

INDIVÍDUO E IDENTIDADE PESSOAL

Paul Ricoeur (In: *Indivíduo e Poder*. Edições 70)

O significado completo do título que escolhi só surgirá no final da minha exposição; esta tem, efetivamente, como horizonte à noção de ipseidade ou do si-mesmo. O meu contributo surgiu a partir de uma reflexão sobre a dupla definição que Louis Dumont propõe do indivíduo no pequeno léxico que publicou como apêndice aos seus *Essais sur l'individualisme*. No sentido empírico, afirma ele, o indivíduo “designa uma amostra indivisível da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades”. É, pois, um universal da cultura. No sentido moral, designa “um ser independente e autônomo [...] não social, tal como a encontramos na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade”. Sendo assim, pus a mim próprio a questão de saber se e como era possível justificar a diferença entre estas duas acepções, na aparência tão diversas, do termo “indivíduo”. Pensei que se podia explicar esta dualidade de sentido reconstituindo, degrau a degrau, os estádios através dos quais o conceito passa dum pólo a outro. Na verdade, a diferença é, à partida, muito maior do que a que está contida na definição que acabo de recordar: com efeito, no sentido original, o indivíduo não é apenas uma amostra indivisível da espécie humana, mas de qualquer espécie, isto na acepção lógica do termo. O percurso do conceito faz-se, pois, do lógico para o ideológico, através dos estádios em que o indivíduo se revela progressivamente, se me é permitido dizê-lo, cada vez mais humano. Este percurso não é histórico – embora não seja completamente anistórico –, mas sistemático. Limitar-me-ei a apresentar aqui os primeiros segmentos que nos deixarão a meio caminho do itinerário completo que tenho em mente. Mas a contribuição de Emmanuel Levinas preencheu já a parte que falta no meu itinerário.

Vou mostrar em seguida como tenciono proceder. Considerarei três etapas do problema, ligadas por duas transições. A primeira etapa é exclusivamente epistemológica e diz respeito ao problema do indivíduo, *qualquer que ele seja*, na sua relação com a espécie, encarada na acepção lógica do termo. Falarei aqui de individualização, na linha dos epistemólogos franceses Pariente e Granger. A primeira transição far-se-á através da recuperação em termos pragmáticos do mesmo problema, mas de maneira tal que a interlocução, tida em conta pela primeira vez, distinga o indivíduo *humano* do indivíduo em geral, por meio do *eu digo que, eu afirmo que*, ou seja, na base dos prefixos proposicionais contendo a palavra *eu*. A segunda etapa consiste em extrair, de certo modo, o *eu do eu digo que*, para atingir o *digo eu*. Colocarei este momento sob o signo não já da individualização no sentido epistemológico da palavra, mas da identificação: como alguém que se identifica a si mesmo dizendo eu. A segunda transição consistirá num segmento de pesquisa consagrado ao tema de que me ocupo noutra lugar, o da identidade narrativa; a operação narrativa levará da pragmática, que não tem em conta o tempo, nem as transformações que levam tempo, à problemática, que será objeto da minha terceira etapa, ou seja, as implicações éticas dos atos de discurso. Concederei então um lugar eminente a um dos atos mais notáveis do discurso, quero dizer, à promessa, cuja função é comprometer-me a *mim próprio*. Um sujeito responsável pedir-se-á então, com o sentido de sujeito de imputação. É neste estádio que deparamos verdadeiramente com um *ipse*, um *si-mesmo*.

Não vou esconder as pressuposições desta análise. Ela concede em primeiro lugar um primado à linguagem, e mais precisamente a certos universais ligados ao funcionamento da linguagem. Não tenciono opor-me aqui a uma abordagem antropológica do problema; pelo contrário; quando Louis Dumont introduz noções como “individualismo”, “holismo”, para as aplicar a culturas diferentes, pressupõe a validade para a sua análise de alguns termos universais. Pode então se tentar encontrar um húnus, se assim me posso exprimir, para estes universais; pensei que poderíamos encontrá-lo na dimensão lingüística. Em primeiro lugar, o indivíduo é dito; em seguida, um locutor diz que; finalmente, um sujeito responsável diz-se. Segunda pressuposição: em cada um dos estádios que vamos percorrer – individualização, identificação, imputação – progride e perfila-se com exatidão uma notável correlação, a saber, entre si-mesmo e outrem. Há, evidentemente, “outro” desde o início; mas será apenas no decurso do nosso desenvolvimento que esse “outro” se tornará um “outrem”, à medida que o indivíduo se tornar um *ipse*.

