

# CONTRIBUIÇÕES DA IDENTIDADE NARRATIVA DE RICOEUR PARA UMA COMPREENSÃO DAS APORIAS DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO

Contributions of Ricoeur's narrative identity to an understanding of the aporias of the contemporary subject

Contribuciones de la identidad narrativa de Ricoeur para una comprensión de las aporías del sujeto contemporáneo

FELIPE SARAIVA NUNES DE PINHO  
JUREMA BARROS DANTAS  
ADRYSSA BRINGEL DUTRA

"Je ne suis pas le maitre chez moi".  
Paul Ricoeur

---

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir a problemática da compreensão que o sujeito tem de si mesmo, a problemática do quem sou?. Para tal, buscaremos apresentar a hermenêutica do si mesmo de Ricoeur como uma saída poética para as aporias da identidade contemporânea. A narratividade, como uma hermenêutica do si mesmo, proposta por Ricoeur, defende a prevalência da identidade mediatizada, reflexiva e dialógica, de uma identidade interrogante de si, como narração de uma história de vida. Nesta perspectiva, a promessa, como atestação de si, revela-se como a única certeza a que pode aspirar o indivíduo. A contribuição de Ricoeur para a compreensão do sujeito apresenta uma perspectiva reflexiva contra o saber absoluto. A hermenêutica do si mesmo revela um percurso largo, sempre finito e inacabado para o reconhecimento do si mesmo como agente e paciente, um sujeito capaz de certas realizações.

**Palavras-chave:** Identidade; Paul Ricoeur; Narrativas; Sujeito

**Abstract:** The purpose of our paper is to deal with the problem of self-understanding linked to the question who am I?. The theoretical framework lies on Ricoeur's hermeneutic of the self, presented as a poetic solution for the paradoxes of the subject. In his narrative identity as a hermeneutic of the self Ricoeur supports the prevalence of reflective and dialogical self-awareness, which enables the mediated construction of identity as ipse-identity, a questioning self-identity as a personal narrative or a life story. In that perspective, the promise as an attestation of the self is the only certainty to which the individual can yearn for. Ricoeur's contribution to the anthropological comprehension of the subject holds a reflective perspective against absolute knowledge. Hermeneutics of the self discloses the constant limited and incomplete long journey for the individual recognizes himself as a person capable of certain accomplishments.

**Keywords:** Identity; Paul Ricoeur; Narratives; Subject

**Resumen:** El propósito de este artículo es discutir el problema de la comprensión del sujeto de sí mismo, el problema de ¿quién soy yo?. Con este fin, intentaremos presentar la hermenéutica del si mismo de Ricoeur como una salida poética de las aporías de la identidad contemporánea. La narratividad, como hermenéutica del yo, propuesta por Ricoeur, defiende la prevalencia de la identidad mediada, reflexiva y dialógica, de una identidad interrogante de sí misma, como una narración de una historia de vida. En esta perspectiva, la promesa, como atestación de sí mismo, se revela como la única certeza a la que el individuo puede aspirar. La contribución de Ricoeur a la comprensión del tema presenta una perspectiva reflexiva contra el conocimiento absoluto. La hermenéutica del yo revela un camino amplio, siempre finito e inacabado para el reconocimiento del yo como agente y paciente, un sujeto capaz de ciertos logros.

**Palabras-clave:** Identidad; Paul Ricoeur; Narrativas; Sujet

Este artigo tem como objetivo discutir, a partir de uma leitura hermenêutica, um dos temas mais debatidos na Filosofia e na Psicologia contemporâneas, a problematização do sujeito, especificamente em uma de suas possíveis interpretações, em sua fórmula afirmativa direta *eu sou*. Nosso percurso narrativo, tem o caráter de um ensaio teórico-especulativo, devido à natureza do objeto escolhido, a experiência da identidade. Como argumentação epistemológica, nos apoiaremos na hermenêutica ricoeuriana, pois entendemos que o fenômeno da identidade, na Psicologia, poderia ser melhor compreendido a partir de uma interpretação narrativa inserida em um determinado horizonte histórico de vida.

A problematização do *eu sou*, no discurso contemporâneo, implica uma compreensão da opacidade e da inadequação da autoconsciência, que contraria a tradicional concepção cartesiana da transparência e autoevidência do *cogito* (Ricoeur, 1965, p. 442).

A pressuposta imediatez e transparência do *eu*, na experiência do sujeito com ele mesmo, que representa a perspectiva da experiência da identidade como uma afirmação direta *eu penso, eu sou*, é própria de uma compreensão tradicional e entificante da identidade como mesmidade.

Contrariando a tradição entificante da identidade, o discurso psico-filosófico contemporâneo parece unânime em apontar em direção a uma leitura indireta do *eu sou*, o que levaria a uma compreensão da não transparência ou não coincidência do eu consigo mesmo, que seria mais própria da perspectiva de uma identidade dinâmica e interrogante de si, que é mutável e que se mantém enquanto ipseidade, enquanto afirmação de si. Afinal, como afirma Lacan (2009) contra Descartes “penso onde não sou, logo sou onde não penso .... não sou ali onde sou juguete do meu pensamento; penso no que sou ali onde não penso pensar.” (p. 484).

É certo que essa suspeita com relação ao sujeito substancial, na contemporaneidade, também é alimentada por um discurso sociológico relacionado ao mal-estar e à crise do ideal iluminista do sujeito racional. Este sujeito racional, como ideal do sujeito do conhecimento, representa a crença em um sujeito transparente, puro e objetivado, que se apoia em uma compreensão da identidade como *idem*, ou seja, como a permanência da imutabilidade *do mesmo* no tempo (Ricoeur, 1999a, p. 215). Para autores como Bauman (1998), Hall (2005), Harvey (2005), Lyotard (1987), por exemplo, esse mal-estar contemporâneo, que é o resultado do desapontamento com o sonho moderno de nos tornarmos senhores da natureza e do homem, seria responsável pela profunda crise que as sociedades ocidentais atravessam.

