



Identidade Do Si Em Paul Ricœur: Entre a preferência gramatical e a escolha prática

Identity Of The Self In Paul Ricœur: Between grammatical preference and practical choice

Mário Correia

[0009-0006-1573-4156](https://orcid.org/0009-0006-1573-4156)

mariocsj@hotmail.com

UNIFAAHF – Centro Universitário Arnaldo Horácio Ferreira

Resumo

O presente artigo não trata da noção identidade narrativa que domina, praticamente, toda e qualquer pesquisa sobre o assunto a partir desse autor, com muita razão, uma vez que essa é uma noção chave no tocante ao assunto. No entanto, nosso percurso passa por outros caminhos, embora convergentes à identidade narrativa. Fazemos mais uma abertura de campo no qual se aparece diversas formas de abordar o tema da identidade em Paul Ricœur, tendo como ponto de referência as preferências gramaticais e práticas. No final do percurso, objetivamos ampliar ainda mais o horizonte do tema da identidade do si, inclusive apontando para a continuidade da reflexão.

Palavras-chave: identidade, si, linguagem, ação, reflexão.

Abstract

This article does not address the notion of narrative identity, which dominates practically all and any research on the subject by this author, and rightly so, since this is a key notion in this regard. However, our path takes us on other paths, although they converge on narrative identity. We open up a field in which we can see different ways of approaching the theme of identity in Paul Ricœur, using grammatical and practical preferences as a reference point. At the end of the path, we aim to further broaden the horizon of the theme of the identity of the self, including pointing to the continuity of the reflection.

Keywords: identity, self, language, action, reflection.

Recebido: 11/06/2025
Received: 11/06/2025

Aprovado: 24/07/2025
Approved: 24/07/2025

Publicado: 01/08/2025
Published: 01/08/2025

Introdução

Ricœur situa o tema da identidade no cenário de duas tradições filosóficas, a continental de marca racionalista e a anglo-saxônica de índole empirista. Da primeira tradição, temos uma filosofia que faz do *ego* o fundamento de toda identidade e, do outro lado, temos uma concepção de identidade como simples continuidade física ou psíquica. Se de um lado temos como representes Descartes, Kant e Husserl, entre outros, do lado inglês encontramos Locke, Hume e especialmente Derek Parfit, com quem Ricœur trava um intenso diálogo. No seguimento das duas tradições, encontramos a tendência à supervalorização ou à anulação do problema da identidade. Isso se deve, segundo a crítica ricœuriana, à predominância da *mesmidade* (identidade-*idem*), em detrimento e até mesmo esquecimento da *ipseidade* (identidade-*ipse*). Para melhor perceber essa problemática e ultrapassá-la, Ricoeur reposiciona o tema identidade a partir das significações *idem* e *ipse*, associados à narrativa, de onde vem a cara noção de identidade narrativa.

Como se anuncia, nessa abordagem ganha destaque o papel da narrativa, uma vez que sem ela o problema da identidade está fadado a antinomias insolúveis. Sem a narrativa, ficamos no dilema entre um sujeito idêntico a si mesmo à moda cartesiana ou um dito sujeito que não passa de uma ilusão humeniana. Entretanto, segundo Ricœur, “o dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e uma identidade narrativa” (Ricœur, 1985, p. 443). A identidade substancial ou formal se caracteriza pela abstração e atemporalidade, ao passo que a identidade narrativa se mostra na concretude da vida e repousa numa forma temporal. É ainda marca da identidade narrativa a dinamicidade e a mutabilidade nas esferas de uma coesão de vida. A identidade narrativa é, portanto, *ipseidade*, isto é, a identidade de um *si* constituído pela(s) narrativa(s) que ele aplica a si mesmo.

A identidade narrativa não será chave de nossa exposição. Iniciamos falando sobre ela para já colocá-la em um lugar de destaque, na abertura, podendo depois retornar a ela na finalização desse artigo¹. O que vamos apresentar a seguir é uma aproximação do tema da identidade por outros caminhos, muito embora convergentes ao tema da identidade narrativa. A nossa posição é que o tema da identidade em Paul Ricœur passar por duas escolhas fundamentais, a saber: grammatical e

¹ Exploramos o tema da Identidade narrativa em *Sujeito e Tempo em Paul Ricoeur. Fenomenologia, Poética e Hermenêutica a subjetividade*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020.

prática. Gramática para fazer referência à linguagem e prática por referenciar-se na ação. É óbvio que a identidade narrativa é linguística e prática, mas queremos mostrar mais elementos dessa convergência e proposta reflexiva sobre o tema da identidade. Nossa objetivo é despertar leitores para conhecer mais e melhor a importante reflexão desse autor a respeito de um tema tão importante em nossos dias.