1. Individualização

Começo, pois pela primeira etapa, que é epistemológica, e que resumirei o mais possível, na medida em que os problemas que nos interessam aqui serão frontalmente abordados na segunda e terceira etapas. A primeira consiste em discernir os modos de proceder através dos quais *individualizamos* um algo em geral, tido como a amostra indivisível de uma espécie. A escolha deste ponto de partida não é inocente, na medida em que, partir da linguagem, como eu faço, é evitar cair nas armadilhas duma antologia da substância. Poder-se-ia, com efeito, partir, à maneira aristotélica, da questão; o que é um isto (*tode ti*)? Seríamos então tentados a responder: uma entidade – em grego, *ousia*. Foi para evitar ou, pelo menos, para adiar o momento de enfrentar o problema da substância e do substancialismo que se privilegiou a questão de saber como é que a linguagem *designa* o individual. A segunda pressuposição é que o indivíduo pode ser dito e não deixa de ser dito; não estamos condenados à alternativa: seja o conceitual, seja o inefável – aquilo a que chamo de modo muito grosseiro a alternativa bergsoniana. A linguagem, como veremos, comporta precisamente montagens que nos permitem designar efetivamente o individual. Última pressuposição, que partilho com Pariente em *Le Langage et l'Individuel*: falar de individualização é menos procurar determinar o estatuto do derradeiro termo do processo, a saber, o último discernível, do que delimitar o próprio processo e as suas fases: em todas as línguas naturais, com efeito, a especificação, ou seja, em última análise, a classificação interrompe-se algures; mas interrompe-se mais ou menos acima, ou mais ou menos abaixo, segundo os domínios de denominação; assim, em determinada língua haverá uma palavra para dizer “a gazela que corre”, “a gazela que pasta”, etc; outras línguas terminam a um nível mais elevado. Daqui resulta que o processo de individualização se enxerta no da classificação a níveis diferentes da especificação em que esta última consiste.

De que recursos dispõe a linguagem para proceder a uma designação do indivíduo, quando acaba a especificação? Como é que a linguagem continua para além da classificação? Os lógicos detectaram três operadores de individualização, que, aliás, dizem respeito a processos muito diferentes: temos em primeiro lugar as descrições definidas, ou seja, expressões tais como o “inventor da imprensa”, “o primeiro homem que passeou na Lua”, em resumo, “o tal e o tal”. Depois, temos os nomes próprios: Sócrates, Paris, a Lua. Finalmente, as expressões a que chamamos mais precisamente indica-dores: pronomes pessoais, demonstrativos, advérbios de lugar, de tempo, de modo, tempos verbais. Insistamos: neste estágio da nossa investigação, o indivíduo não é de modo algum privilegiado. Na visão individualizante, o indivíduo é um algo qualquer. E, se os nossos exemplos privilegiam o indivíduo humano (o primeiro homem que, Sócrates, eu, tu, etc.), isso se deve a que nos interessamos por indivíduos de um tipo particular, ou seja, precisamente por aqueles que operam a individualização. Mas esta função reflexiva só surgirá na etapa pragmática da nossa investigação. Na fase em que a observamos agora, a linguagem é encarada no seu movimento referencial, ou seja, a designação de qualquer coisa. (Observo de passagem que, na filosofia analítica, semelhante problema diz respeito à semântica, a qual, ao contrário da semântica dos semióticos franceses, é imediatamente designativa; ela encadeia sentidos e referência segundo a distinção fregeana; o sentido existe face à referência; eis por que os exemplos escolhidos são de preferência exemplos de designação real, em que o nome é tomado como a etiqueta da coisa. Em resumo, as designações são referenciais.) Por outro lado, em semântica lógica, coloca-se entre parênteses a reflexividade, devido aos paradoxos que a implicação da posição do sujeito no próprio significado dos enunciados introduz; tentamos, pois, tratar enunciados independentemente da enunciação e do enunciador.

