

**A IDENTIDADE NARRATIVA E O PROBLEMA DA IDENTIDADE
PESSOAL.
TRADUÇÃO COMENTADA DE "L'IDENTITÉ NARRATIVE" DE PAUL
RICOEUR**

Carlos João Correia, *Universidade de Lisboa*

O problema filosófico da identidade narrativa é analisado, com todo o rigor e clareza, na conferência que o autor pronunciou na Faculdade de Teologia da Universidade de Neuchâtel em 3 de Novembro de 1986. Esta conferência está na base de dois artigos distintos, publicados curiosamente com o mesmo título - «L'identité narrative» - e no mesmo ano de 1988. O primeiro deles, que agora se traduz em língua portuguesa, foi editado no número especial da revista *Esprit* dedicado a Paul Ricoeur[1], enquanto o segundo foi editado na obra colectiva, *La narration*[2]. Nestes dois ensaios, Ricoeur desenvolve a convergência de duas ideias que se tornarão centrais no seu pensamento, a ideia de «si próprio» (*Soi*)[3] e de «identidade narrativa». A intuição do «si-próprio» é claramente enunciada desde 1985, quando Ricoeur intervém no colóquio de Royaumont (22 a 24 de Outubro de 1985) sobre a noção de indivíduo[4]. A convergência dos dois temas é indicada no final de *Temps et récit*, embora o autor nos advirta que a questão da ipseidade é mais ampla do que a identidade narrativa[5]. A constituição ontológica do "*homme capable*", em *Soi-même comme un autre*[6], implica a consideração de quatro dimensões fundamentais do testemunho de si próprio no mundo: a linguagem, a acção, a narrativa e a ética. Mas a "identidade narrativa" apresenta a função essencial de solucionar as principais aporias do problema filosófico tradicional da identidade pessoal, na qual se questiona sobre o critério essencial no reconhecimento de nós próprios ao longo do tempo[7].

**A IDENTIDADE NARRATIVA
Paul Ricoeur**

O meu propósito neste ensaio é delimitar a noção de identidade narrativa, isto é, o tipo de identidade à qual um ser humano acede graças à mediação da função narrativa.

Confrontei-me com este problema no fim de *Temps et récit* III[8], quando me interroguei, no termo de uma longa viagem através da narrativa histórica e da narrativa de ficção, se existia uma experiência fundamental capaz de integrar os dois grandes conjuntos de narrativas. Formei então a hipótese segundo a qual a constituição da identidade narrativa, seja de uma pessoa individual, seja de uma comunidade histórica, era o lugar procurado desta fusão entre história e ficção. Temos uma pré-compreensão intuitiva deste estado de coisas: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas «histórias da vida» não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos - as intrigas - extraídas da história e da ficção (drama ou romance)? O estatuto epistemológico da autobiografia parece confirmar esta intuição. Parece, pois, plausível ter como válida a cadeia seguinte de asserções: o conhecimento de si próprio é uma interpretação, - a interpretação de si próprio, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, - esta última serve-se tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se se preferir, uma

ficção histórica, comparáveis às biografias dos grandes homens em que se mistura a história e a ficção.

Mas o que faltava a esta apreensão intuitiva do problema da identidade pessoal era uma clara compreensão do que está em jogo na própria questão da identidade aplicada a pessoas ou a comunidades. Após a publicação de *Temps et récit* III, tomei consciência das dificuldades consideráveis ligadas à questão da identidade enquanto tal. Adquiri agora a convicção de que uma defesa mais forte e mais convincente pode ser proposta a favor da identidade narrativa, se for possível mostrar que esta noção e a experiência que ela designa contribuem para a resolução das dificuldades relativas à noção de identidade pessoal, tal como ela é actualmente discutida em largos círculos filosóficos, em particular na filosofia analítica de língua inglesa.

O quadro conceptual que proponho submeter à prova de análise repousa sobre a diferença fundamental que faço entre dois usos principais do conceito de identidade: a identidade como mesmidade (latim *idem*, inglês *same*, alemão *gleich*) e a identidade como si-próprio [*soi*] (latim *ipse*, inglês *self*, alemão *selbst*). A ipseidade, não é a mesmidade[9]. A minha tese é que muitas dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade. Iremos ver que a confusão não é sem razão, na medida em que as duas problemáticas se recobrem num certo ponto. A determinação desta zona de recobrimento será, a este respeito, da maior importância.

Partamos pois da ideia de identidade como mesmidade (*idem*). Várias relações são operadas a este nível. Em primeiro lugar, a identidade em sentido numérico; assim, dizemos que duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável não constituem duas coisas diferentes mas uma só e mesma coisa[10]; a identidade, aqui, significa unicidade; o seu contrário é a pluralidade: não uma, mas duas ou várias; este primeiro sentido do termo corresponde à identificação compreendida como reidentificação do mesmo. Vem, em segundo lugar, a ideia de semelhança extrema[11]: X e Y trazem o mesmo fato, isto é, fatos de tal forma semelhantes que são substituíveis um pelo outro. O contrário é aqui o diferente. Estas duas primeiras ideias não são exteriores uma à outra. Em certos casos, a segunda serve de critério indirecto para a primeira, quando a reidentificação do mesmo é objecto de dúvida e de contestação; então, esforça-se para mostrar que marcas materiais (fotos, sinais, etc.) ou, em casos mais problemáticos, as lembranças de uma mesma testemunha, ou os testemunhos concordantes de várias testemunhas, apresentam uma tão grande semelhança, por exemplo, entre um acusado agora presente em tribunal e o autor presumível de um crime antigo, que o homem hoje presente e o autor do crime são uma só e a mesma pessoa. Os processos de criminosos de guerra dão a ocasião a tais confrontações. Conhece-se as contingências. E é precisamente a fraqueza do critério de similitude no caso de uma grande distância no tempo que sugere uma outra noção, que é ao mesmo tempo um outro critério de identidade, a saber a continuidade ininterrupta no desenvolvimento de um ser entre o primeiro e o último estado da sua evolução[12]. Assim, dizemos de um carvalho que ele é o mesmo da semente à árvore na força da idade; da mesma forma, de um animal, do nascimento à morte, e mesmo do homem enquanto amostra da espécie, do feto ao velho; a demonstração desta continuidade funciona como critério anexo do da similitude ao serviço da identidade numérica. O contrário da identidade tomada neste terceiro sentido é a descontinuidade. Ora, com este terceiro sentido, entrou em linha de conta a mudança no tempo.

