

## Identidade pessoal e narrativa: a perspectiva de Paul Ricoeur

Noeli Dutra Rossatto

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: rossattodutra@gmail.com

**Resumo:** O texto trata o problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur. Em um primeiro momento, apresenta-se a insatisfação do autor com respeito às soluções arquitetadas no âmbito das correntes substancialista e empirista. Em especial, discute-se a avaliação que ele faz da solução empirista nas versões de Locke, Hume e Parfit. Depois disso, mostra-se como será introduzida a noção de narrativa como aquele elemento que melhor se encaixa na resolução do problema da identidade pessoal.

**Palavras-chave:** Ricoeur; hermenêutica; narratividade.

**Abstract:** The text deals with the issue of personal identity in Paul Ricoeur. At first, the author's dissatisfaction with regards to solutions designed within substantiality and empiric circuit is presented. Especially discussed is his evaluation of the empiric solution as seen in Locke, Hume and Parfit. Later, shown is the manner by which the notion of narrative as that element that best fits the resolution of the problem of personal identity will be introduced.

**Keywords:** Ricoeur; hermeneutics; narrativity.

O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur parece reunir, sob uma única rubrica, temas até então não comumente associados. São postos em relação os temas da identidade pessoal, da identidade narrativa e da identidade pessoal como identidade narrativa. E dessa perspectiva,

três questões são pertinentes. O que é identidade pessoal? O que é identidade narrativa? E, em decorrência dessas duas, nasce a terceira: o que é identidade pessoal pensada em termos de uma identidade narrativa?

A própria possibilidade de formular essas questões, por ordem e de forma agrupada, já predispõe uma via de investigação a ser seguida, dado que os conceitos de identidade pessoal e de identidade narrativa se vêm assim completamente implicados.

### O problema da identidade pessoal

Na obra de Ricoeur, o problema da identidade pessoal ganha uma primeira formulação nas conclusões de *Tempo e narrativa III* (1997, p. 439ss; 1997, p. 421). Na seção que traz por subtítulo “A primeira aporia da temporalidade: a identidade narrativa”, após identificar um impasse nas soluções do problema da identidade pessoal, apresentadas pela corrente substancialista e a empirista, ele já aponta em troca para uma alternativa pensada em termos de identidade narrativa. Não obstante, nesse momento, o autor apenas acena para essa possível alternativa de resolução do problema. Só mais tarde a proposta ganhará corpo ao ser retomada de modo mais exaustivo em *O si-mesmo como um outro* (Ricoeur, 1991), onde, especialmente o quinto (Identidade pessoal e a identidade narrativa) e o sexto estudos (O si e a identidade narrativa) estão dedicados ao tema.

Como já ficou dito acima, não há como tratar o problema da identidade pessoal dissociado das duas teses clássicas a propósito da temática. A tese substancialista reconhece a identidade pessoal com base no pressuposto de que há um substrato estável, característico da pessoa e, com referência a esse pressuposto, seus defensores avalizam o postulado de que a substancialidade do eu é suficiente garantia para que se identifique uma pessoa como sendo a mesma no decurso do tempo. Em suma, uma resposta básica resolve o problema da identidade pessoal: há uma

substância sólida e imutável, imune a todo tipo de alteração ou mudança, e é ela que garante a permanência do eu (indivíduo humano, pessoa) no decurso do tempo.

A tese contrária defende a idéia de que não há substancialidade do eu, ou seja, que o eu não pode ser objeto de uma experiência direta, mas apenas de percepções particulares. Daí resulta que a identidade pessoal não pode passar de uma mera ilusão ou ficção, amparada na crença de que há apenas unidade das percepções individuais. Dessa perspectiva cética, em uma palavra, não há uma identidade pessoal.