Tal crise afetaria tanto a compreensão que as ciências e a cultura têm da identidade humana, como também a nossa visão do mundo e do real como estáveis e nomotéticos, antecipando o surgi-

mento de uma nova era pós-iluminista, pós-rationista e pós-moderna.

Este novo tempo histórico-social se revela, principalmente, como instável, pessimista, superficial e incrédulo com relação às cosmovisões e às meta-narrativas<sup>1</sup>. A liquefação dos referenciais antes sólidos da modernidade gera, de acordo com a leitura de Lipovetsky (1989), uma era de vazio, em que nosso sentido vital não é mais autêntico e se encontra distorcido, alienado, sob a forma de um hiperconsumo hedonista superficial e narcisista.

Estamos testemunhando, a partir do pensamento crítico dos mestres da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), uma desconfiança em relação à crença moderna do princípio leibniziano da *razão suficiente*, mas também uma humilhação do *sujeito do conhecimento*, da consciência de si e do *cogito ergo sum*. É um duro golpe para o narcisismo do ser humano, uma vez que entendemos, desde as revoluções científicas modernas, que não somos nem o senhor do cosmos nem, tampouco, o senhor dos viventes; mas o pior é aceitar, desde a descoberta do inconsciente freudiano, que não somos nem sequer senhores em nossa própria morada, nossa *psiqué* (Ricoeur, 1965, pp. 447-449).

É necessário perguntar, face a essa problemática, implícita em uma romantização da vontade própria, qual é a certeza a que o indivíduo ainda pode ansiar em relação a si mesmo? Defenderemos que Ricoeur apresenta, em sua hermenêutica-narrativa do *si mesmo*, uma alternativa larga e poética para a querela do sujeito. Este debate é importante porque cresce, em uma matriz psicológica mais compreensiva, uma proposta para pensar uma psicologia fenomenológica “para além do sujeito” (Feijoo, 2011).

Na hermenêutica ricoeuriana, o *eu (je)*, como a forma gramatical direta do sujeito (*eu penso, eu sou*), é substituído pela forma indireta *si mesmo (soi-même)*, que é o modo reflexivo de atuar e de padecer. Devemos compreender o *si mesmo* como uma identidade em que prevalece a ipseidade, o que implica, para Ricoeur (1990), aceitar uma alteridade e uma passividade que são inerentemente constitutivas da própria pessoa.

Convocado a responsabilizar-se, o *si mesmo*, apesar de sua falibilidade, é, em Ricoeur (1997), compreendido como “capaz de se designar como autor de suas palavras e ações, um sujeito não substancial ou imutável, mas que, no entanto, é responsável por seu dizer e seu fazer.” (p. 78). Nessa perspectiva, Ricoeur (2004) propõe uma compreensão hermenêutica-narrativa para a problemática do sujeito (*herméneutique du soi*), em um verdadeiro esforço de interpretação fenomenológico-ontológica da condição humana finita, a partir de sua teoria do *homem capaz*.

O *homem capaz*, ao reconhecer sua falibilidade de constitutiva, ainda se percebe capaz de dizer *eu*

<sup>1</sup> Interpretações teórico-sistemáticas pretensamente de aplicação e explicação universais (Harvey, 2005, p. 19).

*posso* e de reconhecer sua imputabilidade. Partindo, em sua obra *Soi-même comme un autre* (1990), da compreensão da identidade como um exercício dialógico entre mesmidade, ipseidade e alteridade, que encontra no conceito de atestação a única certeza a que o sujeito pode aspirar, Ricoeur apresenta em seu último estudo *Parcours de la reconnaissance* (2004) uma fenomenologia do *homem capaz*, na qual entende o *si mesmo* (*soi-même*) como um sujeito reflexivo e dialógico que tem capacidade para dizer (*je peux dire*), para agir (*je peux faire*), para narrar-se (*je peux me raconter*) e para assumir a responsabilidade por suas ações (*imputabilité*). Essa dialética, configurativa de um reconhecimento de si, entre o poder e a debilidade do si mesmo, é a *poiesis* ricoeuriana do homem agente e padecente (Pinho, 2016).

## Ricoeur: da Labilidade à Capacidade do Ser Humano

Em toda a sua obra, Ricoeur teve como uma das suas preocupações principais, compreender a capacidade do homem de agir voluntariamente. Seu primeiro projeto fenomenológico-hermenêutico, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (Ricoeur, 1950), visa compreender a ação humana a partir da dialética entre a motivação voluntária (consciência) e o involuntário absoluto (inconsciência, caráter, corpo, vida) e descobre na “desproporção” original do sujeito, um indivíduo incorporado, lábil e finito, mas ainda capaz de decidir, agir e consentir (Pinho, 2009).

Em *L'Homme faillible, a patética da miséria* revela a natureza vulnerável e caída do ser humano (pecado) e discute o conflito entre a fragilidade humana (finitude) e a transcendência (infinito-Deus) (Ricoeur, 1997, p. 30).

Em *Soi même comme un autre* (1990) o filósofo francês discute a dialética entre a mesmidade, a ipseidade e a alteridade, e defende, em uma perspectiva da identidade como ipseidade, a capacidade de atestação do si mesmo, manifestando a sua confiança em relação à capacidade humana de decidir, de agir e de responsabilizar-se. Essa capacidade revela a condição primordial do ser humano de ser livre (Pinho, 2009).