Preferir o *Si* ao *eu* – escolha gramatical

Em uma conversa com François Azouvi e Marc de Launay, que se tornou o livro *La Critique et la Conviction* (1995), Ricœur se define como “filósofo do si” (2009, p. 245). E no começo do Prefácio da obra *Soi-même comme um autre*, de 1990, ele se apoia na gramática das línguas naturais para dizer que o *si* é um pronome *reflexivo* de terceira pessoa, mas – associado ao *se* e a verbo infinito – pode se tornar pronome reflexivo de todos os pronomes pessoais e até expressões impessoais (1990, p. 11-12). A demonstração disso são os exemplos: apresentar-se, designar-se a si mesmo. Esses dois exemplos são suficientes para nos fazer perceber que o *si* tem a mesma amplitude do *se* quando o completa, tendo também o mesmo valor reflexivo. Sendo assim, na gramática das línguas naturais temos, portanto, um pronome para se referir ao sujeito sem necessariamente usar o pronome “eu”. Além disso, afirma Ricœur: a gramática permite opor o “si” ao “eu”.

Como se sabe, desde os albores da filosofia moderna, o “eu” é uma figura do *cogito*. Aliás, com René Descartes (1596-1650) é a superfigura, pois o eu (*ego*) se tornou realidade primeira e última, condição para todo o resto, bem representado pela fórmula *cogito ergo sum*. Esta fórmula provocou uma demasiada exaltação do *cogito*, pois ele passou a ser apresentado com “uma ambição de fundamentação verdadeira, última” (1990, p. 15). É essa uma ambição desvinculada do espaço e do tempo, é uma ‘fundação desancorada’, mas que serviu como princípio epistemológico: o “eu” tornou-se pensamento. Depois de Descartes, a questão do *cogito* recebeu inúmeras considerações, positivas e negativas. À parte as recepções positivas, temos os chamados mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud. Dentre estes, Ricœur chama a atenção para Friedrich Nietzsche (1844-1900) que, com o uso da linguagem figurada, levou a uma humilhação do *cogito*, sua fragmentação e redução à pura ilusão (1990, p. 22). Ruindo as estruturas do *cogito*, hiperbolizando a dúvida, Ricœur percebe na filosofia nietzschiana um anti-*cogito* que não é inverso do *cogito* e sim sua destruição.

Mesmo assim, a filosofia do *cogito* não desapareceu. Mais ou menos contemporâneo a Nietzsche, viveu Edmund Husserl (1859-1938) que se propôs a radicalizar a ambição cartesiana de tornar a filosofia uma ciência de saber absoluto, suspendendo toda história errante da filosofia e buscando

um princípio genuíno que vinha a ser o puro *cogito* (2009, p. 175). Husserl torna-se, assim, um legítimo continuador de Descartes, radicalizando seu projeto fundacional. Mas, também nesse caso, se pode utilizar o martelo nietzschiano para lançar dúvidas sobre esse *cogito* exaltado, ocupado com uma ambição de fundação extrema (1990, p. 15-27). Nesse sentido, no entendimento de Ricœur, Nietzsche abalou a referencialidade *cogitativa*, pois lançou suspeitas sobre a consciência, estremecendo assim todo edifício construído sobre essa base (1969, p. 22). Tal suspeita se radicalizou com Sigmund Freud (1856-1939), cujo pensamento foi denominado por Ricœur de antifenomenológico. Aplicando uma espécie de *epoché* invertida, Freud operou na consciência um “movimento copernicano”, deslocando-a da posição central que gozava na vida mental (1970, p. 117). Desde então, no freudismo, a consciência não é nada mais que o lugar de todos os efeitos, pois a realidade é o inconsciente (1969, p. 235). Mas, o acesso a essa realidade dá-se através de técnicas ou métodos criados pela consciência. Com isso, a noção de consciência não é negada, passa a ser vista no máximo como uma realidade entre outras, sem autonomia. Com o reposicionamento da consciência, temos mais uma humilhação do *cogito* e, num processo de *despojamento*, renúncia à consciência como detentora de significação.

A leitura crítica que Ricœur faz de Descartes e Husserl dá-se à medida que ele se situa na tradição crítica da filosofia do *cogito*.² Podemos supor que, esquematicamente, se para o *cogito* cartesiano Ricœur utiliza o pensamento nietzschiano, para o *cogito* husserliano ele faz uma leitura filosófica da psicanálise freudiana para endossar as críticas. Se Husserl radicalizou Descartes, a psicanálise é uma espécie de radicalização da crítica ao *cogito*. Sem dúvida, o ponto nevrálgico dessa relação é a noção de consciência tão importante para a fenomenologia (e o cartesianismo), mas contestada pela psicanálise (e o nietzscheanismo). Nesse novo cenário, é preciso que se renuncie ao “ser consciente” pelo “tornar-se consciente”. Essa renúncia forja uma nova figura do *cogito*: não mais como se apercebe, mas sim, como uma questão sem resposta imediata, uma provocação de reflexão, uma tarefa ou meta a ser conquistada (1970, p. 41-42. 360). A filosofia, nesse caso, passa a ter a incumbência de redescobrir o *cogito* em sua condição de feitura, abdicando do idealismo fundacional e rejeitando também tendências diluidoras, pois sua existência é inegável (1969, p. 240).