Para Ricoeur, tal como o problema vem sendo tratado por ambas as correntes, é difícil fugir a um dilema crucial, a saber: ou se afirma um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados; ou, em contrapartida, se assume, tal como fizeram Hume e Nietzsche, que esse suposto sujeito idêntico a si não passa de uma fantasia; e mesmo assim, no caso do sujeito ser eliminado, restaria apenas a diversidade das compreensões, das emoções e das vontades (1997, p. 443; 1997, p. 425). Como Ricoeur irá encaminhar a solução desse dilema? Ao final de *Tempo e narrativa III*, ele já sugere um encaminhamento que balisará toda a sua discussão posterior.

Dirá que o dilema desaparece na medida em que a identidade, compreendida no sentido abstrato do mesmo (*Même*), que para ele corresponde ao termo latino *idem*, “for substituída” (*on substitue*) por uma identidade compreendida no sentido de um si-mesmo (*soi-même*), correspondente ao termo latino *ipse* (1997, p. 443; 1997, p. 424).

Perguntamos: e como a identidade pessoal pode ser compreendida no sentido do si-mesmo? Nesse momento, Ricoeur, mais preocupado em resolver as aporias relativas à constituição do tempo humano e menos as da constituição do si (cf. Ricoeur 1991, p. 138), limitar-se-á a dar uma resposta concisa: trata-se da identidade narrativa. Desse modo, ele apenas apresenta a identidade narrativa como capaz de solucionar as principais aporias surgidas do modo tradicional de propor a identidade pessoal, no qual se questiona a propósito do critério de reconhecimento

de si mesmo ao longo do tempo. A identidade narrativa, tomada aqui como equivalente a um modelo dinâmico de identidade-*ipse*, vai entrar em substituição ao modelo de uma identidade-*idem*, estatuída em sentido estático, substancial ou abstrato.

Para nosso presente propósito, porém, antes de enfrentar a problemática da identidade narrativa, compete tratar o problema da identidade pessoal. Para tanto, é preciso retomá-lo inicialmente com base no exame feito pelo autor da solução apresentada pela vertente empirista anglo-saxônica. Esse é, na realidade, o segundo pólo do dilema antes anunciado. Só depois desse exame pontual é que se poderá melhor compreender os alicerces de sustentação de sua proposta de uma identidade pessoal enquanto identidade narrativa; e, além disso, poder-se-á examinar mais pontualmente a própria concepção de identidade narrativa.

### Uma primeira resposta: não há identidade pessoal

No quinto estudo de *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur retoma as principais objeções reunidas pela posição empirista, remontando aos trabalhos de John Locke (1632-1704) e de David Hume (1711-76), em uma versão moderna; e mais recentemente, à obra de Derek Parfit (nascido em 1942). O empenho do empirismo parece consistir em um só esforço: a insistente tentativa de desabilitação, desposseção ou aniquilamento do eu. Isso já se mostra claramente na obra de Locke e de Hume.

Segundo a avaliação de Ricoeur, o primeiro vai legar à discussão do problema da identidade pessoal uma terminologia que carrega por si mesma a confusão conceitual entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*. Não obstante, Locke vai buscar resolver o problema mediante a construção de um conceito de identidade que aparentemente vai escapar à alternativa entre mesmidade e ipseidade. Mas o que na verdade ocorre é que ele acaba enunciando uma identidade-*idem* em conformidade com os

moldes da “identidade da coisa consigo mesma” (*sameness with itself*). E para poder salvaguardar o aspecto reflexivo da identidade humana terá de introduzir um conceito auxiliar: o de memória. É através da memória que o problema da coincidência consigo mesmo através do tempo poderá ser resolvido. Porém, segundo Ricoeur, isso não ocorre sem que ele pague um alto preço, a saber: o de provocar uma verdadeira desordem conceitual em que, aos poucos, a “ipseidade substituirá silenciosamente a mesmidade” (Ricoeur, 1991, p. 152). A desordem conceitual aludida por Ricoeur se manifesta pontualmente no choque entre dois critérios de identidade pessoal: o da identidade assegurada pelo corpo e o da psíquica, garantida pela memória. Locke acaba transitando deliberadamente de um a outro desses campos sem se dar conta.