O homem caído, compreendido como dialética entre transcendência e falta, é capaz de afirmar sua liberdade, porque é capaz de “apontar a verdade com seu discurso e suas palavras” (Albertos, 2008, p. 193) e reconhecer suas intenções. A liberdade, expressa como *auto-nomos*, é para Ricoeur o que possibilita ao si mesmo estimar e reconhecer seu desejo por uma vida boa, como parte de uma intenção ética teleológica, que não é solipsista, que é sempre dialógica (Ricoeur, 1990, pp. 202-211).

Contudo, a liberdade, assim como a verdade, não é alcançada pelo *sujeito* de maneira imediata ou absoluta. Por isso, o si mesmo reconhece sua condição inicial de desproporcionalidade consigo mesmo.

Podemos entender que o *eu* ricoeuriano encontra uma configuração dinâmica (ipseidade) e não estática (mesmidade), a partir da sua dialogicidade com o mundo, com os outros e consigo mesmo. O mundo e os outros são constitutivos do si mesmo (Ricoeur, 1990, pp. 367-368). Sendo, precisamente esse dialogismo reconfigurado narrativamente e eticamente, que permite ao si mesmo reconhecer-se e ser reconhecido.

Portanto, apesar dessa condição lábil, em nenhum momento o si mesmo é visto como um ser determinado na hermenêutica de Ricoeur. Ao contrário, é precisamente sua condição frágil que possibilita o seu poder-agir e o seu querer viver bem, assumindo-se como finitude. Para Ricoeur (1990, pp. 365-366), o si mesmo, como *conatus* (*puissance d'être*, conceito spinoziano), existe ontologicamente como um esforço para perseverar em seu ser. Assim, a ideia de liberdade em Ricoeur se opõe tanto a uma suposta onipotência da vontade humana quanto a um determinismo do involuntário. A liberdade não é absoluta, como diz Ricoeur “ela não possui a si mesma”, ela só pode ser testemunhada no querer e no obrar ao longo de toda uma existência (Pinho, 2016).

O homem não é livre, ele se torna livre. É o exame socrático da vida, que toma a vida como uma configuração narrativa, que a torna uma unidade viva (*unité narrative d'une vie*), possibilitando o reconhecimento de um plano (*ergon*) de vida boa, e o poder (*conatus*) de perseverar para realizá-lo. A *visée éthique*, como poder de realização, manifesta o desejo de realizar uma “vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (Ricoeur, 1990, pp. 365-367). É este desejo que capacita a cada um manter-se em sua palavra dada e, apesar das indeterminações do destino, reconhecer-se como digno de ser estimado por si e pelos outros. Essa compreensão dialógica da experiência de si, demonstra a profunda influência que a virada linguística-pragmática e a filosofia reflexiva tiveram no pensamento ricoeuriano.

## A Hermenêutica do Si Mesmo como Narração Poética

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur (1990) coloca sua análise do sujeito entre duas perspectivas opostas. A primeira, representada pelo *cogito* de Descartes, exalta a posição do *eu* ao posto de primeira verdade. A segunda, que tem Nietzsche como seu principal representante, reduz em contrapartida o *eu* ao posto de primeira ilusão.

Para superar esta querela do *cogito*, entre a certeza imediata de Descartes e a humilhação do *cogito* em Nietzsche, Ricoeur proporá, a partir da hermenêutica, “o status indireto da posição do eu”, que encontra uma distância igual tanto da apologia do imediatismo do *cogito* (posição de força) quanto de seu abandono ou fraqueza (Ricoeur, 1990, pp. 27-28).

No prólogo de *Soi-même comme un autre*, esse

debate tem um destaque especial. Ricoeur começa sua defesa em favor da hermenêutica do eu como crítica da suposta ambição do *cogito* de ser o fundamento último da verdade.

Para Ricoeur, o exercício da dúvida hiperbólica nas meditações cartesianas encontra um *eu* transcendental, sem existência concreta e a-histórico que, ao final de contas, “não é ninguém” (Nájera, 2006, p. 75). O *cogito* representaria uma identidade instantânea, que “escapa à alternativa de permanência e da mudança ao longo do tempo” (Ricoeur, 1990, p. 18). O *cogito* não é uma pessoa, é uma coisa pensante, sem “ressonância psicológica” ou “referência autobiográfica”.

A tese cartesiana do *cogito* o coloca em uma posição imediata de evidência e certeza (*apodicticidade*) a que as outras verdades deveriam se submeter. A verdade ontológica do *cogito* – se posso duvidar de tudo, só não posso duvidar que duvido, e duvidando, pelo menos tenho a certeza apodítica de que eu existo – não é capaz de sustentar mais do que uma verdade subjetiva, pois não se pode derivar, por analogia, da certeza e verdade do *cogito* a certeza e a verdade das coisas, isto é, a certeza do *cogito* não tem valor objetivo. O eu, como *cogito* não encontra, para Ricoeur, mais do que a si mesmo (Pinho, 2016).

A terceira meditação, quando Descartes, renunciando à ordem *cognoscendi*, busca resolver o problema do subjetivismo em Deus, como primeira garantia da verdade das coisas, revelaria, para Ricoeur, um círculo vicioso gigantesco e, resultaria, no final, simplesmente na substituição do grande enganador pelo Deus inteiramente verdadeiro.

Essa querela sobre o *cogito* adquire seu aspecto negativo (de negação, de *banarrota* do *cogito*) de maneira mais evidente em Nietzsche. Entre as filosofias do sujeito, Nietzsche é, para Ricoeur, o contraposto privilegiado de Descartes. Para explicar a crítica ou desconstrução de Nietzsche do *cogito*, Ricoeur basear-se-á na leitura de seus últimos fragmentos (*Curso de retórica, Verdade e mentira no sentido extramoral, A vontade de poder*), particularmente marcados pela crítica à reivindicação da filosofia de “tornar-se ciência, no sentido forte da disciplina do fundamento” (Ricoeur, 1990, p. 22).