² Entre autores mais recentes que criticam o *cogito* cartesiano, destacamos: Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15^a edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005. Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Trad. J. Pinto Ribeiro, em português: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. Sobre a crítica de Ricoeur ver: Desroches, Daniel. Ricoeur, crítico do *cogito*. In: *A hermenéutica francesa – Paul Ricoeur*. Org. Constança M. Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRES, 2002, pp. 27-41. CORREIA, M. Repensar a subjetividade com Paul Ricoeur. *Iluminare – Revista de Filosofia e Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFTEG)*. Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2021, p. 62-76.

Essa incumbência filosófica foi assumida por Ricœur que nos convida a fazer a passagem do *ego cogito* ao *si reflexivo*.

A passagem começa por considerar que a filosofia é, antes de qualquer coisa, reflexiva. Dizer que a filosofia é reflexiva significa dizer, ao mesmo tempo, que é uma reflexão sobre si mesmo, uma autorreflexão (1969, p. 240). Aqui, nos deparamos com o “*si*” que foi anulado pelo *ego*, que se tornou o princípio fundante da filosofia do sujeito. Mas, alerta Ricœur, “nunca houve a filosofia do sujeito” (1969, p. 233). O que houve foi uma série de estilos reflexivos, de sorte que nenhum deles deve se constituir uma verdade eterna e dominar a história. Aliás, diga-se de passagem, precedeu as atuais filosofias do *cogito* estilos reflexivos, como o socrático e o agostiniano, que não reduziram o *cogito* ao imediato existir-pensar. Ademais, sucedeu ao *cogito cartesianus*, além do kantiano, fichteano, husserliano, autores como Maine de Biran, Félix Ravaissson, Jules Lagneau, Jules Lachelier e Jean Nabert que tomam parte dessa ‘cadeia *cogitativa*’ sem, no entanto, coadunar-se com a chamada tríplice pretensão, pois renunciaram ao “imediato” da reflexão em prol de uma reflexão como ato e tarefa via mediações (1997, p. 53). Paul Ricœur faz parte dessa cadeia reflexiva, endossando a vertente de resistência ao “imediato”, privilegiando mediações e resistindo às tentativas de diluição do *cogito*.

Pois bem; sendo a filosofia uma reflexão sobre si, as atenções de Ricœur voltam-se para esse *si* da reflexão e pergunta sobre seu significado, sobre seu lugar numa reflexão, sobre sua capacidade e falibilidade, sobre que tipo de sujeito é ele e, por fim, que tipo de ser é o *si*. Dizendo assim, atravessamos a obra ricœurina e percebemos que de fato ele é, como se autodenominou, “filósofo do *si*”. Enquanto filósofo do *si*, não o concebe somente como *pensante* ao modo cartesiano, pois além de ser insuficiente para caracterizar a reflexão, é também insuficiente para caracterizar *quem pensa*. Para ele, a reflexão consiste num trabalho maior do que a imediatide, do que a direta constatação da evidência *cogitativa*. A reflexão, para dizermos com Jervolino, é um método que passa pela mediação dos signos, dos símbolos e dos textos e se torna reflexão interpretante (2006, p. 66). E quem reflete ou quem interpreta é um sujeito concreto e histórico, dotado de capacidades e falibilidades, desejoso de ser e de existir.

Com efeito, não é um problema o fato de a reflexão ser sobre si mesmo, desde que seja um esforço em vista de capturar, apropriar o *ego* (melhor dizendo: o *si*), pois a posição do *si* não é dada, é uma tarefa. O *si* encontra-se perdido entre os objetos e separado do centro de sua existência, tal como se está separado dos demais seres e desconhecido por todos (1970, 43). Sua captura ou apropriação se dá ao modo de interpretação, isto é, exercício de mediação entre o interior e o exterior, entre o *ego* e a consciência face aos objetos, às obras e ações. Nesse caminho, Ricœur postula que o *cogito*

não é somente pensativo, pois é também volitivo. Quer dizer, *ego cogito* e *ego volo* são faces de uma mesma realidade de um *cogito total (integral)* que se encontra em cisão (2009. p. 27). Distante de puras abstrações, esse *cogito cindido (cogito brisé)* é concreto e existencial, aberto à alteridade, podendo ser reconhecido na atestação de suas capacidades, chegando assim a um tipo de certeza de caráter veritativo.