De posse dos resultados alcançados pelo filósofo inglês, Ricoeur contra-ataca de forma interrogativa: não seria melhor dizer que a continuidade produzida pela memória pertence à existência de uma substância psíquica (alma-substância) e não a uma continuidade corporal? (ibid., p. 152). Nesse caso, assevera, Locke estaria endossando a tese substancialista que pretendia desestabilizar. O famoso caso apresentado por Locke em que o príncipe tem a memória transplantada para o corpo de um sapateiro não deixará dúvidas. O problema do filósofo inglês consiste em saber se ele permanece o príncipe que lembra ter sido ou o sapateiro que os outros vêem. Claramente Locke terá de optar entre uma identidade que reside no âmbito psíquico da memória e uma outra que se ampara na corporeidade. E ele não vacilará ao adotar a primeira alternativa, dando claramente precedência a um critério psíquico em detrimento de um corporal.

As releituras feitas recentemente pelos herdeiros dessa tradição, já tendo em vista a colisão entre os dois critérios de identidade pessoal, serão mais cautelosas ao optar pela indeterminação do caso, o que abre a era dos chamados casos paradoxais (*puzzling cases*), tal como veremos mais adiante no exemplo de Derek Parfit.

A proposta de Hume não será muito diferente para Ricoeur. Para o escocês também existe apenas o modelo de identidade-*idem*.

Porém, diferentemente de Locke, ele não vai oscilar entre os dois critérios de identidade ao transitar de coisas e seres animados ao si mesmo. Além disso, seu empirismo exige que cada idéia tenha uma impressão correspondente. O principal obstáculo a ser transposto surge no momento em que ele passa a examinar o que denomina “mim mesmo”, pois só encontrará sob essa designação a diversidade das experiências, e não haverá nenhuma impressão invariável referente à idéia de um si. Daí não poderá ele fugir à conclusão inevitável de que a idéia de um si mesmo é uma ilusão. O eu, a pessoa e a identidade pessoal são, conseqüentemente, ficções: ou de algo invariável e contínuo ou de algo misterioso e inexplicável (cf. Ricoeur 1991, p. 153; 1997, p. 403; Hume 1981, p. 399).

Ricoeur agrega com acerto que Hume não pára aí. Ele dará um passo a mais na tentativa de resolver o problema da identidade pessoal mediante a introdução de dois novos conceitos: o de imaginação e o de crença. O primeiro dar-lhe-á a possibilidade de passar de uma impressão à outra, podendo, mediante esse artifício, transformar por fim a diversidade em identidade. A crença, por sua vez, em segundo plano, vai ao encontro à lacuna deixada pela ausência de uma impressão correspondente à idéia de eu. Porém, segundo a análise de Ricoeur, tal subterfúgio não faz mais que implantar uma contradição no seio dessa discussão. Pois, a seu juízo, a solução de Hume consistiria em um só resultado: a crença, por ele descartada em um momento, será evocada no momento seguinte como única garantia da identidade do eu. Com efeito, torna-se incompreensível – e, além disso, incoerente – considerar as noções de eu e de si como meras crenças ou ficções que não merecem crédito algum e, logo em seguida, restituir a crença como solução ao problema da identidade pessoal.

Essa é a brecha que o filósofo francês vai encontrar para intercalar duas objeções decisivas contra Hume. Pergunta: não estará ele procurando algo que não poderia encontrar, isto é, um si que é a um só tempo um mesmo? E mais que isso: ele não acaba, no fim das contas, pressupondo o si que não estava buscando? (cf. Ricoeur 1991, p. 154).

Assim, pois, conclui Ricoeur a propósito: por detrás da busca de um eu colado à superfície imediata das percepções, há sempre a postulação indireta do próprio eu. Pois se o eu não se identificar com nenhuma das percepções (calor e frio, luz e sombra, amor e ódio, dor e prazer), como quer Hume, ele pode perfeitamente se interrogar a respeito do *quem* que permanece subjacente a todas essas percepções. E o poder se interrogar a respeito das percepções, que respondem à pergunta pelo *que*, faz reaparecer forçosamente o *quem* no momento exato em que se julgava tê-lo eliminado em definitivo.

