHE, 2007, p. 48). Ricoeur vê nessa memória da vontade uma “memória de ipseidade”, desde que é ela que “confere ao homem o poder de cumprir suas promessas” (RICOEUR, 2007b, nota 39, p. 495)<sup>39</sup>

Dessa forma, Ricoeur (2007, p. 208), na esteira de Arendt e Nietzsche, pôde “celebrar a grandeza da promessa” (*célébrer la grandeur de la promesse*). Essa grandeza está na força fiadora da promessa, haurida de uma promessa mais fundamental, da qual já falamos, “a promessa anterior à promessa”, constitutiva da “fiabilidade habitual” (*fiabilité habituelle*) das instituições construídas através do discurso e da ação, para falar como H. Arendt. É na fiabilidade, portanto, que assenta o tipo de permanência no tempo da *ipseidade* do si, a qual toda a fenomenologia da promessa desenvolvida ou evocada por Ricoeur tem por objetivo distinguir da permanência da *mesmidade* do caráter no plano da identidade pessoal.

#### 4 O problema da ipseidade pura

O exame que Ricoeur faz do caráter tem o intuito de revelar que também ele não deixa de conter um elemento de *ipseidade*, ainda que esse elemento se mostre sob a forma da

---

<sup>39</sup> Cf. também ARENDT, 2008, p. 257.

mesmidade. Conjugado com a promessa, o caráter faz com que o si possa ser concebido, de parte a parte, como *ipseidade*. Mas essa afirmação da irredutibilidade da *ipseidade* do si é mais do que reforçada pela fenomenologia da promessa. A figura da promessa põe a possibilidade de que, nela, o si se reconheça sem qualquer auxílio da *mesmidade*, em uma pura *ipseidade*, desde que sua pretensão seja desfazer o equívoco das problemáticas.

Essa circunstância oferece uma primeira ocasião de insinuar-se contra o procedimento de Ricoeur. Suspeita-se que haja um equívoco por parte do autor quanto à independência do poder de manutenção embutido no ato de prometer, tão festivamente celebrado pela exclusão explícita de todo traço de mesmidade ao afastar-se diametralmente o caráter e a promessa: “uma coisa é a persistência do caráter; outra a perseverança da *fidelidade* à palavra dada” (*une chose est la persévération du caractere; une autre, a persévérance de la fidélité à la parole donnée*) diz Ricoeur (1990, p. 148). A presunção de um equívoco nessa separação radical assenta na semelhança extrema entre o traço de recobrimento do *ipse* pelo *idem*, no pólo do caráter, e o elemento de onde a promessa tira sua força de opor-se ao modo de permanência do caráter. Ora, o recobrimento do *ipse* pelo *idem* que dava ao primeiro precisamente a aparência da permanência do segundo, ainda que sem torná-los indistintos, era, para além da sedimentação temporal estabilizadora dos traços disposicionais, a transformação do elemento de *lealdade* implicado na identificação com a alteridade em um elemento de fidelidade. O hábito da lealdade faz da fidelidade um traço de caráter (cf. RICOEUR, 1990, p. 146-147). Por outro lado, a promessa pontual obtém a credibilidade pela qual logra uma permanência do sujeito sem o recurso da mesmidade, da “fiabilidade habitual” (*fiabilité habituelle*) que constitui a credibilidade geral das instituições humanas, nesse caso, a instituição da linguagem. É também sob a forma de uma “disposição habitual” (*disposition habituelle*) que a manutenção da promessa escapa ao incômodo constante de uma perpétua recusa da alteração (cf. RICOEUR, 2007, p. 207-208). Essa suspeita é marcada antes de nós por C. R. Nascimento<sup>40</sup> (2009, p. 77-73), para quem “a tese de Ricoeur acerca da ipseidade pura (...) deve ser revista”. A hipótese de Nascimento é a de que “a manutenção da promessa depende dos hábitos perseverados no caráter”.

Outra circunstância, derivada da tese de que a ipseidade possa se erigir sem o auxílio da *mesmidade* oferece uma segunda ocasião de suspeita. Ela surge quando consideramos a ambigüidade do elogio de Nietzsche ao poder de prometer. Na *Genealogia da moral*, vemos a deferência com a qual a promessa é considerada uma capacidade distintiva no homem, dar

---

<sup>40</sup> Aproveitamos a oportunidade para lembrar as discussões travadas com o colega acerca desse ponto e a influencia delas no nosso próprio interesse sobre o tema.

lugar à irônica exaltação do “animal que pode *fazer promessas*” e através dela tornar-se “o indivíduo soberano”. À ironia segue-se a história dos procedimentos mnemotécnicos capazes de gerar a constância pela qual a promessa é possível: “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 2007, p. 47-52 *passim*). Nessa perspectiva, suspeita-se de que a ipseidade poderia, à força de manter-se por si mesma, constituir um tipo de domínio de si capaz de pôr o si na ordem do manipulável. Mas um domínio tal, como vimos, é precisamente o que pretende evitar a distinção entre mesmidade e ipseidade. Ricoeur não deixa de reconhecer a ambigüidade do elogio nietzschiano e o perigo para o qual ele adverte. Para o filósofo francês, esse perigo é o da manutenção de uma vontade obtusa capaz de fazer com que a ipseidade pretenda pertencer à mesma esfera de sentido assinalada pelo reconhecimento como identificação<sup>41</sup>, em que a mesmidade é o conceito recorrente (cf. RICOEUR, 2007, 211-213). No entanto, Ricoeur não explora as conseqüências do perigo que ele próprio vislumbra, ele se limita a apontar brevemente para “alguns remédios” (*quelques remedes*) contra esse mal: 1) não prometer demasiado; 2) separar a manutenção de si da constância de uma vontade obtusa; 3) colocar as promessas de que somos autores na esteira das promessas de que somos beneficiários (2007, p. 213-214).

O leitor poderia objetar que essas suspeitas apresentam-se prematuramente. Ainda não se pode decidir definitivamente sobre o estatuto da ipseidade em relação à identidade do si. Afinal, até agora não se fez mais do que expor isoladamente os termos que compõem a questão. É preciso lembrar que a identidade do si só se articula plenamente através da narratividade.

Desse ponto de vista, não é absolutamente claro que o que Ricoeur pretenda defender seja a simples autonomia da ipseidade em relação à mesmidade, já que a narratividade confere certa dialeticidade à essa oposição; no entanto, a despeito da mobilidade da narração, alguns elementos ainda permitem fazer essa suposição.