A noção *cogito brisé* aparece pela primeira vez, de forma indireta, em *Le volontaire et l'involontaire*, reaparece em outras momentos e, especialmente, em *Soi-même comme un autre*, na dialética do *cogito exaltado* e *humilhado* (2009. p. 34). Segundo Ricœur, o *cogito brisé* é resultante da polaridade entre *cogito* cartesiano e anti-*cogito* nietzschiano. É o retrato de um *cogito* ferido, quebrado, falível e vulnerável. Mas “a quebra é, como nos diz Gagnebin, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo” (1997, p. 262). Então, o *cogito cindido* (quebrado), além de se opor ao *cogito exaltado*, é oportunidade de restauração diferenciada do *cogito*. Uma restauração que pode ser guiada pela linguagem que em suas sugestões e recursos repropõe a questão da subjetividade. Repropondo a questão da subjetividade, é preciso que se evite cair nas armadilhas do substancialismo cartesiano e da ilusão nietzscheana. Por isso, Ricœur faz dois desvios: o primeiro, a escolha gramatical (ou linguística) do “*si*” ao invés do “eu”; o segundo, a escolha prática em colocar a pergunta *quem*, ao invés de perguntar *que*.

A escolha gramatical, notável no que já apresentamos, se deve ao fato de que o *si* é pronome reflexivo da terceira pessoa, podendo ser reflexivo de todos os pronomes pessoais e de pronomes impessoais. Tal condição favorece um desvio que não é em vão, pois além do valor reflexivo onipessoal, o *si* tem ainda amplitude onitemporal (1990, p. 12). Preferindo o *si*, Ricœur pretende se manter distante das filosofias do sujeito que se baseiam na primeira pessoa, onde o “eu” define-se como empírico ou transcendental, independente e sem confrontação com um outro, des ancorado das condições espaço-temporais. Em suma, a escolha gramatical é uma prevenção “contra a redução a um eu centrado sobre si mesmo” (1996, p. 165). É uma escolha referenciada na diferença encontrada em todas as línguas entre o *eu* e o *si*, que permite deslocamento de foco: do *eu* que se desliza para a autorreferencialidade, ao *si* que alarga os horizontes de significações. Ademais, se o *si* tem primazia em relação ao *eu* no que diz respeito à necessidade reflexiva, o *eu*, na verdade, existe na esteira do *si*.

Pelas evidências, a escolha gramatical indica um apreço pela linguagem. Esse tema em Ricœur é amplo, coincide com a extensão de sua obra. Olhando o seu trajeto, depois de se dedicar ao signo,

ao símbolo e ao mito, Ricoeur se interessa pela linguagem enquanto discurso³ e dialoga com várias correntes linguísticas, especialmente de viés estruturalista e analítica⁴. No que diz respeito ao pronome reflexivo *si*, os recursos linguísticos lhes favorecem mediações, desvios do imediato e ampliação de possibilidades de reflexão. O signo, o símbolo, o mito, a palavra, a frase e o texto são pavimentos para a filosofia do *si*, promotores não somente de seu aspecto linguístico, mas também da hermenêutica, que ganha seu estatuto máximo exatamente com o nome de *hermenêutica do si*.

Outro uso da linguagem feito por Ricoeur, digno de menção, é aquele associado a filosofia anglo-saxônica, quando se utiliza da semântica e da pragmática. Por meio da linguagem comum e suas operações, identificamos as coisas no mundo e entre elas estão os corpos físicos e as pessoas (1990, p. 39ss). Esse é um primeiro aceno ao *si*, que é reforçado com o segundo de ordem pragmática, quando extraímos de uma série de coisas um indivíduo falante (1990, p. 55ss). Na semântica e com a pragmática, diga-se também, operadores de individualização e atos de discurso, percorre-se o caminho da individualização e identificação do si, a ser reforçado pela narrativa, que leva em conta a temporalidade, um conjunto maior de ações e ainda acentua a individualidade, a singularidade do sujeito. Para a filosofia do *si* a semântica e a pragmática estão em vista de propor um outro tipo de reflexão, uma inclinação realista que contrapõe a tendência idealista, uma vez que aponta para as realidades mundanas, via linguagem. A reboque, a filosofia analítica libera a ação da significação fechada, incapaz de dar conta da ação humana em sua tensão semântica e ontológica.

Preferir o *Quem* ao *que* – escolha prática

A filosofia do *si* é caracterizada pela estratégica escolha do pronome reflexivo *si*, ao invés do *eu* (escolha gramatical, linguística). A essa escolha segue-se uma outra: a do pronome relativo *quem*, ao invés do *que* (escolha prática). Neste sentido, o pronome reflexivo *si* e o pronome relativo *quem* são correlatos, formam uma única chave de reflexão acerca da identidade do si. Portanto, à preferência linguística pelo *si* em relação ao *ego*, se junta à preferência pelo *quem* em relação ao *que*. Nesse último caso, é uma preferência sem exclusão, pois, como vimos acima, o *que* tem lugar na reflexão. Para perceber isso, resumimos o que diz Navarro Cordón: o *quem* orienta e apoia a análise da ação, nele

³ Destaca-se o discurso narrativa, numa certa continuidade da linguagem mítica. A narrativa ocupa um grande espaço na obra de Ricoeur que merece total e especial atenção. Entretanto, preferimos não entrar em seus meandros aqui, pois já publicamos sobre o assunto, especialmente em “Paul Ricoeur e a linguagem”, revista Guairacá, 2023.