É em função deste fenómeno essencial que entra em cena o quarto sentido da identidade-mesmidade, a saber, a *permanência* no tempo[13]. É com este sentido que

começam os verdadeiros embaraços, na medida em que é difícil não relacionar esta permanência a qualquer *substrato* imutável, a uma substância, como fez Aristóteles, e como Kant o confirma a seu modo, deslocando do plano ontológico para o plano transcendental, o das categorias do entendimento, a primazia da substância sobre os acidentes: «Todos os fenómenos contêm algo de permanente (substância) considerada como o próprio objecto e algo de mutável, considerado como uma simples determinação deste objecto, isto é, de um modo de existência do objecto» (A 182, B 224). Reconheceu-se aí a primeira Analogia da experiência que corresponde na ordem dos princípios, isto é, dos primeiros juízos, à primeira categoria da relação que se chama precisamente substância e cujo esquema é «a permanência do real no tempo, isto é, a representação deste real como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que permanece enquanto tudo o resto muda» (A 143, B 183). É exactamente esta quarta determinação que coloca problemas na medida em que a ipseidade, o si-próprio, parece cobrir o mesmo espaço de sentido. Ora, esta quarta determinação é irreduzível às precedentes, como o verifica a diferença dos contrários; contrário da identidade numérica é a pluralidade; o contrário da identidade-permanência é a diversidade. A razão desta descontinuidade na determinação do idêntico é que a identidade-unicidade não implica tematicamente o tempo, o que só é o caso com a identidade-permanência. Ora, é ela que temos presente no espírito quando afirmamos a identidade de uma coisa, de uma planta, de um animal, de um ser humano (não ainda considerado como pessoa não substituível).

Como é que a noção de si-próprio, de ipseidade, se cruza com a de mesmidade? O ponto de partida do desenvolvimento da noção de ipseidade deve-se procurar na natureza da questão à qual o si-próprio constitui uma resposta, ou um leque de respostas. Esta questão é a questão *quem*, distinta da questão *o quê*. É a questão que colocamos de preferência no domínio da acção: procurando o agente, o autor da acção, perguntamos: quem fez isto ou aquilo? Chamamos *adscrição* [*ascription*] o assinalar de um agente a uma acção. Através disso, atestamos que a acção é a posse daquele que a pratica, que é sua, que lhe pertence propriamente. Sobre este acto ainda neutro do ponto de vista moral enraíza-se o acto de *imputação* que reveste uma significação explicitamente moral, no sentido em que ela implica acusação, desculpa ou absolvição, censura ou louvor, em suma, estimação segundo o «bom» ou o «justo». Dir-se-á: porquê este vocabulário desajeitado do si-próprio em vez do eu? Simplesmente porque a adscrição pode ser enunciada em todas as pessoas gramaticais: na primeira pessoa na confissão, na aceitação da responsabilidade (eis-me), - na segunda pessoa na advertência, no conselho, na ordem (tu não matarás), - na terceira pessoa na narrativa, o qual vai precisamente ocupar-nos em breve (ele diz, ela pensa, etc.) O termo si-próprio, ipseidade, cobre o leque aberto pela adscrição no plano dos pronomes pessoais e de todos os termos gramaticais que dependem dele: adjectivos e pronomes possessivos (meu, o meu - teu, o teu, - seu, sua, o seu, a sua, etc.), advérbios de tempo e de lugar (agora, aqui, etc.).

Antes de assinalar a região em que a questão do si-próprio recobre a do mesmo, insistamos no corte não apenas gramatical, ou até mesmo epistemológico e lógico, mas francamente ontológico que separa *idem* e *ipse*. Estou aqui de acordo com Heidegger para dizer que a questão da *Selbstheit* [ipseidade] pertence à esfera de problemas que derivam da espécie de entidade que ele chama *Dasein* e que ele caracteriza pela capacidade de se interrogar sobre o seu próprio modo de ser e assim de se relacionar ao ser enquanto ser. À mesma esfera de problemas pertencem as noções tais como ser no mundo, cuidado, ser-com, etc. Neste sentido a *Selbstheit* é um dos *existentialia* que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no

sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*[14]. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden/Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si-próprio. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de identidade-*idem*.

Dito isto, o si-próprio encontra-se em intersecção com o mesmo num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo. É, com efeito, legítimo interrogar-se sobre o tipo de permanência que convém a um si-próprio, quer a tomemos, na linha de adscrição, por a de um carácter, definido por uma certa constância das suas disposições, quer lhe reconheçamos, na linha da imputação, a forma de fidelidade a si próprio que se manifesta na maneira de manter as suas promessas. E contudo, por mais próxima em aparência, que esta manutenção de si próprio (para traduzir com Martineau a expressão *Selbst-Ständigkeit* de Heidegger) esteja da permanência no tempo do *idem*, trata-se de duas significações que se recobrem sem se identificar.