Segundo Ricoeur, Nietzsche ataca principalmente a pretensão do imediatismo da afirmação *eu penso*, considerando-a como uma ilusão de um suposto “instinto de verdade” que serve apenas como “recurso para a conservação da vida” (Ricoeur, 1990, p. 24). Em seu texto *Verdade e mentira em um sentido extramoral*, Nietzsche (1974, pp. 85-108) argumenta que toda linguagem é figurativa e, portanto, enganosa. E, mais tarde, ao criticar o objetivismo positivista, em seu texto *A Vontade de poder*, ele concluirá que os fatos não passam de interpretações (Pinho, 2016).

Ricoeur, no entanto, deixa clara a sua posição de desprendimento de ambas as teses, pois acredita

que *exaltar o sujeito*, como em Descartes, ou *humilhar o sujeito*, como na multiplicidade de Nietzsche, “parece que sempre se aproxima do sujeito através de semelhante inversão do pró no contra.” (Ricoeur, 1990, p. 27).

Na desconstrução do *cogito* cartesiano, Ricoeur considera que Nietzsche continua o exercício da dúvida hiperbólica de Descartes, ao proceder em direção a uma indistinção entre verdade e mentira. Apesar do caráter fenomênico do mundo interno e da não-relação da intencionalidade causal (mundo interno - eventos externos), Ricoeur interpreta, no tom de revelação com que Nietzsche proclama os conceitos de *vontade de poder, além-do-homem* e de *eterno retorno*, a reafirmação de uma espécie de substratos originários do pensamento (Ricoeur, 1990). Além disso, existe em Nietzsche a substituição paradoxal das verdades imediatas, isto é, a apologia da vida e a vontade de poder ocupam o mesmo lugar que o *cogito* ocupava como pretensão fundacional. Para Ricoeur, o que Nietzsche faz é duvidar melhor do que Descartes (Ricoeur, 1990, p. 27).

Na hipótese de Nietzsche do “sujeito como multiplicidade”, Ricoeur vê sua tese reafirmada de que, na realidade, Nietzsche não se distancia de Descartes no sentido da formulação de um núcleo *subjetivo* de identidade, um núcleo que ele interpreta como *mesmidade*. O sujeito como uma multiplicidade mantém pelo menos a hipótese de uma “instância dominante” da qual células se rebelariam.

Quatro aspectos podem ser destacados nesta tese ricoeuriana em relação à identidade: o primeiro é a natureza reflexiva do sujeito; o segundo aspecto, em uma concepção de vida como ação colocada em intriga, é a predominância da identidade *ipse* sobre a identidade *idem*; o terceiro é a poética do relato que configura uma história de vida; e, finalmente, o quarto aspecto é a atestação e a promessa como garantias da permanência de uma identidade, como narratividade, ao longo do tempo.

## O Caráter Reflexivo do Si Mesmo e a Identidade como Ipseidade

A problematização do caráter reflexivo da posição do si mesmo procura responder à pergunta *quem?*: quem fala sobre o quê?, quem faz o quê?, sobre o que ou quem se narra?, quem é moralmente responsável de quê?. Na construção linguística da fala comum (sujeito-verbo), a pergunta pelo *quem?* apresenta como resposta um status de imediatismo direto, o sujeito como o autor da ação (verbo). Em Ricoeur, essa problematização do *quem?* adquire um status indireto, de reconhecimento reflexivo, em um logo percurso dialógico. Para Ricoeur, dizer *si mesmo* não é o mesmo que dizer *eu*.

A principal crítica de Ricoeur aos estudos sobre a ação e o agente, realizados pela semântica e pela pragmática, é terem esquecido o problema da temporalidade, isto é, que todo agente tem uma histó-

ria, é sua própria história. Uma vez que esse agente se designa a si mesmo ao significar o mundo, o que estes estudos negligenciaram foi a pergunta sobre a identidade pessoal, que está diretamente implicada na dimensão temporal da existência humana.

A dialética da identidade nas perspectivas da *ipse* e do *idem*, apresentada por Ricoeur, coloca em primeiro plano a discussão de como a identidade do sujeito permanece ao longo do tempo e a possibilidade de reconhecer o mesmo sujeito em diferentes momentos ou situações, bem como ser capaz de indicá-lo como o autor responsável por uma determinada ação (imputação).

Em princípio, a identidade como mesmidade é a que mais encarna a expectativa da permanência, uma vez que ela pode ser definida como uma continuidade ininterrupta do sujeito no tempo e, portanto, permanecer como *o mesmo* é similar a ser como uma *substância fixa*. No entanto, a mesmidade revela apenas a dimensão de coisa do sujeito, um objeto simplesmente dado entre outros objetos, sem história e sem relação com a alteridade, como o *cogito* cartesiano (*res cogitans*).

Se a mesmidade se refere ao *quê*, por sua vez, a ipseidade se refere ao *quem*?. No *quem*? está implícita uma história que pode ser narrada. A ipseidade está relacionada a um ente-*eksistente* que tem corpo e que está inserido no mundo, como história vivida, em que a intriga expõe diversas implicações do involuntário no voluntário. A ipseidade marca a diferença e a novidade de um sujeito não substancial, mas potencial, que se constitui no agir e no padecer no mundo histórico e nas relações.

A imutabilidade da mesmidade é confrontada, dessa maneira, com a inerente mutabilidade da ipseidade, que aceita a contrariedade dos eventos que podem mudar a *fortuna* e dar à identidade um caráter muito mais dinâmico. Se o sujeito, na perspectiva da ipseidade, é dinâmico, sua maneira de permanecer no tempo também adquire um caráter dinâmico, o que implicaria uma nova compreensão ético-ontológica da identidade como narratividade.