### Uma segunda resposta: a identidade pessoal não é o que importa

Com base nesse quadro de análise do empirismo, Ricoeur irá se defrontar com outro herdeiro dessa tradição. Trata-se da obra de Derek Parfit, autor que considera um “adversário temível” – não porém um “inimigo” – para a sua proposta de uma identidade narrativa (cf. Ricoeur 1991, p. 156). De saída, avalia de um modo geral que, por um lado, ele lembra Locke, pelos casos paradoxais (*puzzling cases*); por outro, Hume, pela conclusão cética.

A semelhança entre as propostas de Parfit e Locke se dá mais visivelmente na confecção dos chamados casos paradoxais. Parfit propõe três casos exemplares. O primeiro, que mais se parece ao exemplo de Locke, trata de um transplante de cérebro. O segundo, da bissecção do cérebro. E o mais notável, segundo Ricoeur, diz respeito à fabricação de uma réplica exata do cérebro e do corpo. O filósofo francês se detém mais pontualmente na análise deste último caso.

Grosso modo, esse caso apresentado por Parfit pode ser assim descrito. Aperto um botão verde e acordo num planeta distante em outro

cérebro e corpo idênticos ao meu, tão idênticos que posso até reconhecer a cicatriz que fiz ao me barbear pela manhã. O corpo e o cérebro que ficaram na terra acabam destruídos no experimento.

Numa segunda vez, o experimento é levemente modificado. Aperto o botão verde e não perco a consciência. Penso que nada funciona. Acontece que a nova máquina, mais evoluída, faz uma cópia exata sem destruir meu corpo e cérebro. Dentro de um breve instante, posso falar comigo mesmo em outro planeta. Pela imagem, vejo-me exatamente como sou. Desta vez, só meu coração acaba danificado. Falo com minha réplica que está noutro planeta, a qual, sabendo de minha morte iminente, promete-me tomar conta de minha mulher, dos filhos e até terminar um livro que comecei a escrever.

A questão proposta por Parfit é a de se, nesses casos, sobrevivo na minha réplica. A solução é que tal questão não tem resposta. E, diferentemente de Locke, os famosos casos paradoxais de Parfit fundamentam a argumentação de que é impossível decidir a respeito de três perguntas sobre a identidade pessoal. É impossível afirmar três coisas: a) que não existe pessoa que seja o *mesmo* que eu; b) que eu sou o *mesmo* que um dos dois indivíduos surgidos da experimentação; c) que eu sou o *mesmo* que os dois indivíduos (cf. *ibid.*, p. 162). A conclusão de Parfit, com base nisso, é a de que a pergunta a propósito da identidade pessoal é vazia de sentido. Isso o leva a dizer, finalmente e de forma lacônica, que a identidade pessoal não é o que importa: "*Personal identity is not what matters*" (Parfit 1986, p. 216-217).

Segundo a avaliação de Ricoeur, o paradoxo de Parfit é, na realidade, um paradoxo da mesmidade. Ele acaba considerando como equivalentes as perguntas: "Vou sobreviver" e "Haverá uma pessoa que seja a *mesma* que eu?". E, nesse quadro, resolver o problema da identidade pessoal implica considerá-lo destituído de todo sentido. Para Ricoeur, melhor seria dizer que, nessa situação, o problema é indeterminado.