⁴ Sobre isso, mencionamos suas principais obras: *Finitud y culpabilidad. Livro I: El hombre falible*. Madrid: Trotta, 2004, p. 10. *Freud: una interpretación de la cultural*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970. *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Porto: Edições 70, s/a. *Du texte à l'action. Essais d'hermêneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986. *Du texte à l'action. Essais d'hermêneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000. *Temps et récit*. Tomo 1. Paris: Seuil, 1983. *Temps et récit*. Tomos 1, 2 e 3. Paris: Seuil, 1983, 1984 e 1985.

se encerra uma ação e um agente e se perguntarmos *quem* ou o *que* teremos dois universos de discursos: de um lado, ação e motivo; do outro, evento e causa (1991, p. 250). Por orientar e apoiar, o *quem* ganha um destaque especial, faz parte de um quadro categorial-ontológico, a começar pela diferenciação para como o ‘*que*’.

Paul Ricœur associa os pronomes *que* e *quem* a um modo de ser de um ente em questão. Seguindo intuições arendtianas, o *quem* mostra realidades exclusivas do mundo humano – como o discurso e a ação – que são formas de comunicar a si próprio, revelar identidades pessoais e singulares. Por sua vez, o *que* se refere a generalidades, inclusive do mundo humano – como as qualidades, predicados – estáveis e possíveis de serem realizadas. Neste sentido, sugerimos uma diferença entre o *que* e o *quem*: enquanto aquele aponta para aquilo que os seres humanos têm em comum, este aponta para aquilo que tem de singular. Por meio do *que* descrevemos um indivíduo, através do *quem* expressamos a identidade da pessoa. A partir do *que* se pode atribuir predicados aos seres humanos sem, no entanto, ter incidência prática, pois nem sempre poderão ou serão efetivados (realizados). Com o *quem*, ao invés de uma atribuição abstrata, teremos uma atribuição concreta ou reconhecimento a partir das ações praticadas pelo sujeito, tornando este um ser singular. No *quem* “contém o núcleo mais qualitativo, mais íntimo e transcidente da pessoa”, afirma Marie-France Begué (2009 - p. 683). Normalmente, ao uso do *que* se acompanha uma lista de qualidades, ao passo que, o emprego do *quem* faz aparecer um enredo. À pergunta - o *que* é? - se tem como resposta uma lista comum a outros seres (indivíduos), enquanto se perguntar - *quem* é? - faz-se necessário evocar ações para descrever o sujeito, fazendo aparecer sua individualidade (identidade pessoal).

Para Ricœur, no horizonte da modernidade, o uso do *que* tem a ver com a filosofia cartesiana. A obstinação cartesiana por duvidar até conseguir se convencer de alguma coisa certa e verdadeira, obrigou a fazer a pergunta: o *que* eu sou? Obtendo a resposta: uma coisa *que* pensa (1990, p. 17-18). A pergunta e a resposta cartesiana desembocaram em uma realidade a-histórica, uma realidade substancializada, um princípio epistemológico. Para se desviar disso, Ricœur propõe a troca do *que* pelo *quem* ou ao menos privilegiar o *quem* ao invés do *que*. Não é uma troca fortuita, pois estes pronomes trazem consigo modos diferentes de se referir ao ser, como veremos no decorrer da exposição. Neste sentido, ao invés de perguntar o *que* sou eu, é melhor optar por *quem* sou eu ou, mas radicalmente, *quem existe?* No fim das contas, a pergunta *quem* terá como resposta satisfatória um *si* pessoal.

Incialmente, a pergunta - *quem sou eu?* - leva Ricœur a propor uma hermenêutica do eu sou (*je suis*) (1969, p. 233). Esta proposta parte das contestações feitas pela psicanálise e pelo estruturalismo para com o primado da consciência e sua posição doadora de sentido. São duas críticas

independentes que desafiam a filosofia do sujeito a não permanecer indiferente, mas a pensar em conjunto e criar condições para ser instruída por elas. Ricœur faz isso ao destacar nessas ciências a importância da linguagem simbólica e do sujeito falante. Por conta do símbolo, faz-se necessária a interpretação, uma disciplina ocupada com o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente daquilo que se fala. Nessa disciplina, o *eu falo* parte da posição do *existo*, pois existir precede o falar, mas os dois aparecem na circularidade da expressão e do ser expresso. Como resultado, tem-se a hermenêutica do *existo* que pretende vencer as ilusões e as pretensões do *cogito cartesianus* e manter ladeadas as afirmações *existo, sou* e a dúvida: *quem sou eu?* (1969, p. 262). Uma dúvida que faz percorrer um caminho longo (índireto) de interpretação dos signos que exprimem e explicitam o desejo de ser, o esforço de existir.