A permanência no tempo, a partir de uma perspectiva narrativa e ética, é dada através da atestação, ou seja, a garantia da palavra dada como crédito. Este crédito, ou garantia, não apenas como compromisso com uma promessa, mas, principalmente, como atestação de si mesmo, é na ontologia ética de Ricoeur, a única certeza de permanência a que o sujeito capaz pode almejar (Ricoeur, 1990, pp. 347-351).

A partir da definição de atestado, Ricoeur tenta sair das armadilhas da querela do *cogito*, já que a atestação não se refere à permanência do mesmo, nem ao imediatismo do eu cartesiano, nem à humilhação do sujeito em Nietzsche. A atestação se revela como a certeza à qual o *eu* pode reivindicar, apoiada pela crença e pela confiança de que ele é capaz de querer cumprir sua promessa. Não podemos

recorrer, na atestação, a verdades eternas; a atestação é, em primeiro lugar, a atestação da afirmação de si mesmo, como intencionalidade ética.

O auto-reconhecimento, compreendido como em Platão como “o diálogo da alma consigo mesma”, torna-se fundamental em Ricoeur, principalmente em sua última obra, *Parcours de la reconnaissance* (2004), apresentando-se como a capacidade de manter a palavra dada, isto é, manter-se – a despeito das mudanças, vicissitudes e incertezas inerentes à vida – responsável por suas ações e imputá-las a si mesmo, assumindo suas consequências (Ricoeur, 2004, p. 157).

## A Identidade Ipse e a Intenção Ética

A atestação é a maneira de permanecer como ipseidade, manter sua palavra, e, ao outro, poder contar com ela: “aqui estou!”, “é a resposta que diz a manutenção do si” (Ricoeur, 1990, p. 195). A perspectiva dialógica do si mesmo, compreendido como um ente que age e padece, expulsa o sujeito do conforto da mesmidade, e proporciona a experiência da alteridade como constitutiva da identidade, fazendo com que o si mesmo se prove de outra maneira, como um outro. Esse é o sentido do título do livro, *O si mesmo como um outro* de Ricoeur (1991a), no qual se discute as figuras – na constante dialética – do *mesmo* e do *outro*.

A identidade, entendida em seu caráter de ipseidade, demonstra, para Ricoeur, que o ponto de partida da ética não está nos formalismos morais, na abstração racional, nos procedimentos do dever, nos conceitos transcendentais e muito menos na lei. Em seu princípio está o sujeito – caído, frágil e quebrado, é claro – mas ainda capaz de assumir sua liberdade e, principalmente, capaz de responsabilizar-se e narrar-se, isto é, reconhecer-se em suas ações e assumir responsabilidade por elas perante os outros, porque é um sujeito de intenções e projetos teleológicos.

Portanto, a responsabilidade do sujeito em relação ao seu projeto de vida boa é tão destacada na *petite éthique* de Ricoeur e é, a nosso ver, o próprio fundamento de sua proposta ontológica. O problema da permanência no tempo é, antes de tudo, uma problemática ético-dialógica.

Assim, em sua visão ética, Ricoeur defende que fazer o bem é estar em harmonia, isto é, harmonizar meu projeto de viver bem com o projeto de todos os outros; agir no sentido de defender a liberdade e a vida do outro (de cada um), e não apenas a vida do outro próximo, mas a de todos os outros, de toda a sociedade. A alteridade não é uma experiência que é somada desde fora, ela é uma experiência própria, intrínseca à constituição ontológica de si mesmo. O que a narrativa faz é configurar uma comunidade ética, a partir da qual tanto o si mesmo como o diverso do si mesmo podem ser reconhecidos.

Em Aristóteles, a ética como *vida boa* é um hábito da vida, e não simplesmente uma ação ou uma

atitude isolada. Como Yves de La Taille afirma, baseado no pensamento de Bernard Williams, “é necessário pensar em uma vida inteira” para realmente responder à questão de Sócrates sobre “a vida que vale a pena ser vivida” (La Taille, 2010, p. 111). Não seria possível, com isso, qualificar eticamente uma vida se não pudéssemos reconfigurar as diferentes experiências e papéis desempenhados em uma narrativa (Teixeira, 2004, pp. 164-165).

Numa leitura aristotélica, o sujeito capaz de narrar é um sujeito comprometido com uma finalidade superior (*telos*), que agrupa os objetivos periféricos de sua vida a um objetivo configurador (*poiesis*) maior, que é realizar uma vida que pode ser estimada como boa, como excelente; isso em todas as dimensões de sua vida. Nesses diferentes papéis que o indivíduo desempenha, naquelas infinitas possibilidades de ser, é a ética, como intenção e compromisso consigo mesmo e com o outro, isto é, como uma promessa assumida com a palavra dada – *aqui estou eu* –, o que provê essa reconfiguração da discordância-concordância dialética, que *sou eu*, e que possibilita a contenção de si e reconhecimento de si – *je me tiens* – na permanência como ipseidade.

A estima de si não é possível como construção solipsista, mas somente enquanto constituída cooperativamente com e por outros a partir de um contexto de prática social. Modelos de excelência, culturalmente compartilhados, dão sentido à “ideia de bens imanentes à prática”, isto é, “constituem a teleologia interna da ação”, pois proporcionam ao sujeito a valorização de si mesmo como autor de suas próprias ações (Ricoeur, 1990, pp. 207-208).

A noção de bens imanentes à prática reforça a necessidade da “integração de ações parciais na unidade mais vasta dos planos de vida”, da compreensão do “homem completo” que, usando sua *phrónesis*, em sua vivência hermenêutica como ser-no-mundo, transcende a simples adaptação meio-fim, e pensa sobre as “vantagens e desvantagens de escolher um determinado plano de vida, no domínio da prática” (Ricoeur, 1990, p. 208).