Nas conclusões de *Temps et récit III*, onde pela primeira vez a distinção *mesmidade-ipseidade* é posta sob o horizonte da identidade narrativa, essa distinção visa à substituição de uma pela outra. O dilema do confronto de duas vertentes do problema da identidade, uma vertente substancialista e uma vertente empirista-cética, “desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*), *substituirmos* a identidade compreendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*)” (*Le dilemme disparaît si, à l’identité comprise au sens d’un même (idem), on substitue l’identité comprise au sens d’un soi-même (ipse)*) (RICOEUR, 1985, p. 443 grifo

---

<sup>41</sup> Sobre o reconhecimento como identificação, cf. o primeiro estudo de *Parcours de la reconnaissance*.

nosso). Essa substituição confere à distinção todas as características de uma oposição unilateral. O aspecto unilateral da distinção é reforçado quando a diferença é caracterizada: “a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa” (*la différence entre idem et ipse n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative*) (RICOEUR, 1985, p. 443).

Aqui a identidade narrativa é francamente identificada somente à ipseidade, por exclusão de toda a mesmidade.

É bem verdade que na obra de 1985 o tema da identidade narrativa e a problemática que ela envolve não são desenvolvidos mais do que em seus rudimentos. Em 1988, em um artigo intitulado *L'identité narrative*<sup>42</sup>, Ricoeur admite a necessidade de tratar mais rigorosamente o problema, desenvolvendo o aparato conceitual pelo qual distingue a identidade-*idem* da identidade-*ipse*. O que possibilita tratar de modo mais incisivo o aspecto do recobrimento de uma problemática pela outra. Mas é somente em *Soi-même comme un autre* que essa oposição é desenvolvida mediante o recurso às noções fenomenológicas de caráter e de promessa. O caráter e a promessa constituem então uma distinção de segundo grau, pela qual se descreve, em um caso, o recobrimento entre *idem* e *ipse*; e, em outro, a dissociação entre eles. Essa relação pode então ser explicitamente definida como uma “dialética concreta”<sup>43</sup> (*dialectique concrète*) (RICOEUR, 1990, p. 138), possibilitada e desenvolvida pela identidade narrativa. Vê-se, assim, a oposição que no princípio aparecia comum sentido unilateral ganhar maior flexibilidade, uma possibilidade de comunicação entre os termos é aberta pela narratividade.

No entanto, apesar da tensão entre *mesmidade* e *ipseidade*, a hipótese de que Ricoeur pretenda interpretar o si inteiramente como *ipseidade* ainda se deixa considerar desde que, na figura da promessa, “o *ipse* põe a questão de sua identidade sem o auxílio e o apoio do *idem*” (*L'ipse pose la question de son identité sans le recours et l'appui de l'idem*) (RICOEUR, 1990, p. 150).

Mas nada pode ser decidido até que se percorra o espectro de variação aberto entre o recobrimento e a dissociação dos termos da identidade.

---

<sup>42</sup> *Esprit*, n. 7, 1988.

<sup>43</sup> O uso do termo dialética, por Ricoeur, não implica, ao menos nesse contexto, a suposição de qualquer síntese, em sentido progressivo ou outro. Da oposição entre o *idem* e o *ipse* não se depreende um terceiro termo que a dissolva. A identidade narrativa, na qual se dirá que essa dialética se desenvolve, não é senão o exercício de composição aplicado às possibilidades de variação entre o recobrimento e a distinção entre ambas. Sobre a impossibilidade de uma síntese última, cf. *Renoncer à Hegel*, (RICOEUR, 1985, p. 349)

## 5 Identidade narrativa: a unidade do personagem

O tema da identidade narrativa, nas conclusões de *Temps et Recit III*, surgia sob o escopo do problema das relações entre temporalidade e narratividade. Ele era a solução narrativa ao paradoxo especulativo que não deixava ocorrer a coordenação entre duas das perspectivas da investigação sobre o tempo, a perspectiva cosmológica e a perspectiva fenomenológica (já tratamos essa questão no final do segundo capítulo dessa dissertação).

A assinalação de uma identidade a um personagem, seja ele um indivíduo ou uma comunidade, pela narração da *historia de uma vida* fazia então convergir as duas perspectivas da especulação sobre o tempo. Essa solução ao paradoxo especulativo era assegurada pela convergência na identidade narrativa do personagem, de expedientes de sentido próprios da ficção narrativa e de elementos da historiografia narrativa, cada um deles tributário de uma das perspectivas teoricamente incompatíveis.

Nessa ocasião, já se distinguiam as problemáticas do *idem* e do *ipse*, através da diferença entre os modos de perguntar pela identidade, de acordo com o *quem* ou com o *que*. E a identidade narrativa consistia já na resposta à questão “*quem?*” (cf. RICOEUR, 1985, p. 442-443). No entanto, o problema da identidade, tanto a questão que o põe quanto a resposta exigida, era tomado mais do ponto de vista da compreensão de si pela compreensão da temporalidade que da problemática do *idem* e do *ipse*, e através da narratividade o acento era posto sobre a identidade como uma categoria prática (RICOEUR, 1985, p. 442).

É por um deslocamento de atenção que a identidade narrativa passa à questão da *ipseidade* e da *mesmidade* (cf. RICOEUR, 1990, nota 1, p. 138). Mas esse deslocamento não significa o abandono da perspectiva inicial. É ainda pela perspectiva da temporalidade que a narratividade diz respeito à identidade da pessoa, pois é ainda a questão da temporalidade que está envolvida na problemática da identidade cindida sob o modelo do *idem* e do *ipse*.

O deslocamento de perspectiva que permite tratar a dialética da *mesmidade* e da *ipseidade* consiste na comparação da configuração narrativa com a descrição impessoal empreendida por Parfit, a qual vimos no primeiro capítulo, dissolve o problema da identidade por não distinguir a diferença potencial dos usos do conceito.

Desse ponto de vista, o que faz com que a configuração narrativa possa concernir à identidade da pessoa é a correlação inicial entre história e personagem. Correlação que Ricoeur vê já postulada por Aristóteles na *Poética*. Ela diz respeito à relação de dependência do personagem à história (RICOEUR, 1990, p. 171), que se dá através da ação posta em intriga

pela operação de configuração, de acordo com o esquema da *mimesis* (veja-se o segundo capítulo) que subordina os caracteres ao *mythos*.

O personagem, definido por Ricoeur como “aquele *que* faz a ação na narrativa” (*celui qui fait l'action dans le récit*) (RICOEUR, 1990, p. 170), conserva uma identidade ao longo da trama, pois se submete ao mesmo regime de unidade conferido pelo *mythos* à ação imitada. Assim, a categoria narrativa de personagem é *tramada* pela inteligência narrativa na medida em que a unidade e a coesão da ação são transferidas para ele. “O personagem (...), é ele próprio posto em intriga” (*le personnage (...), est lui-même mis en intrigue*) diz Ricoeur (1990, p. 170). O que faz com que a categoria de personagem se compreenda pela *totalidade* da qual a história narrada tira sua inteligibilidade. É por isso que a identidade narrativa pôde ser primeiramente considerada sob o modo da compreensão de si, sem que o deslocamento dessa perspectiva para a dialética da *ipseidade* com a *mesmidade* constitua o abandono da primeira posição.