O longo caminho se dá no horizonte da temporalidade. É o tempo uma realidade constituinte do *si*, é uma realidade indizível. Todas as vezes em que se tentou dizer o tempo chegou-se em impasses, como aquele entre o tempo da alma agostiniano e o tempo do mundo aristotélico (2020, p. 146). A alternativa que Ricœur encontra para esse impasse antinômico é a noção de identidade narrativa, resultante do entrecruzamento entre narrativa de história e ficção. Diz Ricœur: “‘Identidade’ é tomado aqui no sentido de categoria prática. Dizer a identidade de um indivíduo (ou de uma comunidade) é responder à pergunta: *quem* fez tal ação? *Quem* é seu agente, seu autor?” (1985, p. 442). Portanto, a identidade narrativa é uma categoria prática que responde narrativamente à pergunta *quem*. E responder a essa pergunta significa nomear alguém, se perguntar como ele permanece o mesmo ao longo da vida e descobrir que a narrativa o sustenta e revela sua identidade, que é de natureza relacional.

Nessa abordagem de Ricœur, dois autores estão influenciando, são eles: Martin Heidegger e Hannah Arendt, podendo ainda acrescentar Emmanuel Levinas. Heidegger se refere diretamente à pergunta *quem* no § 25 de *Ser e Tempo* quando, depois de analisar o *Dasein* como ser-no-mundo, passa à análise do *Dasein* como *ser-com* e *ser-próprio*. A pergunta *quem* é um existencial, pois diz respeito ao modo de ser do ente que possui o mesmo modo de ser do *Dasein*. Diz Heidegger: “o pronome *quem* é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, se mantém idêntico e, assim, refere-se a estas multiplicidades” (2005, § 25, p. 165). Com isso, Heidegger põe em questão as teorias que apresentam o *ego* como uma região fechada, núcleo permanente e imutável, a ponto de afirmar: “pode ser que o *quem* da presença cotidiana *não* seja sempre justamente eu mesmo” (2005, § 25, p. 166). Uma vez que o *Dasein* é sempre abertura, é preciso, então, superar a noção de *eu* como região fechada e passar a entender o *eu* enquanto indicador formal, um ponto de referência de quem se fala. Sendo, portanto, o *eu* um indexical e não núcleo, Heidegger propõe que ele “*dere ser*

interpretado existencialmente”, isto é, deve ser determinado pelo modo de ser do *Dasein*. Com isso, para a pergunta *quem*, a resposta não pode ser um *eu* que se assemelha às coisas, mas um *eu* (ser-próprio, si-mesmo) cuja substância é a existência.

Paul Ricœur faz referência a essa passagem de *Ser e Tempo* de Heidegger em uma nota de rodapé de *Temps et Récit, T. 3*, como que se associando ao tema do *quem* e até assimilando aspectos dessa analítica em sua abordagem. Outra figura importante, citada inclusive no corpo do texto da mesma obra ricœuriana, é Hannah Arendt, com quem se aprende que na resposta à pergunta *quem*, além de contar uma história, a história contada identifica o autor da ação, isto, revela sua identidade (1985, p. 443). Com efeito, no capítulo V, da obra *A condição humana*, Arendt fala da igualdade e da distinção do ser humano, entre si e em relação a tudo o que existe, a partir do discurso e da ação. Nos seres humanos, a estreita relação entre discurso e ação mostra um *quem* falante e agente. Segundo Arendt, “ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas” (2008, p. 192). No agir e no falar o autor se anuncia e se denuncia, se identifica e deixa-se identificar, por aquilo que disse, fez e pode dizer/fazer. Hannah, em certo jogo linguístico simpático a Ricœur, contrapõe o *quem* ao *que*, reservando ao *que* para aquilo que os homens têm em comum (qualidades, por ex.) e o *quem* para aquilo que venha a ter de singular (próprio). Entretanto, afirma ela, “o que alguém é [...] está implícito em tudo o que esse alguém diz ou faz” (2008, p. 192). A distinção entre *que* e *quem* está para acentuar a diferença específica que distingue uma pessoa das demais. Essa diferença melhor aparece em um relato, quando dizemos *quem* é, passando assim de um indivíduo comum (o que é), à identidade de uma pessoa (quem é). É por isso que Ricœur, ao se referir a essa passagem de Hannah Arendt em *Temps et récit, T 3*, faz uma grifada conclusão: “a identidade do *quem* não é mais que uma identidade narrativa” (1985, p. 443). É a identidade narrativa, categoria prática e uma resposta à pergunta *quem*, solução para o problema da identidade pessoal.

Aos poucos, o pronome relativo *quem* é utilizado por Ricœur para confirmar e expressar a pergunta fundamental da filosofia do *si*, qual seja: *quem sou eu?* (1990, p. 28; 143). Uma pergunta que ganha outros contornos, servindo inclusive para guiar quatro problemáticas fundamentais, desenvolvidas em *Soi-même comme un autre*, a saber: analítica, ação, identidade pessoal, determinações éticas e morais. A questão *quem* funciona, nessas problemáticas, como lugar de reunião de temáticas que encontram unidade no agir humano. Outro modo de se referir a essas problemáticas é perguntando: “quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação?” (1990, p. 28). O *quem* é pergunta fundamental formulada de diversos modos, cujas respostas apontam para a

singularidade de um agente, do sujeito de traços dinâmico e estático, cujas vivências se erigem no horizonte da temporalidade, implicado na alteridade e sociabilidade.