Portanto, a vida envolvida na noção de *vida boa* é toda a vida, e designa *todo o homem*, opondo-se à visão de práticas e experiências fragmentadas. Deste modo, a vivência de si, como plano de vida, está em constante confrontação e interpretação com os ideais de vida reconhecidos como apreciáveis por si mesmo e pelos outros.

Em todo caso, como defende Ricoeur, a *vida boa*, organizada a partir do relato hermenêutico e poético que reúne, na narrativa de uma vida, as intenções e as vicissitudes da vida, possibilita uma comparação entre as noções sedimentadas da *vida boa* e as decisões mais relevantes de nossa existência (carreira, amor, lazer). Para além da interpretação moralista, mas compreendido como fenômeno ontológico, a *poiesis* da experiência hermenêutica da *vida boa* é o que permite, com efeito, ao indivíduo

capaz de certas realizações de interpretar e julgar a si mesmo e qualificar a unidade de sua vida como realizada ou não realizado, resultando na possibilidade auto-estima (Ricoeur, 1990, pp. 208-211).

## A Dialética de Si Mesmo e a Alteridade: o Sujeito como Diálogo

Entendemos o sujeito em Ricoeur a partir de sua “dialética dos grandes gêneros”, como um sujeito dialógico, em que o diálogo se manifesta como seu modo essencial de ser. Para superar as suspeitas inerentes à afirmação *eu sou*, o si mesmo como *ser-com* precisa do outro e do mundo para constituir-se, permanecer e reconhecer-se (identificação) como relato de uma unidade narrativa hermeneuticamente interpretada e reflexiva (Ricoeur, 1999a, pp. 227-229).

Para Ricoeur (1999a, p. 227), a reflexividade do si mesmo nos mostra que a ação é sempre simbolicamente mediada pelo mundo. Como pergunta Ricoeur (1986) “O que saberíamos sobre o amor e o ódio, sobre os sentimentos éticos e, em geral, sobre tudo o que chamamos de eu, se isso não tivesse sido levado à linguagem e articulado na literatura?” (p. 130).

O conjunto das práticas cotidianas, socialmente valorizadas e organizadas na forma de uma “história de uma vida”, é o que ajuda o sujeito a qualificar sua vida, a reconhecer um sentido ético (*ethos*) a ela, e a ser capaz de estimar-se e ser estimado por outros. Ante a ruína da perspectiva do *cogito* absoluto ou substancial, só a ação (*Soi-même comme un autre*, 1990) e o reconhecimento (*Parcours de la Reconnaissance*, 2004) ajudam o sujeito a manter sua identidade e a não se perder na dissolução de si mesmo.

Desde o trabalho *Ser e Tempo* de Heidegger, passamos a compreender que a “essência” do *Dasein* reside “em seu ter-que-ser” (*Zu-sein*) “(...) consiste em existência” (Heidegger, 2009, p. 63). É a partir da sua existência fáctica, do seu *ek-sistir* como um projetar-se, na sua forma de abertura para o mundo como *sendo-para-fora*, que o *Dasein* se encontra com os outros entes e com o mundo. Que nesse *para-fora*, como ser-no-mundo, na existência fáctica como *praxis*, que o *Dasein* assume um certo modo de vida, um modo de ser e é constituído como estando em sua “incessante inter-relação com o seu mundo” (Casanova, 2010, p. 93). Uma espécie de *ser-no-mundo-com-os-outros*. O acesso e a relação consigo mesmo é, portanto, não apenas teórica, mas principalmente prática, isto é, existencial.

Deste modo, é nas relações cotidianas e na existência fáctica que a identidade se configura, como *morada* ética (*ethos*). Como também é a partir do relato de uma vida – de um modo particular de realização da existência e de habitar o mundo – que a identidade pessoal adquire o seu sentido.

Se, em Ricoeur, o que proporciona a compreensão de uma identidade é o reconhecimento, e se esse reconhecimento depende de um certo modo de viver

bem, isto é, ético, podemos entender que esse reconhecimento de cada um de si mesmo e pelos outros implica uma busca da pessoa pela realização de um projeto de vida boa, realização que só pode ser alcançada pela capacidade de cada indivíduo de buscar sua própria felicidade.

A verdadeira questão que devemos nos perguntar é: somos realmente capazes de alcançar a felicidade? Lembremos do seguinte argumento de Albert Camus, quando reflete sobre o absurdo da existência, uma vez que “existe apenas um problema filosófico sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida, é responder à questão fundamental da filosofia” (Camus, 1985, p. 3).

O enfrentamento, racional e irracional do absurdo, da falta de um sentido *a priori* da vida, pelo *homem absurdo*, proposto por Camus, encarna a exigência do exercício da existência e da liberdade ante as armadilhas ou obstáculos do dia a dia. A vida pode ser absurda, mas a luta diária pelo seu sentido certamente não é em vão. Não podemos fugir, deixar de enfrentar ou lidar com essa questão e com o silêncio do mundo sobre o absurdo da vida, sendo necessário, como diz Ricoeur (1999b, p. 122), encarar, “*faire face*”.

Para Ricoeur, a busca pela felicidade só pode ser plenamente alcançada se considerarmos a presença e a participação do outro em nosso projeto. Em seu artigo *Éthique et morale*, publicado em 1991, Ricoeur procura esclarecer que os *momentos* que separam a *estima de si* e a *solicitação do outro* são apenas um exercício de abstração.

Numa análise psicológica, essa relação dialógica implica diretamente a identidade do si mesmo, pois é a partir dela, da relação com o outro, que se dá a possibilidade do reconhecimento próprio. Não apenas *eu* me reconheço como sendo eu, mas também preciso que o outro me reconheça como sendo eu.