Eis, portanto, a diferença entre configuração e descrição impessoal. Para Ricoeur (1990, p. 169-170), ela reside precisamente no estatuto que ocupa a noção de *acontecimento* (*événement*) numa e noutra perspectiva. Em uma descrição impessoal, o acontecimento é tomado como evento do mundo físico. O evento não distingue pessoas ou coisas, ambas são postas sob uma ontologia análoga à da substância. Tudo fica submetido ou passível de se submeter a uma descrição causal. Mas, “ao entrar no movimento de uma narrativa que une um personagem a uma intriga, o acontecimento perde sua neutralidade impessoal” (*en entrant dans le mouvement d'un récit qui conjoint un personnage à une intrigue, l'événement perd sa neutralité impersonnelle*) (RICOEUR, 1990, p. 169). Na narração, a concordância discordante que caracteriza o acontecimento narrativo inverte a relação de causalidade, transformando retroativamente a contingência em necessidade. Esse efeito de inversão é o que, para Ricoeur (1990, p. 169-170), faz passar da ocorrência ao acontecimento narrativo. Esta passagem acontece a meio caminho entre um e outro: como ocorrência o acontecimento produz os efeitos de ruptura que pontuam a história; transformada em acontecimento narrativo a ocorrência se integra à história compondo sua progressão. É o que confere à história sua capacidade de ser seguida. Essa necessidade retroativa (*retrograde*) procede da totalidade temporal acabada, a partir da exigência de concordância que incorpora a discordância. Por isso, a causalidade na narração só existe quando a história for lida ao revés.

Desde que a categoria de personagem é tecida pela mesma inteligência narrativa que configura a ação, a dialética da concordância discordante é como que duplicada no interior do personagem, que extrai sua *singularidade* (*singularité*) da totalidade inteligível resultante dessa mesma concorrência entre concordância e discordância aplicada a si (RICOEUR, 1990,

p.175).

A totalidade inteligível, de onde o personagem tira sua singularidade, é a história acabada, dependente do efeito de concordância último instaurado pelo *ponto final* da história que estabelece a perspectiva retrospectiva sob a qual a contingência é totalmente transformada em necessidade. É assim que a unidade singular da história pode ser dita como a identidade do personagem. Relembremos aqui a dialética entre a dimensão episódica e a dimensão de configuração, responsável pelo aspecto temporal da totalidade narrativa: ela diz respeito ao modo como o ponto final da história lança luz sobre os eventos dispostos episodicamente, fazendo com que a história possa ser tomada como uma totalidade temporal (cf. RICOEUR, 1982, p. 7-9; 1983, p. 130-132). Poder-se-ia dizer, nesse contexto, que a singularidade do personagem depende da inteligibilidade da totalidade temporal da trama da ação que ele compreende por subordinar-se a ela.

Relembremos mais um pouco. A dialética do episódico e do configurante faz trabalhar uma dimensão de temporalidade cronológica e outra não-cronológica. A primeira faz da sucessão uma série, a segunda é responsável pelo fechamento nas duas extremidades da série, transformando-a em totalidade singular. Essa dialética faz da narrativa um recorte no tempo. O caráter de unidade singular desse recorte é o que pode ser interpretado pela “história de uma vida” (*histoire d'une vie*), que Ricoeur (1990, p. 168) equivale ao conceito diltheyano de “conexão da vida” (*Zusammenhang des Lebens*), sublinhando o aspecto histórico da conexão. O caráter unitário e singular da *conexão* depende, portanto, desse corte narrativo, desde que a narrativa, versando sobre a ação, faz o personagem iniciar uma série de acontecimentos no tempo, que não são o início dos tempos, mas um início *no* tempo. Também faz de uma ação o acontecimento derradeiro que encerra uma série sem que seja o fim dos tempos. É isso por fazer coincidir a iniciativa<sup>44</sup> do personagem e o começo da ação (RICOEUR, 1990, p. 174-175). A iniciativa do personagem, coincidindo com o início da ação na narrativa, faz com que a *pessoa*, enquanto o personagem de sua própria história não possa ser pensada como uma entidade distinta de suas experiências. Ricoeur considera (1990, p. 175) assim, reformulada a tese da identidade que Parfit atacava para esvaziar o sentido do problema. A pessoa que Parfit gostaria de eliminar, não precisa mais ser tratada como um “fato suplementar”. Igualmente, poderíamos dizer que ela não pode ser eliminada se a significação temporal da conexão não for ignorada. Essa eliminação, a correlação entre intriga e personagem através da iniciativa, a narração impede.

---

<sup>44</sup> Sobre o conceito de iniciativa cf. o capítulo intitulado *Ação* em *A condição humana* (ARENDDT, 2008, p. 188); também: *A iniciativa* em *Do texto à ação* (RICOEUR, 2002, p. 241).

A identidade narrativa satisfaz a exigência gerada pela destruição das crenças que os *puzzling cases* põem à prova, sem o inconveniente da eliminação da pessoa. Isso porque, para Ricoeur (1990, p. 178) o que distingue a imaginação narrativa da ficção científica que gera os *puzzling cases* é a condição corporal do agente que a primeira considera intransponível e a segunda torna manipulável.

De uma perspectiva narrativa, o corpo próprio constitui também uma dimensão da pessoa. Na medida em que o corpo é interpretado como a mediação existencial entre o si e o mundo, a ação que a intriga imita se submete à coordenação pelo corpo (RICOEUR, 1990, p. 178). Dessa forma, a eliminação do corpo próprio, ou melhor, sua transformação em um corpo qualquer entre os corpos pela descrição impessoal é mais do que a eliminação da pessoa, é a eliminação da condição da pessoalidade, o fenômeno designado por Ricoeur como *mienneté*.

Na medida em que o corpo é considerado apenas um corpo entre os corpos e o fenômeno geral da *mienneté* deixa de entrar em linha de consideração, a única questão concebível é a do *que*, a do *quem*, fica impossível de se supor, o estatuto ontológico do acontecimento torna impossível sua formulação. A composição narrativa, diz “*quem fez o que*, por que e como, mostrando no tempo a *conexão* entre esses pontos de vista” (*raconter, c’est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue*) (RICOEUR, 1990, p. 174 grifo nosso), ao passo que a pura descrição da sucessão não faz mais do que dizer o que é feito. Já mostramos, no primeiro capítulo, como a perspectiva da pura sucessão não deixa de pressupor a questão “*quem?*” ao pressupor a temporalidade dos eventos. Do ponto de vista exclusivo da conexão, nem mesmo a questão da ascrição da ação a um agente pode ser posta, nela a ação não é mais do que simples processo. Por isso dissemos que a perspectiva narrativa da identidade satisfaz às exigências geradas pela consideração dos casos desconcertantes de Parfit, em particular a exigência de que se deixe de considerar a identidade como um fato distinto dos processos aos quais ela é atribuída, sem o *inconveniente* da eliminação da pessoa. Já que, de acordo com o próprio Ricoeur (1990, p.179), o estatuto da pessoa com toda sua condição corporal é a condição para que haja moralidade, desde que a moralidade só é viável pela atribuição da ação a seu agente, e essa, tem precisamente no corpo próprio o órgão de sua execução. O inconveniente seria o de impossibilitar a reflexão moral à que o problema da identidade se destina na obra de Parfit, tanto quanto na de Ricoeur.