E Ricoeur não pára aí em sua análise. Dirá que, do modo como está encaminhado o problema por Parfit, não há como evitar o surgimento

de impasses morais de graves conseqüências. Primeiro, o experimento implica a renúncia ao princípio moral da identidade própria e do corpo-próprio e o estatuto do outro. Mais precisamente, Ricoeur dirá que os casos paradoxais violam o estatuto do Eu, isto é, as condições existenciais sob as quais existem regras, e, portanto, tais experiências não só não poderiam ser realizadas como também, no caso de serem cogitadas, teriam de ser proibidas. De igual modo, em segundo lugar, violariam o estatuto do outro, na medida exata em que ignoram a interação entre os personagens envolvidos no experimento, coisa que, de modo diverso, só é possível nas narrativas de ficção literária e não na ficção científica. Em conseqüência disso, conclui o autor, tal posição teórica implicaria a adoção de uma “espécie de budismo” (Ricoeur 1991, p. 165) ou uma “espécie de apagamento quase budista” (ibid., 1988a) da identidade pessoal. Mas o que se constata em troca é que a pergunta *quem?* não desaparece dos casos extremos que ficam sem resposta. E então, assevera Ricoeur, mais que interrogar sobre “o que importa?” deve-se perguntar “a *quem* algo importa?”. E ainda: *quem* é levado a se desvestir da certeza de si próprio, senão o próprio si que fora antes colocado entre parênteses em nome de um procedimento metodológico impessoal?

Desse modo, a linha argumentativa do autor contra Parfit não será diferente daquela endereçada contra Hume: deve-se saber se ele não procurou o que não podia encontrar, isto é, um estatuto sólido de identidade pessoal definido nos termos da mesmidade; e, em tal caso, se, para tanto, ele não acabou pressupondo igualmente o si que não procurava (ibid. 1991, p. 156).

Não obstante, Ricoeur reconhece que a originalidade de Parfit consiste precisamente em não ter reconhecido as crenças comuns ao tratamento do problema da identidade pessoal como mesmidade. Pois Parfit inviabiliza o substancialismo; mostrando seu campo de atuação, limita a identidade-idem e abre o espaço para que o próprio Ricoeur introduza a perspectiva da identidade-ipse.

Em seu artigo “L’identité narrative”, Ricoeur já havia introduzido outras questões que visavam invalidar o empirismo e as quais vale a pena ter aqui presentes: Quem é o “eu” quando o sujeito diz que não é nada? Há sempre alguém que diz a frase: “eu não sou nada”. Então: o que é ainda *eu* quando digo que ele não é *nada*, senão precisamente um si mesmo privado do socorro da mesmidade?

Que entender, então, por identidade pessoal? É aqui que, valendo-se da distinção entre os dois usos do conceito de identidade, Ricoeur deixa de falar de substituição (*substitue* é o termo que aparece no final de Tempo e narrativa III) de uma identidade pela outra e passa a delimitar o campo de atuação da identidade como mesmidade (*idem*) e da identidade como ipseidade (*ipse*). O terreno está preparado para o autor introduzir a noção de identidade narrativa, isto é, o tipo de identidade capaz de manter uma relação dinâmica (“dialética” para o autor) entre esses dois pólos.

### Uma terceira resposta: a identidade pessoal é narrativa

Na perspectiva de Ricoeur, a identidade pessoal terá de ser tomada no sentido de uma categoria da prática. Saber a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade significa responder à questão: *quem* fez tal ação? E responde-se a essa questão nomeando alguém. Porém, não basta apenas a simples nomeação de alguém. É preciso responder ainda: *quem* é o suporte da permanência do nome próprio? E só há uma resposta a essa pergunta, para o autor: é a narrativa. Nesse aspecto, ele segue a indicação de Hannah Arendt, respondendo, então, que a identidade do *quem* não é mais que uma identidade narrativa: “L’identité du qui n’est donc elle-même qu’une identité narrative” (Ricoeur 1997, p. 443).

No entanto, com isso ainda não se resolve de modo satisfatório a questão da identidade pessoal proposta em termos de uma identidade narrativa. Que significa, pois, afirmar que a narração da história de uma vida responde de modo adequado à problemática da identidade pessoal?

Para entender a perspectiva de Ricoeur, é preciso ter em vista duas importantes heranças teóricas na constituição do conceito de identidade narrativa. Em um momento, o autor lança mão do conceito de ação proposto por Hannah Arendt; em outro, ele identifica o conceito de narrativa ao de história de uma vida, levando em conta o aporte transmitido pela herança fenomenológica e pela teoria narrativa.