Uma palavra agora sobre cada um destes três modos de proceder. As descrições definidas consistem na constituição de uma classe de um só indivíduo, através de um cruzamento particular de classes lógicas; assim, na expressão “o primeiro homem que caminhou na Lua” tomamos a classe dos homens, entrecruzamo-la com a classe de tudo o que caminha e com aquela que engloba tudo quanto diz respeito à Lua; esta interseção determina um indivíduo e apenas um. Ora, é de notar que o outro

está já implicado num certo sentido: o primeiro homem que caminhou na Lua é um homem com exclusão de todos os outros. Não aludirei aqui às discussões provocadas pela noção de descrição definida; elas devem-se ao fato de esta última noção estar ainda ligada à classificação (falou-se anteriormente de uma classe de um só indivíduo); mas mesmo que seja esse o caso, a verdade é que o processo não tem por finalidade classificar, mas designar na medida em que nenhuma informação é fornecida desse modo. Assim, no exemplo escolhido antes, a descrição do inventor da imprensa fica por fazer. Se nos servimos de um processo de descrição é para mostrar. Pode falar-se de alcance ostensivo, embora em continuidade com a descrição por classificação.

Quanto aos nomes próprios, é preciso entender por tal os nomes próprios lógicos que podem designar, como eu dizia Há pouco, o Sena, a Lua e também, bem entendido, homens. A sua função indispensável na linguagem é designar, de forma permanente, a mesma coisa, ao inverso dos indicadores cujo valor designativo, como veremos, é móvel. O nome próprio permite afetar uma designação fixa à mesma coisa nas suas ocorrências múltiplas, no espaço e no tempo. O seu funcionamento lógico é relativamente simples: consiste em estabelecer uma relação biunívoca entre uma seqüência fônica e uma singularidade do nosso campo de experiência onde há ocorrências múltiplas. Não existe, evidentemente, nada em comum entre as oito letras do nome “Sócrates” e Sócrates. Mas, precisamente, o próprio do nome próprio – se assim posso dizer! – não é instituir uma homologia seja de que espécie for; a sua função é apenas de designação, ou seja, de poder singularizar um indivíduo e apenas um com exceção de todos os outros. Resta, depois de saber o nome do indivíduo, a tarefa de nos informarmos e de informarmos os outros no que diz respeito às suas propriedades, às suas características. Se Strawson aqui estivesse, explicar-nos-ia como este processo é concordante com a sua análise da proposição. Esta, segundo ele, tem duas funções: identificar aquilo de que se fala e caracterizá-lo através de predicados. O nome próprio liga-se à primeira função, a identificação; a informação, anterior ou subsequente, liga-se à segunda, a caracterização; mas as duas operações estão em correlação na proposição.

A terceira classe, a dos indicadores, é a que mais nos interessa aqui; contém, como já dissemos, os pronomes pessoais – *eu, tu*, etc. – os dêiticos, isto é, os signos destinados a mostrar, que reúnem os demonstrativos – *isto, aquilo* –, os advérbios de lugar – *aqui, acolá, além* –, de tempo – *agora, ontem, amanhã* – de modo – *assim, diversamente*. Ao contrário dos nomes próprios, os indicadores têm uma função intermitente; além disso, designam de cada vez coisas diferentes. *Isto* é tudo o que está nas proximidades do locutor, como veremos melhor daqui a pouco, numa perspectiva pragmática; *agora* é o momento em que se fala, etc. O importante aqui é que nenhum privilégio está ligado ao *eu, tu*. Os indicadores apresentam-se numa ordem qualquer. Assim, Russell, num determinado período, empenhou-se em reconstituir a série completa a partir do *isto*; se seguirmos essa linha, acabamos por dizer que um enunciado é um *isto* e que eu designo o portador deste enunciado que agora designa o momento deste enunciado. Mas o mesmo Russell, noutra período, reconstituiu a série completa dos indicadores a partir do *eu*, para os transformar em *egocentric particulars*. Pariente, em contrapartida, defende que o ponto de referência é finalmente o *isto* enquanto ocorrência singular na linguagem.

Embora, neste primeiro estágio da nossa a indivíduo humano não seja diferenciado do indivíduo em geral, foi útil sublinhar que a linguagem não fica desprovida de recursos quando termina a classificação, a conceitualização; a linguagem é feita de molde a dispor de processos específicos de designação, distintos da predicação, para visar um indivíduo e apenas um, portanto com exclusão de todos os outros. Segunda observação: neste estágio, tais modos de proceder não oferecem qualquer unidade digna de nota à exceção do seu objetivo comum, a designação das singularidades; não há nada de comum entre o funcionamento do nome próprio, o das descrições definidas e o dos dêiticos. O que faz com que os pronomes pessoais – *eu, tu* – não estejam ainda *assinalados* como hão de sê-lo na situação de interlocução.