A mira do outro complementa, assim, meu olhar no espelho. O outro é uma fonte indispensável de reconhecimento sobre mim, porque seu olhar me descobre e me transmite uma informação que me dá acesso ao meu próprio ser. O outro me proporciona uma experiência de negatividade, de experimentar-me de outra maneira.

O relato que o outro faz sobre minha história é apresentado como um ato que molda minha própria história, minha história de vida, uma vez que, para Ricoeur (1999a, p. 223), o herói é aquele sobre quem se fala.

O diálogo caracteriza, assim, a um sujeito duplamente comprometido, isto é, comprometido consigo mesmo e com o outro. Portanto, encontramos a primazia da ética sobre a moral na *pequena ética* ricoeuriana, uma vez que o homem verdadeiramente comprometido não é aquele que é forçado a agir eticamente, mas é a ética que fundamenta o seu modo de agir, ou seja, é constitutivo de seu próprio ser, de

seu projeto e seu desejo de realizar.

## A Identidade Narrativa como Alternativa Poética para a Compreensão de Certa Crise do Sujeito

De fato, a identidade narrativa é apresentada como uma alternativa à identidade substancial ou formal entendida como mesmidade, na qual a mutabilidade na ipseidade é incorporada pela narrativa, para alcançar a configuração de uma história de vida. O giro em direção à resolução poética do círculo hermenêutico, promovida pela hermenêutica do si mesmo ricoeuriana, descobre o sujeito como leitor e escritor de sua própria vida em um exercício constante de reconfiguração e reconhecimento em todas as histórias que conta sobre si.

Essa capacidade de interpretar-se, de narrar-se, de prometer é tanto ética quanto ontológica, pois ao acreditar-se, como testemunha de si mesmo como autor de sua ação, convicto de que age bem, o indivíduo se mantém e se reconhece em sua identidade como ipseidade.

A dialética da mesmice-ipseidade revelaria a intriga entre continuidade e descontinuidade, concordância e discordância, que culminaria em uma síntese do heterogêneo, em um ato configurador, possibilitado pela *poiesis*. Dessa forma, Ricoeur (1990) tenta explicar que “a dialética da mesmidade-ipseidade revelaria o trágico aristotélico, que a partir da intriga entre a continuidade e a descontinuidade, a concordância e a discordância a dispersão episódica, que possibilitado pelo ato configurador da *poiesis*, proporciona uma síntese do heterogêneo” (p. 169).

A identidade narrativa não pode ser entendida apenas como uma continuidade do mesmo – mesmidade, se considerarmos o fundo imprevisível e trágico da própria vida. Contudo, essa imprevisibilidade não é, em si mesma, uma ameaça para o sujeito de dissolução de seu ser, ou ao seu reconhecimento como uma *pessoa*; nem um sinal de uma fragmentação biográfica – que inviabilizaria qualquer biografia. O relato, segundo a perspectiva de Ricoeur, manifesta-se como um elemento unificador que permite o reconhecimento de um indivíduo, como a história particular de uma vida. Segundo Ricoeur (1990):

A dialética consiste no fato, segundo a linha de concordância, do personagem tirar a sua singularidade da unidade de sua vida considerada como uma totalidade temporal ela mesma singular que o distingue de todos os outros. Segundo a linha da discordância, esta totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que

a vão pontuando (encontros, acidentes etc.) a síntese concordância-discordância faz com que a contingência do acontecimento contribua à necessidade, em certo sentido, retroativa da história de uma vida, à qual se iguala a identidade do personagem. (p. 175)

A identidade narrativa também revela a dinâmica entre a memória e a promessa, entre o passado e o futuro. Enquanto na memória encontramos vestígios de mesmidade, a promessa manifestaria mais a ipseidade, uma identidade projetada para o futuro. A promessa implica o compromisso ético do sujeito, um compromisso de manter a palavra dada. Tanto a memória quanto a promessa permitem que o sujeito qualifique sua vida a partir de uma história (Ricoeur, 2004, p. 155). Assim, a narrativa se apresenta como o modo narrativo de manutenção de si mesmo no tempo. Para Ricoeur, ela é a garantia, a segurança da manutenção do eu fora da mesmidade, ou mesmo o perigo da ruína fragmentária da identidade, que seria a consequência de uma ipseidade constante e descontrolada. Na perspectiva narrativa, o sujeito se responsabiliza pela sua história.

A contribuição de Ricoeur é importante para pensar uma alternativa para a compreensão da subjetividade como substância e, conseqüentemente, uma superação da compreensão dos fenômenos humanos a partir de uma coisificação da existência (Feijoo, 2011). A superação da identidade como o mesmo, da compreensão do sujeito como um eu, é fundamental para o resgate da existência humana como fenômeno enredado em um horizonte histórico e para que a Psicologia compreensiva possa entender a existência como uma hermenêutica do si mesmo.

## Considerações Finais

Buscamos, neste artigo, refletir sobre a querela do sujeito e sua problematização no discurso contemporâneo, a partir da perspectiva da identidade narrativa de Paul Ricoeur. Julgamos esta reflexão importante para pensar um projeto de psicologia que compreenda a identidade para além da mesmidade. A identidade narrativa de Ricoeur nos parece uma alternativa viável para pensar o fenômeno da identidade na contemporaneidade, em uma compreensão hermenêutica e não substancial da existência.

A reflexão ontológica ricoeuriana nos revela um ser humano falível, mas ainda assim capaz de julgar, de decidir, de atuar e de responsabilizar-se por suas ações e intenções. A adscrição da ação ao agente manifesta em Ricoeur (2004) “a capacidade do próprio agente de designar-se a si mesmo com aquele que faz ou que fez” (p. 149) e, por tanto, poder narrar-se, declarar-se e “reconhece-se em um determinado personagem tomado em uma determinada intriga” (p. 152).