Arendt havia analisado o papel da narrativa na preservação daquilo que é digno de memória. Em seu esquema, o trabalho (*labour*) é visto como algo perecível, dado que o produtor não é perene, e por isso resulta numa atividade que não deixa vestígio algum atrás de si; por sua vez, a obra (*work*) é durável, pois persiste como monumento no espaço e no tempo. De modo diferente, apenas a *ação* pertence ao gênero do *memorável* e, por isso mesmo, dependerá da narrativa para existir; e ainda para ganhar a imortalidade que busca e merece. Assim, não há outro modo: a ação só poderá alcançar seu grau de permanência no tempo mediante a memória e na medida em que estiver contida em uma narrativa (Ricoeur 1988b, p. 81; Dartigues 1998, p. 15). Fora das narrativas não há vestígio algum das ações humanas. E daí também decorre que toda e qualquer análise dos eventos humanos tem de tomar por base as narrativas, pois é aí – e só aí – que se encontram depositadas as obras humanas. Nesse campo, os vestígios fornecidos pelo ato de narrar passam a ocupar o papel das próprias ações humanas, pois essas ações propriamente ditas já não existem mais a não ser por aquilo que se encontra armazenado no interior das narrativas.

Além disso, é possível que Ricoeur tenha seguido a sugestão arendtiana de que as narrativas, as histórias de uma vida individual ou coletiva, só encontram alguma coerência na medida em que os eventos são contados de tal modo como se tivessem sido causados de maneira necessária e não contingentemente. Pois, segundo Arendt sugere, “o modo óbvio e mesmo o único possível de preparar e contar uma história é eliminar do que realmente aconteceu os elementos ‘acidentais’, cuja enumeração fiel, seja ela qual for, é impossível até mesmo para um cérebro

computadorizado” (Arendt 1991, p. 290). Mas o elemento capital capaz de unir as perspectivas dos dois autores parece ser o da relação entre intelecto e vontade. Em ambos, os atos narrados já estão tomados dentro de uma certa seqüência traçada pelo intelecto. De antemão, salta aos olhos o pressuposto de uma inteligibilidade dada. Nesse sentido, acrescenta Arendt (1991, p. 202):

O intelecto, tentando fornecer à vontade uma causa explanatória que lhe abraçande a indignação quanto à própria fraqueza, fabricará uma história que faça com que os dados se encaixem. Sem pressupor a necessidade, faltaria à história toda a coerência.

E talvez seja por esse mesmo caminho que Ricoeur vai se aproximar sem maiores problemas do conceito de atos inteligíveis de MacIntyre. Porém, não é aqui o lugar para seguir adiante com esse tema.

É o momento de voltar ao segundo aspecto do problema que trata da relação entre vida e narrativa, existência e história. Retornamos à questão: são os próprios eventos, tomados em sua dimensão vivida, que dão suporte às narrativas ou, de outra forma, são as narrativas que adquirem autonomia – e inclusive acabam por substituir a vida –, já que se trata de um campo em que não há referência atual do que foi vivido?

Se levarmos em conta uma breve trajetória do conceito de história de uma vida (*histoire d'une vie*) no interior da fenomenologia, não será tão difícil antever a dificuldade para quem pretende reduzi-lo ao conceito de narrativa.

É verdade que a redução desses conceitos está inicialmente indicada na obra de W. Dilthey (1833-1911) na ocasião em que ele formula a idéia de “coesão de vida” (*Zusammenhang des Lebens*). Coesão ou conexão de uma vida é o termo equivalente ao de história de uma vida. Porém, a mesma fenomenologia trilhará por uma via interpretativa que considera distintos e heterogêneos os termos experiência vivida e história narrada. O exemplo mais claro disso é a posição de Sartre, que veremos em resumo mais adiante.