A escolha prática em colocar a pergunta *quem* ao invés de perguntar *que* se deve, inicialmente, a uma distância do modo cartesiano de tratar a questão do *cogito*. Ricoeur faz perceber que a pergunta *que* nos conduz à substancialidade ao modo grego. Pois, diante da pergunta o *que* é isto? (*tode ti?*) a tentação é responder: uma entidade (*ousia*). A bem da verdade, o problema não está nos gregos e sim na tradição cartesiana que modificou a resposta. Deu a ela um sujeito (*eu, cogito*) a-histórico e desancorado (substancializado), fez o “eu” perder sua determinação singular por tornar se pensamento, dificultando assim pensar em um sujeito com lastros concreto e histórico (1990, p. 18). Por outro lado, a questão *quem* é prática, evoca fatos históricos, implica descrição, prescrição e narração que faz emergir uma identidade que possui unidade e flexibilidade, sem cair em ilusões.

Com efeito, a pergunta *quem* coloca Ricoeur no âmbito do campo prático, mais precisamente, se ocupando com o tema da *ação*⁵. Essa ocupação tem antecedente na década de 70, numa espécie de retomada de interesse pelos temas do voluntário e do involuntário, trabalhados na década de 50 (1997, p. 53). Entretanto, nesse retorno, Ricoeur diz preferir “o termo ação ao de vontade” (2017, p. 406). Provavelmente essa preferência se justifica por sua crescente aproximação das ciências humanas, a necessidade de levar em conta a face oculta da ação e o alcance amplo desta noção no campo prático (ética/moral, política, jurídico, econômico etc.). Por outro lado, essa preferência foi enriquecida pelo contato que teve com a filosofia anglo-saxônica, que já mencionamos acima. Com a linguística, a *ação* passa a ser tratada antes de tudo a partir da fala, do dizer que já é um fazer (agir). É neste sentido que Ricoeur afirma: “o homem *diz* o seu *fazer*” (s/d, p. 11). Esta afirmação significa que o fazer é uma forma de dizer, é uma peça linguística que terá seu discurso próprio, o *discurso da ação*.

Sendo anterior ao discurso das ciências humanas e até da ética, podendo ser basilar, *discurso da ação* é descritivo e analítico, se ocupa com a estrutura da ação e o seu dizer. Além da fenomenologia, Ricoeur se apoia na análise linguística que distingue aspecto semântico de aspecto prático, sobre os quais já nos referimos. Enquanto o aspecto semântico se ocupa com o sentido das proposições e com a referência, o aspecto pragmático chama a atenção para o locutor e sua posição singular no mundo. Tanto um como o outro prepara o campo de resposta da pergunta *quem*, enunciada de diversos modos. Nas respostas, costuma aparecer um esquema conceitual no qual se inscreve

⁵ O assunto é amplo, não sendo possível explorá-lo nesse momento. Conforme o interesse, sugerimos a leitura do segundo capítulo de nosso escrito: *Identidade e Relação: incidências ontológicas da filosofia do si em Paul Ricoeur*. São Paulo: Dialética, 2024.

noções referentes à ação humana (2011, p. 38). Entretanto, a primeira e mais importante noção a ser esclarecida é a própria ação. Esclarecimento que Ricoeur faz se utilizando sobretudo da filosofia da linguagem ordinária, cuja interlocução se estabelece com vários autores anglo-saxônicos.

Na interação com esses autores, Ricoeur analisa o uso da linguagem ordinária que se difere dos acontecimentos naturais. Tal uso faz perceber que ação é um fazer que se difere do mero acontecer, é um certo saber-fazer que leva a conclusão de que *quem* fez é causa/responsável pela ação. Nesse discurso, a ação depende do agente o que equivale a dizer que ele é o princípio, é o começador da ação. Numa palavra: “*um princípio que é si, um si que é princípio*” (1990, p. 112). Dizer assim é passar de uma cópula a uma coincidência, é acenar para a uma ontologia, a um ser-*si*. A sutileza da diferenciação instaura uma ligação mais estreita entre princípio e si, um tipo princípio-si que resulta da ligação chamada de *adscrição*. A *adscrição* é, em último caso, a atribuição da ação ao agente, é uma forma de dizer que ele é senhor de seus atos, para além de atribuição lógica e moral, pois trata-se de uma realidade ontológica (si-agente). Por conseguinte, “dizer que uma ação depende de seu agente é dizer, de modo equivalente, que ela está em seu poder” (1990, p. 123). Esse ‘poder fazer’ se associa à capacidade de tomar iniciativa entendida como *intervenção* do agente no curso do mundo, provocando mudanças. Desse modo, ao agente é dada a capacidade de iniciar, de decidir, de mover-se, de consentir e, por que não dizer também de terminar. De tudo isso, o ‘eu posso’ aparece como figura do cogito, como elemento da identidade do si.