Desta forma, pensar a ação humana significa

pensar no próprio ser do homem, sua existência enquanto verbo e potência – seu poder ser –, seu ser-no-mundo e seu ser com-os-outros. O ser humano tem a capacidade de colocar em prática e realizar seus projetos porque é um ser capaz de encontrar-se em sua narrativa, de reconhecer-se em seus relatos e em suas ações.

É certo que a reflexividade narrativa não possibilita ao ser humano, como existente, um acesso evidente ou privilegiado a si mesmo, como na proposta auto-transparente do *cogito*. O reconhecimento de si mesmo, como narratividade, é sempre fruto de um exercício interpretativo, de um esforço hermenêutico, que não tem somente uma direção, e sim múltiplas, em que incontáveis diálogos, pré-reflexivos e pós-reflexivos (*mimesis*), manifestam a alteridade inerente e constitutiva do *eu sou*. A fórmula na narrativa se inverte: não penso e depois sou; sou e depois me penso.

Assim, não somos apenas o sujeito de uma oração gramatical, somos toda a dialogicidade de uma história de vida posta em intriga, na qual desejamos ser (*conatus*) e buscamos, como nos diz Ricoeur, a *realização de si*.

## Referências

- Albertos, J. E. (2008). *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur* [O mal na filosofia da vontade de Paul Ricoeur]. EUNSA.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Zahar.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo* [O mito de Sísifo]. Alianza Editorial.
- Casanova, M. A. (2010). *Compreender Heidegger*. (5ª ed.). Vozes.
- Feijoo, A. M. L. C. (2011). *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Via Verita.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. (10ª ed.). DP&A.
- Harvey, D. (2005). *Condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. (14ª ed.). Edições Loyola.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* [Ser e tempo]. Editorial Trotta.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Siglo XXI.
- La Taille, Y. (2010). Moral e ética: Uma leitura psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26, 105-114. <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v26nspe/a09v26ns.pdf>.

- Lipovetsky, G. (1989). *A era do vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Relógio d'Água.
- Lyotard, J. (1987). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* [A condição pós-moderna: Relatório sobre o conhecimento]. Ediciones Cátedra.
- Nájera, E. (2006). La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur: Entre Descartes y Nietzsche [A hermenéutica do sim de Paul Ricoeur: entre Descartes e Nietzsche]. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36(1), 73-83. [http://www.uv.es/sfpv/quadern\\_textos/v36p73-83.pdf](http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p73-83.pdf).
- Nietzsche, F. (1974). *El libro del filósofo* [O livro do filósofo]. Taurus.
- Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. (2ª ed.). Companhia das Letras.
- Pinho, F. S. N. (2009). *La ética dialogal de Paul Ricoeur* [A ética dialógica de Paul Ricoeur] (Diploma de Estudios Avanzados). Departament de Filosofia Teorètica I Pràctica, Universitat de Barcelona, Barcelona. [https://www.academia.edu/1786987/La\\_Ética\\_dialogal\\_de\\_Paul\\_Ricoeur](https://www.academia.edu/1786987/La_Ética_dialogal_de_Paul_Ricoeur).
- Pinho, F. S. N. (2016). *Por una sostenibilidad humana en la Empresa: Aportaciones de la filosofía de Paul Ricoeur a la Gestión Ética de Personal* [Pela sustentabilidade humana na Empresa: Contribuições da filosofia de Paul Ricoeur para a Gestão Ética de Pessoas] (Tesis Doctoral). Departament de Filosofia Teorètica I Pràctica, Universitat de Barcelona, Barcelona. <http://hdl.handle.net/2445/98745>.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* [Filosofia da vontade: O voluntário e o involuntário]. Aubier-Montaigne.
- Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité I* [Filosofia da vontade: finitude e culpa I]. Aubier-Montaigne.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation: Essai sur Freud* [Sobre interpretação: Ensaio sobre Freud]. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* [Do texto à ação: Ensaio de hermenéutica II]. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre* [A si mesmo como um outro]. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1991a). *O si-mesmo como um outro* (L. M. Cesar, Trad.). Papyrus.
- Ricoeur, P. (1991b). *Éthique et morale* [Ética e moral]. Em P. Ricoeur, *Lectures 1: Autour du politique*, 258-270. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* [Eu como outro]. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1999a). *Historia y narrativa* [História e narrativa]. Paidós.
- Ricoeur, P. (1999b). *L'homme révolté* [O homem rebelde]. Em P. Ricoeur, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, 121-136. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance: Trois études* [Jornada de reconhecimento: três estudos]. Stock.
- Teixeira, J. S. (2004). *Ipseidade e alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur* (Vol. II). Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

---

**Felipe Saraiva Nunes de Pinho** - UniChristus, Doutor em Filosofia pelo Programa Ética, política y racionalidad en la sociedad global, da Facultad de Filosofía da Universidad de Barcelona, [felipepinho@outlook.com](mailto:felipepinho@outlook.com) - Endereço para correspondência: Rua Vicente Leite, 1392 - Aldeota, Fortaleza, Ceará - Cep: 60170-151

**Jurema Barros Dantas** - Universidade Federal do Ceará, Doutora pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia Social na área de História Social, Imaginário e Cultura pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro [juremabdantas@gmail.com](mailto:juremabdantas@gmail.com) - Endereço para correspondência: Av. da Universidade, 2853 - Benfica, Fortaleza - CE, CEP 60020-181

**Adryssa Bringel Dutra** - Universidade Federal do Ceará, Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, [adryssa\\_bringel@hotmail.com](mailto:adryssa_bringel@hotmail.com) - Endereço para correspondência: Av. da Universidade, 2853 - Benfica, Fortaleza - CE, CEP 60020-181

---

Recebido em 06.11.2023

Primeira decisão editorial em 04.07.2024

Aceito em 24.07.24