Ricoeur, por sua vez, vai reunir, sob a mesma rubrica da coesão de vida, os conceitos de experiência vivida e história narrada; ou, mais precisamente, serão iguados os âmbitos da existência e do sentido, da vida e da história, do vivido e do narrado (cf. Ricoeur 1991, p. 68; 1988a, p. 300; Ruedel 1994, p. 59; Tengelyi, 2003). E para fazer isso, além do inicial apoio explícito em Dilthey, ele retomará a via fenomenológica que endossa essa posição ao não distinguir a história de uma vida da totalidade dos eventos temporais vividos e vividos de tal sorte que já estariam providos de sentido. Tal é o caso da concepção de história de uma vida do último Husserl, ainda que o tratamento característico dessa problemática remeta especialmente à noção de historialidade do jovem Heidegger.

Além dessa dificuldade, a redução desses dois âmbitos da ação – o da vida e o da narrativa – não terá maior fortuna se for feita desde a perspectiva da teoria da identidade narrativa recentemente proposta. Aqui Ricoeur busca apoio nas idéias apresentadas por Alasdair MacIntyre em seu texto *Depois da virtude* (*After Virtue*, 1981). A idéia central desenvolvida por essa teoria é a de que a história de uma vida é o que mostra realmente o que você é.

Novamente, a ambivalência do conceito de história de uma vida volta a se manifestar, só que agora no interior da teoria narrativa, dividindo-a em dois blocos. Dessa vez, a dificuldade consiste no seguinte: será que é a história de uma vida que serve de base para a identidade de si-mesmo ou, ao contrário, é a unidade da história narrada que dá suporte e sentido a uma história vivida? Dizendo de outro modo: é a existência que serve de roteiro para a narrativa ou o contrário?

A resposta de Ricoeur, em seu artigo “L’identité narrative” (1988a, p. 300), parece não dar lugar a dúvidas. Diz ele: “Nós igualamos a vida propriamente dita à história ou às histórias que contamos a seu propósito” (*Nous égalons la vie, dit-il, à l’histoire ou aux histoires que nous racontons à son propôs*).

Porém, se essa resposta for compreendida no âmbito da posição adotada por MacIntyre, da qual Ricoeur parte e conserva como pano-de-fundo, não estará desprovida de dificuldades teóricas.

Para MacIntyre, a ação – e, sobretudo, a totalidade de uma vida – não poderá jamais vir a ser o objeto de uma narrativa se ela não for desde o início uma “história colocada em ato” (*enacted narrative*), isto é, uma história vivida. E mais, a via seguida pelo autor de *Depois da virtude*, por sua vez, é aberta em franca oposição à teoria historiográfica de Louis O. Mink (1970, p. 541-558), para quem “as histórias não são vividas, mas contadas” (*stories are not lived but told*). Não obstante, a posição de MacIntyre (2001, p. 356) se opõe frontalmente a isso, pois, para ele, as histórias são vividas antes de serem contadas (*stories are lived before they are told*).

Em coerência com isso, a perspectiva adotada por MacIntyre, nesse particular, também virá marcada por uma oposição explícita em relação à fenomenologia sartreana. Em *Depois da virtude*, ele toma como ponto de partida analítico o personagem Antoine de Roquentin de *A náusea*, que, a seu ver, ilustra de modo perfeito o conflito aberto – e, no caso sartreano, insolúvel – entre vida e narrativa. Segundo MacIntyre, o Sartre – Roquentin –, assim como costuma ocorrer com alguns autores da Filosofia Analítica, ele observa –, toma o conceito de vida como uma série de episódios desconexos, sem sentido e sem inteligibilidade. E assim Sartre não só discutirá, tal como Mink, que a narrativa é bem diferente da vida, mas iria além disso ao introduzir uma tese mais radical, a saber: apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la (MacIntyre 2001, p. 359).