É nesse sentido que Ricoeur afirma (1990, p. 178-179) que a imaginação narrativa versa sobre a dialética da *ipseidade* com a *mesmidade*, ao passo em que a imaginação aplicada

à ficção científica só pode considerar as variações sobre o problema da identidade exclusivamente como *mesmidade*.

## 6 As variações narrativas sobre a identidade

Resta investigar agora como Ricoeur faz trabalhar narrativamente a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade*. Que ela seja especificamente uma dialética narrativa, o exame do caráter já o dava a entender, na medida em que seu elemento de *ipseidade* só se distinguia da *mesmidade* ao pô-lo em uma perspectiva de historicidade. No entanto, naquele momento, nosso exame das instâncias envolvidas nessa dialética eram tópicas. Tratava-se da articulação conceitual que definia a *mesmidade*, em seguida, examinava-se a noção de caráter para mostrar como freqüentemente essa articulação conceitual esconde a problemática da *ipseidade* gerando incontáveis confusões no tratamento da identidade quando atribuída à pessoa. Púnhamo-nos, então, a perscrutar a noção de promessa, na qual Ricoeur vê o afastamento entre *ipseidade* e *mesmidade*, a ponto de afirmar que na promessa a *ipseidade* põe a questão de sua permanência sem a ajuda do *idem*.

Empenháamo-nos em descobrir então, se o que Ricoeur pretendia ao explorar uma fenomenologia da promessa era argumentar em favor de uma manutenção de si que prescindisse de qualquer traço de *mesmidade*, em caso afirmativo, suspeitávamos de um equívoco conceitual por parte de Ricoeur quanto à caracterização da independência do poder de permanência da manutenção. Ou então, se o equívoco não fosse o caso, temíamos que o poder de prometer, tão fortemente exaltado, pudesse conduzir a um domínio de si tão perigoso quanto o experimentado na esfera da *mesmidade*. É ainda tendo em vista essas questões que passamos a examinar a concreção da dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* na narrativa.

Segundo Ricoeur (1990, p. 168), a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* corresponde, no plano da narrativa, à dialética do personagem, gerada, como vimos, pela transposição para ele da concordância discordante operada pela intriga<sup>45</sup>.

Mas essa correspondência ganha a forma de uma inscrição, ou de uma reinscrição (*réinscription*), imposta pelo confronto da unidade do personagem extraída da concordância discordante aplicada a si, com a exigência de permanência no tempo feita pela questão da

---

<sup>45</sup> "La notion de mise en intrigue, transposée de l'action aux personnages du récit, engendre la dialectique du personnage qui est très expressément une dialectique de la *mêmeté* et de l'*ipséité*" (RICOEUR, 1990, p. 168).

identidade (RICOEUR, 1990, p. 176). Pode-se dizer então, que o regime da concordância discordante não resolve apenas o paradoxo da experiência viva do tempo reunindo os movimentos de intenção e distensão do espírito e as perspectivas teóricas da cosmologia e da fenomenologia. Ela esclarece também a noção de permanência pela qual o espírito mantém sua unidade frente à dissolução provocada pelo tempo.

A concordância discordante quando transposta ao personagem da narração é inscrita no intervalo de sentido aberto entre o caráter e a promessa no plano da identidade. Fazendo a mediação entre um extremo em que o sujeito, neste caso o personagem, se reconhece facilmente como o mesmo pela permanência de um conjunto de traços estáveis, e outro, em que sua permanência no tempo depende exclusivamente da manutenção de si. A concordância discordante do personagem se inscreve na dialética da mesmidade e da ipseidade ao *produzir* a permanência no tempo pela qual o personagem se identifica entre um e outro desses extremos, é de acordo com essa inscrição que ela é considerada sua identidade narrativa.

Ricoeur vê (1990, p. 176-177) na literatura a expressão plena da mediação entre o pólo em que prevalece a *mesmidade* por força da indistinção com a *ipseidade* e o pólo em que prevalece a *ipseidade* pelo afastamento da *mesmidade*. Em um extremo está o tipo de narrativa que compartilha do estatuto de configuração do conto de fadas, da crônica nacional ou do folclore, em que o personagem é identificado do início ao fim como o *mesmo* pelos traços reidentificáveis de um caráter. No outro extremo está o romance de fluxo de consciência, em que a capacidade de identificação é posta a prova pela quase total ausência de traços estáveis que possam servir como motivo para a reidentificação do mesmo. De um caso a outro, as possibilidades de composição da variação entre o extremo do recobrimento e a distinção extrema da *ipseidade* e da *mesmidade* são imensas.

No primeiro caso, estamos bastante próximos do modelo aristotélico – lembremo-nos das características pelas quais a temporalidade narrativa era definida quando a concordância discordante respondia pela noção de *agenciamento dos fatos* que sublinha a transformação da sucessão em configuração (segundo capítulo): completude, totalidade e extensão. A narrativa responde à experiência de *dispersão* da *distentio animi* agostiniana, fazendo triunfar a concordância pela qual ela instaura a *coesão* expressa nos termos da completude da totalidade e da extensão adequada. Nessas narrativas, que podemos chamar narrativas de caráter, o personagem é completamente submetido à intriga e participa inteiramente do regime de concordância e coesão que ela instaura; a estabilidade do caráter depende do regime de coesão narrativa.

À medida que nos aproximamos do segundo caso, no entanto, a relação tende a

inverter-se: é a intriga que, então, se subordina ao personagem (RICOEUR, 1990, p. 177), que deixou de ser um caráter pela perda de seus traços estáveis. O que, paralelamente, conduz a narrativa à perda de suas características de coesão e concordância, fazendo o personagem se dissolver nas suas experiências, marcadas pela corrosão da coesão.

Nesses casos extremos, segundo Ricoeur, “a perda da identidade do personagem corresponde (...) à perda da configuração da narração, e em particular, uma crise da conclusão narrativa” (*a la perte d’identité du personnage correspond (...) la perte de la configuration du récit et en particulier une crise de la clôture du récit*) (RICOEUR, 1990, p. 177). Lembramos mais uma vez como na dialética entre as dimensões da temporalidade narrativa, entre o episódico e o configurante, o caráter de totalidade da história era dado pelo modo como o “ponto final” da história lançava luz sobre os eventos da dimensão episódica produzindo o efeito derradeiro de concordância.

O exemplo de Ricoeur é o da obra de Musil, *O homem sem qualidades*, nela, vemos a dissolução do personagem, paralela à dissolução das características de configuração de uma obra que, a despeito da extensão monstruosa, ficou inacabada.