Primeira transição: através da pragmática

É com a pragmática da linguagem que o eu, tu, passam ao primeiro plano. Reservo a questão do *ele*

/ *ela* por causa do desacordo com Benveniste sobre a este ponto, a que farei referência mais tarde. Fala-se de pragmática – a palavra nada tem a ver com o pragmatismo – no âmbito da distinção recebida de Morris entre sintaxe, semântica (acerca da qual acabamos de ver que é ela própria tomada no sentido referencial) e pragmática. Esta se encarrega das condições de interlocução, pelo menos das que são construídas na língua. Isto não implica – diga-se entre parênteses – que a linguagem seja uma prisão; consiste antes em montagens colocadas à nossa disposição para utilizações livres ou condicionadas. Nesta perspectiva, a linguagem é antes comparável a um jogo de teclados nos quais depende de cada um tocar segundo os seus objetivos – e tocar bem!

Vejamus como, da multidão de indivíduos, a pragmática extrai o indivíduo *falante*. A primeira coisa a observar é o locutor figura imediatamente numa relação de interlocução: falar é dirigir-se a. O locutor tem de imediato um interlocutor. Vamos encontrar aqui, mas numa outra combinatória, alguns dos instrumentos que acabamos de considerar – ou seja, as descrições definidas, os nomes próprios e os indicadores –, mas reagrupados de outra maneira, precisamente em virtude da primazia do sujeito falante e do seu interlocutor, designado algumas vezes por alocutário, aquele para quem eu falo. Deixemos de lado, para abreviar, as descrições definidas e, até certo ponto, os nomes próprios. (E um ponto discutido entre os teóricos saber se os nomes próprios pertencem ainda à semântica ou já à pragmática. Daqui a pouco, direi por que, a meu ver, é preciso colocá-los do lado da pragmática.) Restam os indicadores; com a pragmática, esboça-se uma nova constelação em que os indicadores se encontram dissociados do grupo dos outros operadores de individualização para serem reagrupados com uma categoria nova, que foi descoberta por Austin em *How to do Things with Words*, a saber, os atos de elocução (chamados ainda atos elocutórios¹ ou elocucionários). A sua análise é a herdeira da teoria anterior dos performativos, ou seja, das expressões que não se limitam simplesmente a dizer que qualquer coisa é, mas que fazem dizendo-a: quando prometo, pelo simples fato de o dizer, estou efetivamente a comprometer-me a fazê-lo. Ora, como veremos, a promessa tem um alcance que ultrapassa a teoria dos atos de discurso e nos conduz à via da ética. A teoria dos atos elocutórios nasceu por extensão de uma reflexão sobre os performativos opostos aos constatativos. Estes são, numa maneira mais dissimulada, atos de discurso com a sua força elocutória própria. Assim, quando eu digo – segundo o famoso exemplo da língua inglesa –: “o gato está sobre o capacho, mas eu não o creio”, aparece um absurdo que não diz respeito ao conteúdo do juízo, mas à contradição entre uma declaração explícita – “não o creio” e a crença implícita na simples asserção, cuja força elocutória reside no prefixo não explicitado: “declaro que (o gato está sobre o capacho)”. Acontece assim em todos os prefixos implícitos correspondendo aos diversos atos elocutórios: *eu declaro que*, *eu juro que*, *eu aviso-vos de que*, etc., em que o *eu* aparece pela primeira vez, mas de certo modo encaixado num prefixo que a maior parte das vezes não é dito. Estes prefixos, uma vez explicitados, são as variantes da expressão evocada na introdução: *eu digo que*. O *eu* encontra-se aí duplamente implicado. Em primeiro lugar, porque o *eu digo que* permanece a maior parte das vezes implícito, mas também porque o *eu* fica de certo modo cativo do prefixo completo, sem que a sua reflexividade, ela própria virtual, seja posta em ação. O *eu* permanece implicado, no sentido de sugerido, mais do que colocado e afirmado. Eis por que será necessário mais um passo para passar do *eu digo que* ao *eu digo a mim próprio*.

A pragmática deixará alguns problemas por resolver? Certos paradoxos bem conhecidos respeitantes a reflexividade da linguagem fazem-nos sobressair.