O problema que nos ocupará, a partir de agora, procede precisamente da sobreposição entre as duas problemáticas, a qual se produz desde que tratamos da questão da permanência no tempo. A minha tese, desde logo, é dupla: a primeira é que a maioria das dificuldades que ocupam a discussão contemporânea sobre a identidade pessoal resulta da confusão entre duas interpretações da permanência no tempo; a segunda é que a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias referentes à identidade pessoal.

Mais do que fazer uma revisão, necessariamente esquemática, das dificuldades ligadas aos problemas da identidade pessoal e das soluções que foram propostas desde Locke e Hume na filosofia de língua inglesa, escolhi como adversário rigoroso Derek Parfit, o autor da obra importante intitulada *Reasons and Persons*[15].

O que faz a força da obra de Parfit é que ele extrai todas as consequências de uma metodologia que só autoriza uma descrição *impessoal* dos factos provenientes, seja de um critério psicológico, seja de um critério corporal da identidade[16]. Segundo a visão que ele chama «reducionista» e que é sua, «o facto da identidade pessoal através do tempo consiste apenas em atender a certos factos particulares tais como eles podem ser descritos sem pressupor a identidade da pessoa ou sem sustentar explicitamente que as experiências na vida desta pessoa são possuídas por ela, ou mesmo sem pretender explicitamente que esta pessoa exista. Pode-se descrever estes factos de uma maneira impessoal» (pág.210). O que contesto na posição de Parfit não é tanto a coerência desta análise impessoal, mas a afirmação de que a única alternativa contrária seria «um puro ego cartesiano ou uma pura substância espiritual». «A minha tese, diz Parfit, nega que sejamos entidades existindo separadamente, distintas do nosso cérebro e do nosso corpo e das nossas experiências. Mas a tese sustenta que, apesar de não sermos entidades existindo separadamente, a identidade pessoal constitui um facto suplementar, o qual não consiste simplesmente na continuidade física e/ou psicológica. Chamo a esta tese a do Facto suplementar» (*ibid*). O que contesto essencialmente é que uma hermenêutica da ipseidade se possa reduzir à posição de um *ego* cartesiano, identificado ele mesmo a um «facto suplementar» distinto dos estados mentais e dos factos corporais. É porque os estados mentais e os factos corporais foram previamente reduzidos a acontecimentos impessoais que o si-próprio toma a aparência de um facto suplementar. O si-próprio, direi, não pertence simplesmente à categoria de acontecimentos e de factos.

O próprio Parfit aponta para a questão decisiva em duas ocasiões. Uma primeira vez, quando afasta a característica estranha do que chama as experiências constituintes de uma vida pessoal serem possuídas por essa pessoa. Toda a questão do

próprio (*ownness*) que rege o nosso emprego de adjectivos pessoais reenvia à questão da ipseidade, enquanto irreduzível simultaneamente à descrição impessoal de uma conexão objectiva e à hipóstase fantástica de um puro *ego* tido como um facto suplementar separado. A segunda ocasião é mais importante. Se a conexão, seja psíquica, seja física, é a única coisa importante sobre a identidade, então diz Parfit, *a identidade pessoal não é o que importa*[17]. Esta asserção audaciosa tem implicações morais importantes, a saber, a renúncia ao princípio moral da identidade *própria* e a adopção de uma espécie de apagamento quase budista da identidade. Mas, perguntarei, *a quem* a identidade deixa de importar? Quem é intimidado a despojar-se da asserção de si próprio, senão o si-próprio que foi colocado entre parênteses em nome da metodologia impessoal?

Mas tenho uma razão mais importante para tomar a sério o livro de Parfit. Esta razão refere o uso sistemático que é feito dos *puzzling-cases* - ou casos embaraçantes -, extraídos essencialmente da ficção científica, introduzida fortemente neste domínio de investigação. É o recurso a estes casos imaginários que nos conduzirá de seguida à interpretação narrativa da identidade que oponho à solução de Parfit. Proporei, em particular, uma confrontação entre os *puzzling-cases* da ficção científica e os casos embaraçantes propostos pela ficção literária na minha elaboração da noção de identidade narrativa. O ponto importante aqui é que os casos embaraçantes são postos, no essencial, por uma tecnologia imaginária aplicada ao cérebro. A maioria destas experiências são, por agora, irrealizáveis; elas permanecerão talvez para sempre; o essencial é que elas sejam concebíveis. Três espécies de experimentação são imaginadas: transplantação do cérebro, bissecção do cérebro e - caso ainda mais notável - fabricação de uma réplica exacta do cérebro. É sobre esta experimentação que nos debruçaremos por um momento. Suponhamos que é feita do meu cérebro e de toda a informação contida no resto do meu corpo uma réplica tão exacta que ela seja indiscernível do meu cérebro e do meu corpo reais. Suponhamos que a minha réplica é enviada sobre a superfície de qualquer planeta e que eu próprio sou «teletransportado» ao encontro da minha réplica. Suponhamos ainda que durante a viagem o meu cérebro é destruído e que eu não me encontro com a minha réplica, ou ainda que só o meu coração é danificado e que eu encontre a minha réplica intacta, a qual me prometeria tomar conta da minha família e da minha obra após a minha morte. A questão é de saber se, num caso ou noutro, eu sobrevivo na minha réplica. Como se vê, a função desses casos embaraçantes é de criar uma situação tal que seja impossível decidir se sobrevivo ou não. O choque de retorno da indecidibilidade da resposta é de minar a crença que a identidade, seja no sentido numérico, seja no sentido da permanência no tempo, deva sempre ser determinada; se a resposta é indecidível, diz Parfit, é porque a própria questão é vazia; chega então a conclusão: a identidade não é o que importa[18].