Daí se entende o dilema resultante em *A náusea*: o personagem central terá de optar entre escrever a verdade, isto é, uma história sem sentido e sem inteligibilidade, ou escrever uma história inteligível, ainda que falsa. Uma possibilidade exclui a outra. Ao final, sugere MacIntyre, para provar que não existem narrativas verdadeiras, Sartre escreverá uma narrativa fictícia.

Dessa perspectiva pode-se melhor entender o que significa a identificação entre os conceitos de narrativa e de vida por Paul Ricoeur. Significa, em um sentido, dizer, diferentemente da posição de Sartre e Mink, que a narrativa e a vida estão igualmente compostas por atos inteligíveis, e que esses atos só podem ter coerência, coesão ou inteligibilidade dentro de seus respectivos contextos de enunciação ou de narração. Significa também dizer, com MacIntyre – ainda que por um caminho diferente –, que a vida e a narrativa se identificam na medida em que os atos humanos apenas existem – e como tais podem ser armazenados e têm inteligibilidade – enquanto atos contados ou histórias narradas. E significa dizer ainda – e agora diferentemente de MacIntyre – que as narrativas que compõem a identidade pessoal ou coletiva não precisam ter sido apenas vividas de fato, mas poderão resultar de criações ou invenções, mediante o recurso da ficção literária (ou mesmo da ficção científica, com as devidas ressalvas).

Além disso, a resolução do problema da identidade pessoal, por Paul Ricoeur, em termos da identidade narrativa, busca satisfazer duas exigências mais.

Para o autor, satisfaz plenamente as exigências impostas à fenomenologia, depois de Husserl e de Heidegger, no que diz respeito à distinção entre a identidade de si-mesmo (*soi-même*), no sentido da ipseidade, e a identidade das coisas, no sentido da mesmidade (*mêmete*). Mas há ainda um último elemento que o autor persegue ao adotar essa distinção: ele procura descobrir um ponto de convergência entre a ipseidade e a alteridade. Essa tentativa já se mostrara no próprio título da obra *Soi-même comme un autre*. E a exigência teórica que aqui se impõe advém da obra de E. Lévinas (1990), na qual esse autor procurava dar destaque à “*l'intrigue de l'Autre dans le Même*”. A teoria narrativa apresenta-se como o meio mais apropriado para sanar esse desafio. De modo diverso que a identidade tomada nos parâmetros da mesmidade, a ipseidade, articulada no sentido da unidade ou da coerência de uma vida, ao que tudo indica é compatível com a alteridade. Ela não exclui nem a alteração de si, nem a alteridade do outro.

## Referências

- Arendt, Hannah 1991: *A vida do espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- César, Constança (Org.) 1998: *Paul Ricoeur – Ensaios*. São Paulo, Paulus.
- Dartigues, Andre 1998. “Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa”. In: César, Constança, 1998.
- Hume, David 1981: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional.
- Levinas, Emanuel 1990: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris, Le Livre de Poche.
- Locke, John 1994: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, Alasdair 2001: *Depois da virtude*. Bauru, Edusc.
- Mink, Louis 1970: “History and Fictions as Modes of Comprehension”. *New Literary History*, v. 1, p. 541-558.
- Parfit, Derek 1983: *Identidad personal*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1986: *Reasons and persons*. Oxford, Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul 1991: *O si-mesmo como um outro*. São Paulo, Papirus.
- 1997: *Tempo e narrativa – III*. São Paulo, Papirus.
- 1988a: “L’identité narrative”. *Esprit*, n. 140-141, p. 295-314.
- 1988b: “Indivíduo e identidade pessoal”. In: Veyne, P. *et al.* 1988.
- Ruedel, Aloísio 1994: “A questão da identidade em Paul Ricoeur. Identidade pessoal e identidade narrativa”. *Estudos Leopoldenses*, v. 30, n. 136.
- Tengelyi, Laszló 2003: “L’ Histoire d’une vie et l’identité de soi-même”. *Les Cahiers de l’ATP*, Maio, n. 1, p. 1-15.
- Veyne, Paul *et al.* 1988: *Indivíduo e poder*. Lisboa, Edições 70.