Primeiro paradoxo: o *eu* – veremos que dizê-lo significa alguma coisa – tem a estranha propriedade de tanto designar quem quer que fale e, ao falar, se designe a si próprio, ou a si própria, como o único *eu*, aquele que eu próprio, P. R., sou. Na sua primeira acepção, o *eu* é um conectivo ou, utilizando um termo preferível em inglês, um *shifter*, ou seja, um termo viajante que muda de atributário cada vez que alguém se apodera dele e o aplica a si mesmo. A esta substituíbilidade opõe-se o caráter indelével da ancoragem do eu ao ser utilizado, fixo a uma única perspectiva sobre o mundo (fui buscar a Granger o

¹ Elocutório: Maneira de exprimir-se, oralmente ou por escrito. Escolha de palavras ou frases; estilo.

termo ancoragem). No que respeita à primeira acepção, o *eu*, como sublinhava Benveniste, permanece, ao contrário dos termos gerais, um termo disponível de que qualquer pessoa se apodera, como se apodera da linguagem toda para a tornar sua. Por isso mesmo, o conectivo deixa de ser um termo viajante para exprimir uma ancoragem intransponível. Eis a anfibologia² do *eu* que ora designa *qualquer um* que fala e ao falar se designa a si mesmo, ora designa o *eu* único, eu Fulano de tal, P. R.

Segundo paradoxo: na mesma situação dialógica de interlocução, o *eu* e o *tu*, embora ancorados um e outro, exercem papéis reversíveis. Este segundo paradoxo difere do primeiro que opõe o substituível ao insubstituível. Opõe a própria ancoragem à reversibilidade. Quando me dirijo a *ti*, tu compreendes *eu*. E, quando tu me falas e me dizes *tu*, eu compreendo *eu*. Além da substituível do *eu* qualquer que ele seja, existe a reversibilidade do *eu* e do *tu*, ambos ancorados.

Poder-se-ia, é certo, usar a distinção introduzida por Peirce entre *eu-type* e *token* – tipo e amostra, se quisermos; há um *eu-tipo* e um *eu-amostra*, em que o *eu-amostra* está verdadeiramente ancorado, ao passo que o *eu-tipo* está disponível. Seria preciso acrescentar, de resto, que a escrita – e compreendo que muita gente seja sensível ao problema da escrita – ainda complica mais as coisas. Quando leio um texto que contém o termo *eu*, encontro-o dissociado pela escrita do seu escritor, embora esse escritor, enquanto locutor, tenha sido um *eu* ancorado; mas ele encontra-se desancorado pelo fato de ser escrito e não já dito, de modo que pode tornar-se de novo *shifter*, se assim podemos dizer, mas de uma outra maneira, ou seja, que ele voltou a tornar-se disponível; em contrapartida, a leitura, simétrica da escrita, instaura uma espécie de reancoragem, na medida em que aquele que lê a obra, ao ler *eu*, se torna, segundo palavras de Proust, leitor de si mesmo.

Mas estes paradoxos são menos intratáveis do que a verdadeira aporia descoberta por Wittgenstein, ou seja, que o ponto de perspectiva privilegiado sobre o mundo é, duma certa maneira, o “limite do mundo”, e não um dos seus conteúdos. Na realidade, o sujeito é *atopos*, sem lugar fixo no mundo de que fala. Granger cita, a propósito disto, um texto extraordinário do *Livro Azul*: “[...] por *eu* (em *eu vejo*) não quis dizer: L. W., embora, dirigindo-me a outrem, pudesse dizer: ‘é agora L. W. quem vê realmente’, embora não seja isso que eu quis dizer”. E mais à frente: “[...] a palavra *eu* não quer dizer a mesma coisa que a expressão: a pessoa que fala agora. Mas isto não significa que L. W. e *eu* signifiquem pessoas diferentes. Tudo o que isto significa é que estas palavras são instrumentos diferentes da nossa linguagem”. Eis-nos diante da habitual pirueta wittgensteiniana, que deixa o leitor em suspenso! Por meu lado, considero este paradoxo extraordinariamente interessante. Com efeito, apenas podemos resolvê-lo admitindo uma certa correlação entre o *eu* que, duma certa maneira, não pertence ao mundo de que fala, e um certo acontecimento do mundo que é falado. Tem que ser assim uma vez que, como muito bem disse Récanati em *La Transparence et l'Énonciation*, quando eu falo, faço qualquer coisa, como quando parto uma perna; a enunciação é, neste sentido, ela própria um acontecimento que sucede. Esta enunciação participa ao mesmo tempo do estatuto do *eu* situado de certa maneira fora do mundo, e consiste numa das singularidades designadas por via ostensiva neste mundo. Se pensarmos bem, tal correlação surge a propósito de todos os indicadores. Eu próprio o demonstrei em *Temps et Récit III*, quando tratei do *agora*; o *agora* exprime a correlação entre o tempo vivido pelo *eu*, com o seu presente vivo, e o tempo cosmológico em que se desenrolam os acontecimentos, com os seus instantes quaisquer que eles sejam. Eu mostro que a invenção do calendário e do tempo do calendário é o instrumento desta correlação. O fenômeno de datação é o resultado disso. Ora, a correlação entre o presente vivo e um instante qualquer do tempo universal tem o seu paralelo no espaço entre o aqui determinado pelo meu corpo e um ponto particular entre todos os pontos do espaço determinado pela geografia. Quando, ao viajar de automóvel, eu digo: “Aqui termina o departamento da Haute-Saône”, *aqui* designa de modo autodesignativo o local onde me encontro; mas que se trata do departamento da Haute-Saône é algo que se vê nos mapas. É preciso, portanto, por em correlação o meu *aqui* e um lugar objetivamente referenciado. Este processo misto de *localização*