A minha concepção de identidade narrativa opõe-se, termo a termo, à de Parfit. Mas esta divergência seria desinteressante se ela não proporcionasse a ocasião de uma confrontação entre duas espécies de ficções: a ficção científica e as ficções literárias que a tese narrativista coloca em jogo.

Que a narratividade oferece aqui uma solução alternativa, isso já está pressentido, ou se se quiser pré-compreendido na maneira como falamos na vida quotidiana da história de uma vida. Igualamos a vida à história ou às histórias que contamos a seu propósito. O acto de contar parece, assim, ser a chave do tipo de conexão que evocamos quando falamos, com Dilthey, da «conexão de uma vida» (*Zusammenhang des Lebens*). Não se tratará, com efeito, de uma unidade fundamentalmente narrativa, como questiona Alasdair McIntyre quando fala, em *After Virtue*[19], da unidade

narrativa de uma vida? Mas enquanto McIntyre se apoia principalmente sobre as histórias contadas durante e no meio de uma vida, proponho fazer o desvio pelas formas literárias da narrativa e mais precisamente por aquelas da narrativa de *ficção*. Com efeito, a problemática da conexão, da permanência no tempo, em suma da identidade, encontra-se aí elevada a um nível de lucidez e também de perplexidade que não atingem as histórias imersas durante o próprio curso da vida. Aí, a questão da identidade é posta deliberadamente como o tema da narrativa. Segundo a minha tese, a narrativa constrói o carácter durável de um personagem, que se pode chamar a sua identidade narrativa, construindo o tipo de identidade dinâmica própria à intriga que faz a identidade do personagem. É, pois, em primeiro lugar, na intriga que é necessário procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de poder aplicá-la à personagem. A vantagem deste desvio pela intriga é que ela fornece o modelo de concordância discordante sobre a qual é possível construir a identidade narrativa do personagem. A identidade narrativa da personagem só poderá ser correlativa da concordância discordante da própria história.

Onde a confrontação com Parfit se torna interessante é quando a ficção literária produz situações onde a ipseidade se dissocia da mesmidade. O romance moderno abunda em situações em que se fala correntemente da perda da identidade do personagem, exactamente inversa do tipo de fixidez do herói que caracterizava o folclore, o conto de fadas, etc. Poder-se-ia dizer a este respeito que o grande romance do século XIX, tal como Lukács, Bakhtine e Kundera o interpretaram, explorou todas as combinações intermediárias entre o completo recobrimento entre identidade-mesmidade e a completa dissociação entre as duas modalidades de identidade que nós vamos agora evocar. Com Robert Musil[20], "o homem sem qualidades" - ou antes sem propriedades - torna-se, no limite, inidentificável. O enraizamento do nome próprio torna-se irrisório ao ponto de se tornar redundante. O inidentificável torna-se inominável. Que a crise da identidade do personagem seja correlativa da crise de identidade da intriga, o romance de Musil verifica-o amplamente. Pode-se dizer, de uma forma geral, que à medida que a narrativa se aproxima desta anulação da personagem em termos de identidade-mesmidade, o romance perde também as suas qualidades narrativas. À perda da identidade do personagem corresponde uma perda da configuração da narrativa e, em particular, uma crise do seu fecho. Dá-se, assim, um retorno do personagem sobre a intriga. É uma mesma cisão («*schisme*»), para falar como Frank Kermode[21], que afecta, simultaneamente, a tradição do herói identificável e a tradição de configuração com a sua dupla valência de concordância e discordância. A erosão dos paradigmas atinge, simultaneamente, a figuração da personagem e a configuração da intriga; assim, no caso de Robert Musil, a decomposição da forma narrativa paralela à perda da identidade do personagem faz quebrar os limites da narrativa e atira a obra literária para a vizinhança do ensaio. Não é, pois também, por acaso, se muitas autobiografias modernas, como é o caso de Leiris, se afastam deliberadamente da forma narrativa e alcancem o género literário o menos configurado, o ensaio precisamente.

Não devemos interpretar mal a significação deste fenómeno literário: é preciso dizer que mesmo no caso extremo da perda da identidade-mesmidade do herói, ainda não saímos da problemática da ipseidade. Um não-sujeito não é um nada quanto à categoria do sujeito. Com efeito, nós não nos interessaríamos por este drama da dissolução e não mergulharíamos por causa dela na perplexidade, se o não-sujeito não fosse ainda uma figura do sujeito, mesmo sobre o modo negativo. Alguém coloca a questão: quem sou eu? Nada ou quase nada é a resposta. Mas é ainda uma resposta à questão *quem*, simplesmente conduzida à nudez da própria questão.

Podemos agora comparar os *puzzling-cases* da ficção científica e os da ficção literária. As diferenças são numerosas e assinaláveis.