É nesse extremo a que pode chegar a dissociação da *ipseidade* e da *mesmidade* que está a ocasião de perguntarmo-nos: que acontece com a hipótese de uma *ipseidade* pura quando ela é levada a cabo pela ficção literária? Ela dá a impressão de ser dissolvida junto com o caráter do personagem pelo enfraquecimento da concordância. Mas Ricoeur parece pretender algo diferente (1990, p. 177-178), para ele, esses casos só se interpretam como casos de perda de identidade quando não distinguimos qual dos sentidos de identidade é passível de ser dissolvido na dissolução do personagem. Quando postos no quadro da distinção da identidade no sentido do *idem* e do *ipse*, esses casos se reinterpretem como “despidos” de ipseidade pela perda do suporte da mesmidade<sup>46</sup>. É o que faz com que os casos desconcertantes da ficção literária se aproximem da ficção científica sem se confundirem com eles.

Efetivamente, eles desempenham na literatura o mesmo papel que os *puzzling cases* de Parfit. Eles põem à prova a identidade e permitem chegar a conclusões muito semelhantes, sem que para isso se considere a questão da identidade vazia de sentido. Na literatura, onde a imaginação se aplica ao estatuto ontológico da pessoa, a questão pode continuar sem resposta e mesmo assim ser extremamente produtiva. A imensidade de uma obra como *O homem sem*

---

<sup>46</sup> “Ma thèse est que, replacés dans le cadre de la dialectique de l’idem est de l’ipse, ces cas déroutants de la narrativité se laissent réinterpréter comme mise à nu de l’ipsété par perte de support de la mêmeté.” (RICOEUR, 1990, p. 177-178).

*qualidades* dá provas disso (RICOEUR, 1990, p. 196). Também a obra de Kafka ou *O jogo da amarelinha* de Cortazar, entre outras tantas narrativas contemporâneas que quase nem se podem chamar tais.

No entanto, é preciso ressaltar que essas narrativas só deixam de ser simples relatos sobre a perda da identidade quando se mantêm em uma relação dialética com a mesmidade, o que não deixa de conferir certa ambigüidade à hipótese de uma ipseidade pura. Com efeito, como seria possível considerar o *desnudamento* da *ipseidade* se ela não reivindicasse de alguma forma a mesmidade. Não é, portanto, senão ao preço de uma indeterminação que a possibilidade de uma ipseidade pura pode ser posta, ao menos no plano da narração. Com isso Ricoeur parece estar de acordo. Já que na sua argumentação essa possibilidade serve mais para mostrar a amplitude de variação que a identidade narrativa suporta que para determinar o suporte ontológico do si. Assim a hipótese narrativa de uma *ipseidade* pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade. Enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade *permanece* marcando o *lugar vazio* a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo.

Para Ricoeur (1990, p. 195-196), pra além dos casos extremos, a identidade narrativa mantém-se a meio caminho entre o pólo do caráter e o pólo em que a *ipseidade* se afasta ao radicalmente da mesmidade. A narrativa devolve o movimento abolido do hábito, tornando narrável o caráter, ao mesmo tempo em que confere à manutenção de si os traços identificáveis dos sujeitos que nela se empenham.

O papel da hipótese de uma *ipseidade* pura fica estabelecido. No entanto, isso não dissolve totalmente as suspeitas que acompanharam nossa investigação até aqui. Elas se refinam quando distinguimos os aspectos narrativos dos aspectos éticos da ipseidade na noção de manutenção de si. A questão, de certa forma, se põe também para Ricoeur (1990, p. 197), que enfrenta o problema de saber como pode a manutenção de si sustentar-se no plano ético quando a identidade do si se apaga. Como é possível que o si se mantenha responsável quando perde a capacidade de reconhecer-se. O fato dessa dúvida pôr-se para Ricoeur parece confirmar que ele próprio não pode deixar de considerar o parentesco entre os traços de fidelidade do caráter e os da manutenção de si. Os traços éticos compartilhados entre ambos ofereciam-nos a ocasião de suspeitar do equívoco de Ricoeur ao opor o caráter à manutenção da promessa. Mas os casos embaraçosos da literatura mostram não poder ser essa senão uma oposição dialética, cuja tensão não pode ser dissolvida em uma síntese, qualquer que seja.

Por um lado, essa parece ser a forma como Ricoeur concebe a oposição. De que outro

modo poderia ele preocupar-se em salvaguardar a permanência da manutenção de si no plano ético, quando no plano narrativo ela perde todo o apoio (cf. RICOEUR, 1990, p. 196). Efetivamente, Ricoeur concebe a “distância” (*écart*) gerada entre o plano narrativo e o plano ético, pelo apagamento da identidade de um lado e a questão da manutenção de si de outro, como a “falha secreta” (*faillie secrète*) que impede de fazer da promessa uma forma de domínio de si; nesse sentido, a manutenção não é mais que uma afirmação modesta (RICOEUR, 1990, p. 198). Por outro lado, no entanto, é difícil determinar, ao menos nesse contexto, a natureza dessa tensão dialética, pois à promessa é conferida precisamente a força de produzir o engajamento pelo qual o sujeito interrompe sua errância (*un coup d'arrêt à l'égard de l'errance*) em modelos de ação diversos (RICOEUR, 1990, p. 197-198). A proeminência da ipseidade parece sobrepujar o caráter no plano ético como iniciativa.

## CONCLUSÃO

A investigação que se pretendeu realizar nesta dissertação versou sobre a perspectiva narrativa aportada por Paul Ricoeur ao problema da identidade pessoal. Os subsídios narrativos à identidade fizeram entrar em concorrência simultânea no centro da questão os temas do caráter e da promessa a partir de uma distinção interna ao uso do conceito de identidade. Dessa forma, a perspectiva formal sobre a identidade foi engastada em uma problemática existencial: o problema da distinção dos sentidos de uso do conceito de identidade se enxertou na problemática do reconhecimento da permanência no tempo do que esta em jogo na identificação, nesse caso, um si-mesmo.

Demos início a essa tarefa examinando o debate que Ricoeur estabeleceu no interior de *Soi-même comme un autre* com a obra de Derek Parfit. O estudo desse confronto servia para estabelecer os pontos pelos quais deveríamos conduzir nossa própria investigação. Isso por duas razões contrárias e complementares: a) a argumentação de Parfit constitui um verdadeiro contraponto à de Ricoeur, ela atua em um nível argumentativo em que a tese ricoeuriana não pode coordenar-se; b) mas também, nessa mesma proporção, conduz a dificuldades que revelam a necessidade de um tratamento distinto do problema, precisamente nos termos em que Ricoeur propõe.