O assunto em torno da pergunta *quem* ganha vários outros contornos, tanto nesse âmbito do discurso da ação, como, mais ainda, no campo prático, quando se passa para o debate ético, moral, jurídico, político. Mas vamos deixar esse debate para outro espaço, onde tratamos da *alteridade do si*. O que convém destacar nesse momento é que a pergunta *quem* é uma questão prática que nos conduz ao agente da ação (o *si* pessoal), contribuindo assim para a reflexão sobre sua identidade. Da questão *quem* se desenrola uma teoria da ação, que nos faz falar em termos de identidade prática do si. Por trás da questão *quem* está a figura do “*je peux*”, do *si* capaz de falar, agir, narrar e se responsabilizar, que, somados ao lembrar-se e o prometer, nos coloca no horizonte o *cogito integral*. Por meio da linguagem se consegue identificar e individualizar o *si*; enquanto a ação possibilita reconhecer o *si* a partir de suas capacidades. Um ponto de unidade entre as duas escolhas, gramática e prática, é a noção de identidade narrativa, o caro conceito ricoeuriano que está no centro de suas reflexões sobre a identidade do si.

Considerações finais

Com as preferências gramatical e prática, Ricœur mostra que o *si* não é o eu cartesiano, nem uma ilusão nietzschiana. Se no primeiro caso temos um sujeito desancorado, no segundo pode-se constatar um sujeito sem lugar assegurado no discurso. O trabalho por mediação entre essas duas escolhas, desdobram-se nas duas significações da identidade (*idem* e *ipse*) que são muito bem articuladas na noção de identidade narrativa. A preferência gramatical (*si*) e a escolha prática (*quem*), desvios linguísticos, nos instrui em diversos usos da linguagem, caracterizando assim o modo engenhoso de pensar desse autor. Pelo que apresentamos, podemos afirmar que seu pensamento, estrategicamente, chama atenção para o pronome reflexivo *si*, em certa continuidade com a filosofia reflexiva ou filosofia do *cogito*. A provocação para o alargamento do *cogito* e, por conseguinte, a ampliação da filosofia do *si*, passa pelas mediações linguísticas. Essas medições forjam uma identidade relacional, constituída pelos pares *idem* e *ipse*, moldada pela narrativa, onde interagem linguagem e ação. Assim é que Ricœur retoma a questão da identidade e, ao mesmo tempo, inova sua reflexão.

Em termos de continuidade da reflexão sobre a identidade do si, poderíamos pensar a partir dos signos da capacidade e da falibilidade. Pois, o si se reconhece a partir de suas capacidades, por aquilo que se pode fazer, bem como por sua falibilidade, de ser refém do feito por outrem ou do não poder fazer. Dando um passo a mais, essa capacidade, por mais que seja atestada, necessita também do reconhecimento de outrem. É então que a identidade do si reclama por *alteridade* e, quiçá, *socialidade*, temas para outros artigos.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BEGUÉ, Marie-France. El proyecto y la promesa. Aportes de P. Ricœur a la fenomenología del querer. *Acta fenomenológica latinoamericana*, v. 3, p. 677-690, 2009.
- CORREIA, Mário. *Identidade e Relação: incidências ontológicas da filosofia do si em Paul Ricoeur*. São Paulo: Dialética, 2024.
- CORREIA, Mário. *Sujeito e Tempo em Paul Ricoeur. Fenomenologia, Poética e Hermenêutica a subjetividade*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricœur. *Estudos Avançados*, v. 11, p. 261-272, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15^a edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

IERVOLINO, Domenico. El cogito herido y la ontología del último Ricœur. In: *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricoeur*. Universidad Alberto Hurtado, 2006. p. 65-79.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infiniti. Essais sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Trad. J. Pinto Ribeiro, em português: Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1988.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. *Sentido y estatuto de la ontología hermeneutica*. Barcelona: Anthropos, 1991.

PAUL RICŒUR. Abordagens da pessoa. In: *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992. Tradução em português: Leituras 2. A região dos filósofos. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PAUL RICŒUR. Autobiografia intelectual. In: *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PAUL RICŒUR. *A Crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2009.

PAUL RICŒUR. Estudo sobre as Meditações cartesianas de Husserl. In: *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

PAUL RICŒUR. *Le Discours de l'action*. Trad. em português: *O discurso da ação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, s/d.

PAUL RICŒUR. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil, Paris, 1969.

PAUL RICŒUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.

PAUL RICŒUR. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás N. Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

PAUL RICŒUR. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Points, 2009.

PAUL RICŒUR. Semântica da ação e do agente. In: *Escritos e Conferências 2. Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011.

PAUL RICŒUR. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990

PAUL RICŒUR. *Temps et récit, 3*. Paris: Seuil, 1985.

Mário Correia

Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB); Docente do Centro Universitário Arnaldo Horálio Ferreira (UNIFAAHF) e da Faculdade Sulamérica.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*