Em primeiro lugar, as ficções narrativas permanecem variações imaginárias em torno de um invariante, a condição corporal que se pressupõe constituir a mediação inultrapassável entre si próprio e o mundo. As personagens do teatro e do romance são entidades semelhantes a nós, agindo, sofrendo, pensando e morrendo. Dito de outra forma, as variações imaginativas no campo literário têm como horizonte incontornável a condição *terrestre*. Não nos esqueçamos do que Nietzsche, Husserl e Heidegger disseram sobre o tema da terra, compreendida não como planeta, mas como nome mítico do nosso ser no mundo[22]. Porque é que é assim? Porque as ficções são imitações - por mais errantes ou aberrantes que se queira - da acção, isto é, do que conhecemos já como acção e interacção num ambiente físico e social. Por comparação, os *puzzling-cases* de Parfit são variações imaginativas que fazem aparecer como contingente a própria invariante de uma hermenêutica da existência. E qual é o instrumento deste contorno? A tecnologia; não a tecnologia efectiva, mas o sonho da tecnologia. As variações imaginativas das narrativas de ficção dirigem-se sobre a relação variável entre ipseidade e mesmidade, as variações imaginativas da ficção científica referem-se a uma única mesmidade, a mesmidade desta coisa, desta entidade manipulável, o cérebro. Uma análise impessoal da identidade aparece, assim, dependente de um sonho tecnológico no qual o cérebro foi assumido como o equivalente substituível da pessoa. O verdadeiro enigma é, então, de saber se nós somos capazes de conceber variações tais como a corporeidade, - como nós a conhecemos, a saboreamos ou a sofremos, - enquanto variável, uma variável *contingente*, sem que se tenha de transpor as nossas experiências terrestres para a própria descrição do caso em questão. Pela minha parte, pergunto-me se não estamos a violar algo que é mais do que uma regra, que uma lei, ou ainda que um estado de coisas, mas que é a condição existencial sob a qual existem regras, leis, factos. Esta violação pode ser a razão última que faz com que essas experiências não sejam somente irrealizáveis, mas se o fossem deveriam ser interditas.

Uma segunda diferença chama-me à atenção. Em todas as experimentações da ficção científica evocadas antes, o sujeito que as sofre é sem correlato, sem outro no sentido de outrem. Apenas estão presentes o meu (?) cérebro e o cirurgião experimentador. Eu estou só como objecto de experimentação. O outro faz figura de grande manipulador, difícil de discernir do carrasco. Quanto à minha réplica, ela não é de forma alguma, um outro. Na narrativa de ficção, pelo contrário, a interacção é constitutiva da situação narrativa; a este respeito A.J.Greimas[23] tem razão em manter o conflito entre dois programas narrativos para um constrangimento semiótico inexpugnável do campo narrativo[24]. Por aí a ficção narrativa não deixa de lembrar que ipseidade e alteridade são dois existenciais correlativos.

Mas tenho pressa em analisar a diferença maior entre o uso da ficção científica no tratamento da identidade pessoal na filosofia analítica e o da ficção literária na hermenêutica da identidade narrativa. Romances e peças de teatro têm, com efeito, os seus próprios *puzzling-cases*, especialmente na literatura moderna. Mas não são embaraçantes no mesmo sentido.

Comparada à «concepção impessoal» de Parfit, a espécie de *indeterminacy*, de indecibilidade que a literatura suscita não conduz a declarar a própria questão ela mesma vazia. A questão *quem* é talvez exacerbada enquanto questão pela impossibilidade da resposta. Se é verdade que as respostas à questão *quem* - típicas da problemática do *ipse* - extraem o seu *conteúdo* da problemática do *idem* (questão sobre *quem*, resposta sobre *quê*), os casos embaraçantes propostos pela ficção literária

tendem a dissociar a questão *ipse* da resposta *idem*. *Quem* é o «eu», quando o sujeito diz que não é nada? Precisamente um si-próprio privado do socorro da identidade-*idem*.

Esta sugestão que formulo no plano da configuração narrativa não deixa de ter reflexos no plano da refiguração do si-próprio quotidiano e concreto. Sobre o trajecto da aplicação da literatura à vida, o que transportamos e transpomos na exegese de nós mesmos é a dialéctica do *ipse* e do *idem*[25]. Nela reside a virtude purgativa das experiências do pensar postas em cena pela literatura, não apenas no plano da reflexão teórica, mas sobre o da existência. Sabeis qual a importância que dou à relação texto-leitor. Gosto sempre de citar este belo texto de Proust no *Le temps retrouvé*: «Mas para voltar a mim mesmo, pensava mais humildemente no meu livro e seria mesmo inexacto dizer que pensava naqueles que o leriam, nos meus leitores. Pois eles não seriam os meus leitores, mas os próprios leitores de si mesmos, sendo o meu livro uma espécie dessas lentes ampliadoras como aquelas que o oculista de Combray oferecia a um comprador; o meu livro graças ao qual eu forneceria o meio de ler neles mesmos»[26]. A refiguração pela narrativa confirma este traço do conhecimento de si próprio que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si-próprio não se conhece imediatamente, mas apenas indirectamente pelo desvio dos signos culturais de todas as espécies que se articulam sobre mediações simbólicas, as quais, por sua vez, articulam já a acção e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana[27]. A mediação narrativa sublinha este carácter notável do conhecimento de si próprio ser uma interpretação de si próprio. A apropriação da identidade da personagem fictícia pelo leitor é uma das suas formas. O que a interpretação narrativa traz propriamente é precisamente o carácter de *figura* do personagem que faz com que o si-próprio, narrativamente interpretado, descubra ser ele mesmo um si-próprio *figurado* - que se figura tal ou tal.