O debate com Parfit permitiu estabelecer três pontos a partir dos quais poderíamos desenvolver nosso estudo da concepção narrativa da identidade pessoal:

1) a posição ocupada pela formulação narrativa do problema da identidade frente ao estado da questão na tradição filosófica que se ocupou dele até então: vimos que a identidade narrativa se distancia em igual medida tanto de uma posição substancialista quanto de uma posição empirista;

2) a necessidade da distinção interna ao conceito de identidade de acordo com o sentido do *idem* e o sentido do *ipse*: vimos de que maneira foi somente pela ausência dessa distinção que a argumentação de Parfit permitiu o desenvolvimento de casos hipotéticos nos quais a questão da identidade ficava desprovida de sentido tornando-se uma questão supérflua;

3) a má compreensão da questão da temporalidade no interior do problema da identidade como o motivo da necessidade de formulação de um conceito de identidade em termos narrativos, pela capacidade da narratividade de esclarecer os problemas relativos à temporalidade.

Essa circunstância exigiu um longo exame das relações entre temporalidade e narratividade. Não antes sem compreender de modo positivo os elementos pelos quais a noção de identidade que Ricoeur propõe fica em um nível intermediário de radicalidade. É que o si a que se adscrive a concepção narrativa da identidade se constitui de modo indireto – epistemologicamente (talvez também ontologicamente), o si se afirma em uma posição intermediária entre um sujeito-substância e um não-sujeito dissolvido em processos empiricamente verificáveis. A semântica da ação, os atos enunciativos, a imputabilidade moral, esses elementos desenhavam as vias de acesso a esse estatuto epistemológico inseguro do si. Na multiplicidade desses modos, todos parciais, de aproximação ao tema do sujeito hermeneuticamente concebido, a narratividade aparecia como um meio privilegiado. Sua característica de composição a fazia capaz de agrupar e articular as perspectivas parciais pelas quais o si se perfilava obliquamente.

Coordenando-se essa perspectiva aglutinadora da narração à questão da temporalidade implicada no problema da identidade, chegou-se, ao fim de um longo percurso, à formulação ricoeuriana da tese da identidade narrativa.

Nesse caminho, a formulação narrativa da identidade dependeu da articulação entre temporalidade e narratividade: dado ser a questão do tempo a responsável pelos problemas que esvaziavam de sentido a identidade, a narrativa ofereceu-se como “solução poética” aos paradoxos especulativos da temporalidade, em dois níveis de aporiedade. O primeiro diz respeito à experiência íntima, propriamente humana do tempo, marcada pelo signo da dispersão, da corrosão, da corrupção, em uma palavra, da *discordância*. À discordância da experiência viva do tempo a narração opõe a *concordância* da configuração. A narração integra a discordância da experiência viva do tempo na concordância que compõe a inteligibilidade narrativa. O segundo nível de aporiedade a que a atividade narrativa respondeu diz respeito à esfera mais geral na qual se engasta o regime de aporias ligadas à experiência íntima do tempo. Trata-se da impossibilidade de coordenação, tanto quanto de desligamento, em um nível especulativo, entre duas perspectivas teóricas da investigação sobre o tempo, a perspectiva cosmológica e a perspectiva fenomenológica. É precisamente em relação a esse último problema, mas somente pela articulação do primeiro, que a questão da identidade narrativa é formulada. Ela surge como a solução ao grande paradoxo da temporalidade ao coordenar as duas perspectivas da especulação que ficavam desarranjadas de um ponto de vista teórico.

Ao versar sobre um personagem a narração faz convergir simultaneamente elementos historiográficos e elementos ficcionais, cada um deles tributário de uma das perspectivas

temporais teoricamente incoordenáveis. Pela concorrência desses elementos, o personagem extrai sua identidade ao longo da narração. Essa identidade se define como “a unidade narrativa da vida” (*l’unité narrative de la vie*) da qual se diz que é um “misto instável entre fabulação e experiência viva” (*un mixte instable entre fabulation et expérience vive*) – (RICOEUR, 1990, p.191).

Esse arranjo permitiu abordar finalmente de maneira temática a distinção até então simplesmente anunciada pelo problema da identidade, a distinção entre as formas de permanência no tempo que ele envolve. A diferença da permanência da identidade-*ipse* em relação à da identidade-*idem* se estabeleceu fenomenologicamente pelo exame de duas noções nas quais se reconhecia uma permanência do sujeito: de acordo com o *caráter* e de acordo com a *palavra empenhada* na situação linguajeira da promessa.

No exame da noção de caráter víamos a permanência do *ipse* confundir-se com a do *idem*, em favor da segunda problemática. O caráter era então a expressão emblemática da identidade-*idem*, mas isso, bem entendido, somente por força de um poder estabilizador operando no soterramento da *ipseidade*. Na promessa, em contrapartida, a *ipseidade* se desvinculava de todo traço de *mesmidade*, libertando-se do soterramento produzido no caráter. A permanência do sujeito sob o ato lingüístico de prometer é o de uma manutenção de si pela manutenção da palavra outrora empenhada, prescindindo da estabilidade do caráter.

O caráter e a promessa abrem então uma polaridade existencial para a qual a narração é reivindicada como mediadora. As possibilidades de variação da identidade entre um e outro dos pólos nos quais o si se reconhece em sua permanência temporal é facilmente revelada pela imaginação literária que produz uma infinidade de modelos narrativos sobre a categoria de personagem, indo do recobrimento total do *ipse* pelo *idem* até a dissociação total entre ambos.

Antes mesmo disso, já no confronto com Parfit (primeiro capítulo), quando a distinção entre o *idem* e o *ipse* era simplesmente posta de forma nominal, assinalávamos uma suspeita em relação ao aparente privilégio conferido por Ricoeur à noção de *ipseidade* na sua própria versão do problema da identidade pessoal. Nessa ocasião, perguntávamos simplesmente se ao fazer do engajamento moral um movimento pelo qual o si poderia preterir a debilidade de sua identidade, Ricoeur não abolia da identidade do si a *mesmidade*. A questão era deixada em suspense, aliás, ela mal se fazia notar, efetivamente, ainda não dispúnhamos de recursos para explorá-la. Somente depois de examinados os recursos que a narratividade oferecia aos problemas da temporalidade é que a suspeita de então pôde tornar-se robusta o suficiente para ser formulada.

Após um exame detido do modo pelo qual Ricoeur propunha a distinção em questão,

nossas suspeitas foram formuladas em duas instâncias. Em primeiro lugar, perguntávamo-nos se não constituía um equívoco teórico a caracterização que Ricoeur fazia do momento de dissociação por oposição e do momento de recobrimento por indistinção entre as problemáticas do *idem* e do *ipse*, através do mesmo traço, a noção de fidelidade. A fidelidade assinalava, ao mesmo tempo, a estabilidade do caráter e o poder de manutenção da promessa. O engano de Ricoeur constaria em não poder opô-los como gostaria. A suspeita acedia a um segundo nível se o engano de Ricoeur não fosse o caso. Perguntávamos então se, ao conferir proeminência à *ipseidade*, apesar de reconhecer abertamente sua indeterminabilidade, Ricoeur não faria essa noção tão equivocada quanto a noção de identidade-*mesmidade* nas filosofias que dão preferência a esta sem poder deixar de pressupor aquela.