É sobre este plano que coloco o que chamo a virtude purgativa, no sentido de *catharsis* aristotélica, experiências de pensamento postas em cena pela literatura e, mais precisamente, os casos limites da dissolução da identidade-*idem*. Num certo sentido, há um momento em que é preciso dizer com Parfit: *identity is not what matters*. A identidade não é o que importa. Mas é sempre alguém que diz isto. A frase: «eu não sou nada» deve guardar a sua forma paradoxal: «nada» não significaria nada se não fosse imputado ao «eu». O que é ainda «eu» quando digo que ele não é «nada», senão precisamente um si-próprio privado do socorro da mesmidade? Não é esse o sentido de múltiplas experiências dramáticas - mesmo aterrorizadoras - relativas à nossa própria identidade, a saber a necessidade de passar pela prova deste nada da identidade-permanência, nada que seria o equivalente da caixa vazia nas transformações caras a Lévi-Strauss[28]? Múltiplas narrativas de conversão testemunham sobre tais noites de identidade pessoal. Nestes momentos de despojamento extremo a resposta nula, longe de declarar *vazia* a questão, reenvia a esta e mantém-na como questão. Apenas não pode ser abolida a própria questão: quem sou eu?[29]

© Carlos João Correia, “A Identidade Narrativa e o Problema da Identidade Pessoal. Tradução comentada de «L’identité narrative» de Paul Ricoeur”, *Arquipélago* 7 (2000) 177-194

[1] *Esprit* 7/8 (1988) 295-304.

[2] *La narration. Quand le récit devient communication*, Genebra, Labor et Fides, 1988, 287-300.

[3] A dificuldade em encontrar uma palavra portuguesa correspondente ao sentido filosófico de *Soi* levou-nos a usar a expressão «si próprio» como sua tradução. O termo «si», raramente substantivado na língua portuguesa, não nos parece feliz para expressar o sentido tanto de «*Soi*» como dos seus equivalentes em inglês, «*Self*», e alemão, «*Selbst*».

[4] "[...] la notion de l'ipséité ou du soi-même." (Ricoeur, "Individu et identité personnelle", 54 in *Sur l'individu*. Paris, Seuil, 1987, 54-72).

[5] "[...] De même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents [...], de même il est toujours possible de tramer sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. [...] L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution. [...] L'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet [...]. (Ricoeur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, 358).

[6] Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[7] Sobre a articulação entre a identidade narrativa e o problema da identidade pessoal, cf. Carlos João Correia, "Identidade Pessoal. Notas para uma redefinição do conceito de pessoa segundo o pensamento de Ricoeur", *Philosophica* 12 (1999) 75-88.

[8] Seuil, 1985.

[9] Ricoeur procura-nos mostrar a profunda diferença entre pensar-se a identidade pessoal em termos de mesmidade e de ipseidade. A identidade diz-se de duas maneiras: como «mesmidade» encontra-se subjacente a noção latina de *idem* que expressa a identidade alcançada a partir da permanência substancial no tempo; pelo contrário, o conceito de «ipseidade» implica um outro tipo de identidade, enquanto *ipse*, que se constrói a partir da temporalização de si próprio. Ora, para Ricoeur, esta diferença não é meramente semântica, na medida em que é possível surpreender uma distinção ontológica correspondente. O *ser* enquanto *idem* e o *ser* como *ipse* não são coincidentes embora se possam entrecruzar. Enquanto o *idem* traduz a neutralização impessoal de uma existência (o indivíduo não como uma pessoa, mas como uma entidade neutra), o *ipse* manifesta a presença a si próprio de uma pessoa. (Nota do tradutor)

[10] Num exemplo simples, se pintar a mesma folha de papel de azul e depois de branco tal facto não anula a identidade da mesma folha, pois é *uma* e a *mesma* folha com dois atributos diferenciados no tempo. (Nota do tradutor)

[11] Quando não somos capazes de discernir a diferença entre *dois* objectos numericamente diferentes dizemos que ele são idênticos por semelhança. Mas o facto de não sermos capazes de discernir a diferença, não significa que ela não exista. Segundo o «princípio de identidade dos indiscerníveis», formulado, por Leibniz, a consideração de duas entidades como indiscerníveis implica posicionar o mesmo ente duas vezes. O que, no limite, significa que a identidade por semelhança nunca pode ferir a identidade específica subjacente à identidade numérica. Cf. Stephane Ferret, *Le Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Paris, Minuit, 1993. (Nota do tradutor)

[12] A identidade como *continuidade* introduz o factor tempo como princípio intrínseco de identidade, mas ainda não é critério suficiente na consideração da identidade pessoal. Posso afirmar, por exemplo, que o planeta Terra tem um certo número de anos de existência, mas seria absurdo considerar que esta continuidade no tempo lhe garantiria o estatuto de pessoa. (Nota do tradutor)

[13] O quarto sentido de identidade encontra-se presente na ideia de «permanência no tempo» entendido como «permanência apesar do tempo». Não se trata do reconhecimento de um ser ao longo do tempo, mas antes da sua projecção numa existência substancial que se esquia e subtrai ao tempo. (Nota do tradutor)

[14] Ricoeur inscreve a sua distinção entre «ipseidade» e «mesmidade» na diferença estabelecida por Heidegger entre a experiência de si próprio (*Selbstheit*) do *Dasein* e o que é neutro e manipulável (*Vorhanden/Zuhanden*). Esta distinção só terá consistência, segundo Ricoeur, se tivermos em atenção o reconhecimento da diferença estabelecida por Husserl, no §44 das *Meditações Cartesianas*, entre o corpo próprio (*Leib*) e corpo neutro e objectivado (*Körper*). (Nota do tradutor).

[15] Oxford University Press, 1986.

[16] A obra de Parfit, referida por Ricoeur, tem um objectivo claro. Mostrar que as teorias morais assentes no princípio do «interesse próprio» não são suficientes, como até contraditórias na compreensão dos actos morais. Segundo Parfit, toda a história das teorias morais, desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias, baseia-se na tese de que na raiz da moralidade se encontra o «interesse próprio» (*Self-interest*). Dentro desta orientação, podem-se surpreender três teorias consistentes: «teoria hedonista» em que se age em função da nossa felicidade; «teoria da realização desiderativa» em que se age de forma a que os nossos desejos sejam realizados mesmo que eles não tragam felicidade e, finalmente, a «teoria objectiva» segundo a qual existem coisas que, em si mesmo, são boas e más para nós mesmos, como seja o desenvolvimento, ou não, das nossas capacidades e de nosso conhecimento. Mas, segundo, o autor as noções de *Self* e de Pessoa são, no fundo, noções ilusórias, ou quanto muito

inconsistentes, para se poder fundar nelas uma acção moral racional. (Nota do tradutor).

[17] "We are not separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events. Our existence just involves the existence of our brains and bodies, and the doing of our deeds, and the thinking of our thoughts, and the occurrence of certain other physical and mental events. [...] Personal Identity is not what matters." (Parfit, *Reasons and Persons*, 216-217). (Nota do tradutor).

[18] Dada a importância do *puzzling* case, comentado por Ricoeur, tomamos a liberdade de o traduzir: "Entro no Teletransportador [Teletransporter]. Já estive em Marte antes, mas apenas através do antigo método, uma viagem espacial durando várias semanas. Esta máquina vai enviar-me à velocidade da luz. Só tenho apenas de carregar no botão verde. Como outros, estou nervoso. Trabalhará? Lembro-me do que me disseram que deveria esperar. Quando carregar no botão perderei a consciência e acordarei naquilo que me parecerá um momento depois. Na verdade, estive inconsciente durante cerca de uma hora. A sonda [Scanner] aqui na Terra destruirá o meu cérebro e o meu corpo, enquanto regista o estado exacto de todas as minhas células. Transmitirá então esta informação por rádio. Caminhando à velocidade da luz, a mensagem levará cerca de três minutos a chegar ao Replicador [Replicator] em Marte. Então este criará, de uma nova matéria, um cérebro e corpo exactamente como o meu. Será neste corpo que acordarei. Embora acredite que isto acontecerá, ainda hesito. Mas então lembro-me de ter visto a minha mulher irritada quando, no pequeno-almoço de hoje, revelei o meu nervosismo. Como ela me lembrou, ela já foi várias vezes teletransportada e não há nada de errado com ela. Carrego no botão. Como foi previsto, perco e retomo quase imediatamente a consciência, mas num compartimento diferente. Examinando o meu corpo não encontro nenhuma diferença. Até o corte do meu lábio superior quando me barbeava de manhã se encontra lá. Alguns anos passaram, durante os quais sou frequentemente teletransportado. Estou novamente no compartimento, pronto para outra viagem a Marte. Mas desta vez, quando carrego no botão verde, não perco a consciência. Soa um som estridente e depois o silêncio. Deixo o compartimento e digo ao assistente: «Não está a trabalhar. O que é que fiz de errado?».

«Trabalha» responde-me, entregando-me um cartão. Nele posso ler: «A nova sonda faz uma cópia de si, sem destruir o seu cérebro e corpo. Esperamos que lhe agrade as possibilidades que este avanço técnico oferece. O assistente diz-me que eu sou a primeira pessoa a usar a nova sonda. Acrescenta que, se permanecer mais uma hora, poderei usar o intercomunicador [Intercom] para ver e falar comigo em Marte. «Espere um momento», replico, «se estou aqui não posso estar também em Marte». Alguém atrás de mim tosse com polidez, um homem de fato branco que me pede para falar com ele em privado. Vamos para o seu gabinete, onde ele, hesitante, me convida para sentar. Então diz-me: «Receio que tenho havido problemas com o a nova sonda. Faz uma cópia exacta sua, como verá quando falar consigo em Marte. Só que parece que danifica o sistema cardíaco de quem sonda. Julgando pelos resultados obtidos até agora, embora possa estar muito saudável em Marte, aqui na Terra deverá esperar ter um ataque cardíaco nos próximos dias. Mais tarde o assistente chama-me ao intercomunicador. Na imagem vejo-me como faço habitualmente ao espelho de manhã. [...] Embora esteja aqui calado, posso ver e ouvir-me, no estúdio em Marte, começando a falar. [...] Como a minha réplica [Replica] sabe que vou morrer, tenta consolar-me com os mesmos pensamentos com os quais procurei recentemente consolar um amigo meu que estava a morrer. [...] A minha réplica assegura-me que ele continuará a minha vida que irei abandonar. Ele ama a minha mulher e juntos tomarão conta das minhas crianças. E acabará o livro que estou a escrever." (Parfit, *Reasons and Persons*, 199-201). (Nota do tradutor).

[19] As implicações éticas do conceito de «identidade narrativa» são assumidas, pela primeira vez, por Alasdair MacIntyre: "A central thesis then begins to emerge: man in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question «What am I to do?» if I can answer the prior question «Of what story or stories do I find myself a part?»" (A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1985², 216). (Nota do tradutor).

[20] Cf. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Seuil, 1979, coll. «Points-roman», 1982.

[21] Cf. Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 1966. (Nota do tradutor).

[22] Uma quarta referência central na defesa do enraizamento simbólico do homem na sua condição terrena que inviabiliza um olhar neutro e impessoal é-nos oferecido, segundo Ricoeur, por Goethe (Cf. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. (1950), Paris, Aubier, 445-451) por Goethe. Sublinharia a assunção fáustica do «Espírito da Terra» [Erdgeist] como «Espírito Sublime» [erhabner Geist] (cf. Goethe, *Faust I*, «Wald und Hoehle»). (Nota do tradutor).

[23] *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, PUF, 1986; *Du sens*, I e II, Seuil, 1970 e 1983.