É ainda sobre essas suspeitas que gostaríamos de insistir para efeito de conclusão de nossos esforços, ainda que não pretendamos resolver em definitivo a questão.

A consideração da natureza narrativa da dialética entre a mesmidade e a ipseidade sem dúvida fornece importantes elementos para a compreensão do lugar que ocupa na argumentação de Ricoeur a hipótese de uma ipseidade pura. Ela pertence mais ao imaginário literário a serviço da filosofia que à experiência cotidiana da vida. No entanto, isso não significa conferir-lhe somente uma importância heurística; longe disso, ela é antes um expediente em função da autêntica compreensão de si, desde que revela a ambigüidade da relação de posse de suas “qualidades”, suas características identificantes, por parte de um sujeito (*mienneté*). “Um momento de desapossamento de si não é essencial à autêntica ipseidade?” (*un moment de dépossession de soi n’est pas essentiel à l’authentique ipséité ?*), pergunta-se Ricoeur (1990, p. 166).

Entretanto, mesmo ao nível da narração, como “o nada imaginado do si” (*le néant imaginé du soi*), aquilo que Ricoeur chamou (1990, p. 197-198) de apreensão apofática (*apophatique*) do si, a *ipseidade* não pode permanecer muito tempo sob o modo negativo. Só é praticável o fracasso de uma sucessão indefinida de tentativas de identificação, diz o próprio Ricoeur (1990, 197), a impossibilidade total da identificação não é em última instância realizável. Daí o fato de as narrativas ditas sobre a perda de identidade coincidirem com a crise da conclusão narrativa (cf. RICOEUR, 1990, p. 177-178). Desde que um final assinalável envia inelutavelmente a narração à configuração, e a perspectiva da conclusão subordina novamente o personagem à trama que encerra uma totalidade na qual ele se reconhece.

É o que autoriza Ricoeur a pretender que o modelo narrativo extraído da *Poética* de Aristóteles possa responder pela sua formulação da identidade narrativa, na medida em que

esse modelo caracteriza o narrativo em geral, na sua infindável multiplicidade. De acordo com isso, a concordância discordante que põe em marcha a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* continua a aplicar-se, apesar da erosão dos paradigmas literários. Poder-se-ia dizer que, de alguma forma, mesmo as narrativas mais avessas à concordância, precisamente as que desnudam a *ipseidade* do si, continuam a gerar concordância. Afinal, é de notar que o próprio personagem de Musil ao longo da trama seja identificado por seus amigos como “homem sem qualidades”, e inclusive se reconheça nesse epíteto (cf. MUSIL, 2006, p. 171-174).

Na operação de configuração pode-se assinalar um desdobramento paralelo entre as funções que desempenham os pares dialéticos do episódico-configurante, do concordante-discordante e da ipseidade-mesmidade, em diferentes níveis de operacionalidade; respectivamente: ao nível da temporalidade narrativa, ao nível da trama da ação e ao nível da identidade do personagem. Cada um deles, em seu nível respectivo, só exibe sua função de configuração ao manter-se tensionado, disso depende a inteligibilidade da história narrada, sua “capacidade de ser seguida” (*capacité à être suivie*), de acordo com a expressão de Ricoeur (1982, p. 7). Mas isso desde que os recursos pelos quais a narratividade desdobra seu poder de configuração sejam considerados do lado da recepção.

Assim, se nas narrativas que desnudam a ipseidade do personagem, prevalece o episódico, o discordante, a ipseidade desvencilhada da mesmidade, é em favor de uma estruturação mais profunda, talvez não apreciável à primeira vista pelo leitor. São narrativas nas quais o efeito surpreendente dos fatos que produzem a discordância não se integra completamente à concordância instaurada pela operação de configuração que, em alguns casos, fica praticamente abolida – uma obra como *O jogo da amarelinha* dá um exemplo considerável da dispersão a que o episódico pode chegar, nele, a própria *ordem* dos episódios parece abolida, o leitor é convidado a saltar de casa em casa *quase* a bel prazer. No entanto, mesmo essas experiências extremas no campo literário precisam resguardar, ainda que em mínima medida, a tensão com o concordante, sob pena de abolir toda e qualquer possibilidade de inteligibilidade. Paradoxalmente, o próprio efeito de ruptura que essas experiências literárias pretendem radicalizar pela frustração da expectativa de concordância criada no leitor, ficaria completamente abolido caso fosse possível suprimir toda a configuração pelo triunfo absoluto da discordância sobre a concordância. A capacidade da história de ser seguida fica comprometida na medida do enfraquecimento da concordância da configuração, a ponto de ser completamente abolida pela sua supressão. Pois, no triunfo absoluto da discordância não há expectativa sob a qual a história possa avançar.

É em favor de uma estruturação mais sutil, portanto, que uma obra como *O jogo da amarelinha* consegue explorar os recursos de sentido do efeito de discordância, exigindo do leitor o esforço de configuração aparentemente ausente na obra. É o que a torna profundamente intrigante ao leitor atento a sua sutileza, mas, talvez enfadonha ao leitor desatento, que poderia considerar o caráter disperso de sua configuração como efeito de uma disposição gratuita dos elementos.

Isso só faz sentido, no entanto, se colocarmos o paralelismo de função assinalado acima no horizonte de uma dialética maior, a da inovação e sedimentação que gera o esquematismo dos modelos narrativos; ela é o reflexo da *concordância-discordante* aplicada à historicidade desse esquematismo (cf. segundo capítulo, p. 50ss). A história do emprego da operação de composição, entre concordância e discordância, aplica-se de maneira auto-referencial (cf. RICOEUR 2006, p, 340-343).

De acordo com Ricoeur (2006, p. 343), o jogo da sedimentação e da inovação se compreende precisamente pela noção de expectativa. A expectativa do leitor se constrói de acordo com as regras de composição que, sedimentadas, resistem à inovação, gerando uma força estabilizadora que pesa sobre todo o exercício de inovação. Essa força estabilizadora incide sobre os três níveis em que opera a configuração na narração: na configuração da temporalidade (episódico-configurante), na configuração da ação (concordância-discordante), na configuração da identidade narrativa do personagem (ipseidade-mesmidade). Em relação a essa última, vale notar que é exatamente pelo jogo da sedimentação e inovação que se pode narrar um caráter, é a narração que põe em marcha a dialética da ipseidade com a mesmidade (cf. terceiro capítulo, p. 58ss).

Mas essas considerações de caráter altamente exploratório não respondem a todas as perplexidades geradas pela hipótese de uma ipseidade pura. Ricoeur parece ainda conferir alguma pertinência a ela ao distinguir as características éticas (a capacidade de comprometimento e de reconhecimento de responsabilidade na promessa) e as características puramente narrativas da ipseidade, conferindo a primeira um poder de engajamento a despeito da fragilidade da segunda (cf. RICOEUR, 1990, p. 194ss).