[24] Mesmo a visão formal e estrutural da narrativa, em Greimas, implica a tensão entre o mesmo e o outro. A crítica de Ricoeur aos modelos «acrónicos» da narrativa de Greimas baseia-se no primado da «análise algébrica» e estrutural da narrativa. "Les préoccupations topologiques de Greimas marquent ainsi la tentative la plus extrême pour pousser l'extension du paradigmatique aussi loin que possible au coeur du syntagmatique. Nulle part l'auteur ne se sent plus près de réaliser le rêve de faire de la linguistique une algèbre du langage:[...]" (Ricoeur, *La grammaire narrative de Greimas*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, 27; a obra de Ricoeur sobre Greimas foi incluída por Ricoeur in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Seuil, 1992, pp.387-419). Esta álgebra estrutural da narrativa será consubstanciada no projecto narratológico de Greimas, já presente em VI.Propp, de elaborar uma *gramática universal* de todos os acontecimentos narrativos possíveis. A fórmula esquemática de todo o *programa narrativo* pode ser enunciada do seguinte modo: $F(S) \Rightarrow [(S V O \rightarrow (S L O))]$, ou, dito de outra forma, um sujeito (S) operante (F) transforma (\Rightarrow) a situação de disjunção (V) entre um sujeito (S) e um objecto (O) numa relação de conjunção (L). Por sua vez, o seu projecto narratológico tem implicações na noção de *sentido*. "La signification n'est donc que cette transposition d'un niveau de langage dans un autre, d'un langage dans un langage différent, et le sens n'est que cette possibilité de *transcodage*." (*Idem, Du sens I*, 13). Ora, para Ricoeur, o *sentido* não se esgota na regra de tradução, mas expressa a relação simbólica de enraizamento entre a ipseidade e o mundo. Estas críticas não impedem Ricoeur de reconhecer em Greimas a presença de um modelo que respeita a interacção e a relação entre o mesmo e o outro. (*Nota do tradutor*)

[25] Esta dialéctica entre o mesmo e o próprio, proporcionada, pela narrativa permite solucionar a aporia segundo a qual todo o discurso sobre si próprio seria uma visão introspectiva e suspeita, pois apenas se reconheceria validade a um discurso objectivo e impessoal. Não estaremos obrigados a afirmar que a experiência de si próprio, da ipseidade, é, no limite, inefável, pois, em rigor, como demonstrou Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, não existe uma linguagem estritamente privada? Não estará a nossa linguagem estigmatizada à neutralidade objectiva da terceira pessoa? Ora, é precisamente neste ponto que Ricoeur se socorre da função narrativa da linguagem humana e da sua eficácia simbólica. Se não é possível um conhecimento directo de nós próprios, nada nos impede uma mediação interpretativa de nós mesmos, através do uso de uma linguagem narrativa. Os enunciados narrativos, contrariamente às proposições descritivas, são, por um lado, temporais e, por outro, sintetizam simultaneamente experiências interiores e objectivas. E, deste modo, Ricoeur pode oferecer o quadro efectivo em que é possível posicionar-se o tipo de objectividade apropriado à identidade pessoal. Apenas a narrativa literária pode responder positivamente à questão posta por Thomas Nagel: "Identity is not similarity. The conditions of objectivity for sensations cannot be directly transferred to the self, because being mine is not a phenomenological quality of my experiences and, as with other types of thing, qualitative similarity is here neither a necessary nor a sufficient condition of numerical identity. Still, some sort of objectivity must characterize the identity of the self, otherwise the subjective question whether a future experience will be mine or not will be contentless: *nothing* will make an answer right or wrong. What kind of objectivity can this be?" (Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1986, p.37). (*Nota do tradutor*)

[26] *Pléiade III*, p.1033.

[27] Como nos diz Ricoeur: "Se comprendre, c'est ressaisir l'histoire de sa propre vie. Or, comprendre cette histoire, c'est en faire récit, sous la conduite des récits, tant historiques que fictifs, que nous avons compris et aimés. Ainsi devenons-nous les lecteurs de notre propre vie, selon le voeu de Proust dans ce texte magnifique du *Temps retrouvé*" (Ricoeur, "Auto-compréhension et Histoire" in *Paul Ricoeur. Los Caminos de la Interpretación, [Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur]*, Barcelona, Anthropos, 1991) (*Nota do tradutor*).

[28] Lévi-Strauss pensa ter descoberto a regra de permutação, ou transformação na designação de Ricoeur, entre as diferentes unidades significativas que constituem um mito e que são designadas pelo antropólogo francês por «mitemas». "Quelles que soient les précisions et modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent acquis que tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type: $F_x(a) : F_y(b) @ F_x(b) : F_{a-1}(y)$." (Lévi-Strauss, "La Structures des mythes", *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1974, 252). Ricoeur critica esta visão estrutural dos mitos em diferentes obras, mas destaca-se o seguinte artigo: "Mythe 3. L'interprétation philosophique", *Encyclopaedia Universalis XI*. Paris, 1971, 530-537. Diz-nos Ricoeur: "Aussi séduisante, solide, convaincante que soit cette explication, ce qui peut être mis en question, c'est sa prétention à épuiser l'intelligence des mythes; on a éliminé du champ de considération la prétention du mythe à dire quelque chose, quelque chose qui peut être vrai au faux en tant que vision du monde. [...] Mais peut-on éliminer du mythe son intention, à savoir sa prétention à dire quelque chose sur la réalité?" (RICOEUR, "Mythe", 532) (*Nota do tradutor*).

[29] Podemos encontrar em *Soi-même comme un autre* (p.197) um texto similar de Ricoeur: "En ces moments de dépouillement extrême, la réponse nulle à la question *qui suis-je?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même." (*Nota do tradutor*).