Experimentamos aqui os limites de nossa própria investigação que não consegue divisar em que sentido essas duas vertentes da ipseidade se distinguem. A distinção não parece ser mais do que um artifício teórico de clarificação, semelhante à distinção entre o componente ético e o componente lingüístico da ipseidade na promessa, da qual Ricoeur fazia questão de assinalar a natureza puramente conceitual (cf. RICOEUR, 1995, p. 31-42). Dessa forma, nos limites do contexto em que se põe nossa pesquisa – o da articulação entre o caráter

e a promessa a partir do tema da identidade narrativa – não é claro como a *ipseidade* do si pode manter-se, sobrepondo-se à errância (*errance*) pelo engajamento moral, a despeito do apagamento da identidade no plano narrativo.

Na literatura ao menos, onde a hipótese da dissolução do sujeito é tornada pensável, esse apagamento parece ser paralelo à debilidade do poder de engajamento moral. Na obra de Musil, por exemplo, somente vê-se o “início de uma moral do homem sem qualidades” (MUSIL, 2006, p.55), à medida que se sucedem as tentativas de tornar-se um homem com qualidades. E Ulrich passa a se acostumar com a falta de unidade da moral ao perceber-se um homem sem qualidades. A dissolução da identidade do personagem de Musil parece em tudo paralela à dissolução de sua capacidade de engajamento em um curso de ação. E não poderíamos dizer o mesmo de Oliveira, o argentino que Cortazar faz errar *indefinidamente* em Paris?

Ao distinguir o componente ético e o componente narrativo da ipseidade, Ricoeur parece pretender que essa dialeticidade conferida à ipseidade pela narração não se aplique tão fortemente no plano da manutenção ética, que dispõe de força de permanência unicamente pelo engajamento. Mas o poder de engajamento não depende da fiabilidade de um caráter, para além da fiabilidade geral da instituição da linguagem? Afinal é porque alguém conta comigo que eu sou responsável (RICOEUR, 1990, p. 195) e então me mantenho, mas como poderia efetivamente o outro contar comigo se não pudesse depositar sua confiança pelo reconhecimento em mim do hábito de cumprir com a palavra? Uma promessa quebrada permanece ainda uma promessa, isso é certo, mas só no cumprimento da palavra é que eu me mantenho.

Por outro lado, a questão da ipseidade pura não deixa ainda de se pôr, pois, se a manutenção da promessa retirasse sua força somente dos hábitos que dão a estabilidade a um caráter, que seria feito da *iniciativa*, tão cara à esfera da narratividade pelo seu poder de instaurar inícios no tempo? Não podemos ir mais longe, o problema permanece em aberto. Ele envia à investigação das determinações éticas do si implicadas na sua estrutura de abertura à alteridade, que não deixamos de assinalar nesse estudo, mas da qual não podemos dar conta aqui. Por ora reconhecemos de boa vontade a incompetência teórica para levá-lo adiante.

## BIBLIOGRAFIA

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier, 1950

\_\_\_\_\_. *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*. In: **Bulletin de la Société française de Philosophie**, Séance du samedi 25 novembre 1950b. Disponível em: <http://www.fondsriceur.fr> Acessado em: 29 de junho de 2009

\_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, vol. 2 : Finitude et culpabilité. Paris : Aubier, 1960.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. *Temps et récit II: la configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984.

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

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

\_\_\_\_\_. 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.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Da metafísica à moral; Paul Ricoeur, «Autobiografia intelectual»*. Lisboa: Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *Leituras II: a região dos filósofos*. São Paulo, SP: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Leituras III: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo, SP: Loyola, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Del texto a la acción: ensaios de hermenêutica II*. México: Fondo de cultura económica, 2002.

- \_\_\_\_. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2002b.
- \_\_\_\_. *La promesse d'avant la promesse*. In: **La philosophie au risquede la promesse** (sob a direção de Marc Crépon e Marc De Launay), Paris, Bayard, 2004.
- \_\_\_\_. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- \_\_\_\_. La vida: un relato en busca de narrador. In: **Ágora – Papeles de Filosofía**, v. 25, n. 2, p. 9 – 22, 2006.
- \_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007b.

### **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, Santo. *Confissões*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova cultural, 2004.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad.: Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 2001.
- AUSTIN, John L. *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.
- BOCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2004.
- 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.
- BUBNER, Rüdiger. De la diférence entre historiographie et littérature. « **Temps et récit** » de

**Paul Ricoeur en débat.** Paris: Cerf, p. 39-55, 1990.

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.

CASSAM, Q. *Self-Knowledge.* Oxford University Press, 1994.

CATACH, L. (edit). *Nouveau Petit Robert version électronique.* Paris : Veuf, 2001. CD-ROM.

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

DASTUR, Françoise. Paul Ricoeur : le soi et l'autre. L'altérité la plus intime : la conscience. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie.** Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 59-73, 1995.

FERRET, S (org.). *L'identité.* Paris: Flammarion, 1998.

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.

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. L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit. « **Temps et récit** » de **Paul Ricoeur en débat.** Paris: Cerf, p. 121 - 139, 1990.

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.

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.

HUME. *Tratado da natureza humana.* São Paulo: UNESP, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KAPLAN, David M. *Ricoeur's critical theory.* New York: Suny, 2003.

KERMODE, F. *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction.* Londres: Oxford University Press, 1979.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano.* São Paulo: Editora Abril, 1973.

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

MORA, Juan Ernesto. *Variaciones imaginativas: tiempo, identidad e interacción*. <http://www.fondsriceur.fr> Acessado em: 05/08/2009.

MUSIL, Robert. *O Homem sem qualidades*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad.: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PARFIT, Derek. Personal Identity. **Philosophical Review**, Vol. 80, N°. 1, p. 3-27, Jan. 1971.

PERRY, J (edit.). *Personal Identity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.

RORTY, A. O. (edit). *The identities of persons*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

ROCHLITZ, Rainer. Proposition de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur. « **Temps et récit** » de Paul Ricoeur en débat. Paris: Cerf, p. 139-161, 1990.

RIU, A. M. ; MORATÓ, J. C. *Diccionario de filosofía Herder*. Madri: Herder, 1996-98. CD-ROM.

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

SAMAMA, G. Paul Ricoeur: une antériorité qui se survit de l'identité à la promesse. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, 2005/1, Tome 130 - n° 1, p. 61-70.

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

SUGIMURA, yasuhiko. L'homme médiation imparfaite: De L'homme faillible à l'herméneutique du soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 195 – 207, 1995.

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.

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/revueceniphe/dmdocuments/Ceniphe-ATP-o1-b.pdf>> Acessado em: 20/12/2005.

THIRION, B. La lecture Ricoeurienne de Ravaisson dans le volontaire et l'involontaire. **Les études philosophiques**, n° 62, p. 371-390, 2002/3.