² Anfibologia em Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e na lingüística moderna, duplicidade de sentido em uma construção sintática (ex.: *venera o filho o pai*); ambigüidade, anfibia

corresponde, pois, ponto por ponto, ao fenômeno da datação. Não sucederá o mesmo ao *eu*? Não será preciso por em correlação o *eu* vivido e ancorado e uma fatia da história do mundo? É aqui, parece-me, que o nome próprio assume uma função diferente da que foi descrita anteriormente, fixar a identidade de um indivíduo através das suas múltiplas ocorrências: o nome próprio está, além disso, ao serviço da ancoragem do sujeito no mundo, na medida em que assinala a inscrição da minha identidade na lista dos nascimentos (e das mortes) feita pelo registro civil. Esta noção de *inscrição* (aqui: a inscrição no registro civil) é da maior importância porque se estende para lá do fenômeno social da manutenção dos registros públicos. Abrange todos os empregos dos indicadores. Em particular, os dois fenômenos que evocamos antes de voltarmos ao funcionamento do nome próprio, a saber, a datação e a localização. A conexão entre o *agora* vivido e o *instante* qualquer, a datação, é um fato da inscrição, a saber, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo. Da mesma maneira, a conexão entre *aqui* e um *lugar* do mundo, a localização, é também um fato de inscrição. Neste último caso, vê-se melhor que a correlação é garantida pelo corpo próprio, órgão próprio da ancoragem dum *eu* que, de *eu disponível* (*shifter*) se torna *eu mesmo*, *Fulano de tal*. Quando eu digo: “eu, P. R., nascido em..., no dia...”, designo simultaneamente a minha existência, insubstituível e o meu lugar no estado civil. Esta dupla designação constitui a ancoragem.

II. Identificação

É com estas observações que passamos verdadeiramente ao problema da identificação e, para lá deste, ao problema da ipseidade. Com efeito, até agora não fizemos mais do que uma espécie de ajuste do indivíduo, remetendo do enunciado para a enunciação e da enunciação, para o enunciador. Vai ser necessário agora sair, se é que posso dizê-lo, do eu do prefixo *eu digo que* para atingir o *dizer-se do eu*.

Como entrar nesta nova problemática? Proponho como ponto de partida uma análise de Heidegger em *Sein und Zeit* introduzida pela questão: “Quem é o *Dasein*?”, questão retomada de uma forma diferente por Hannah Arendt, ao falar do “quem da ação”. A questão *quem?* faz-nos entrar pela primeira vez na nova problemática. Enquanto distinta da questão *que?* (questão medieval da quiddidade), a questão *quem?* faz-nos verdadeiramente ir mais longe do que a pragmática.

A vantagem desta entrada pela questão *quem?* é abrir largamente o leque dos pronomes pessoais, que a relação de interlocutor reduz a *eu-tu*; recordamos a propósito que Benveniste identificava o *ele* à não pessoa. Devo dizer que resisto aqui, na medida em que uma grande parte da literatura narrativa, nomeadamente do romance, é uma literatura do *ele / ela*. Não vejo por que é que *ele / ela* não seria uma pessoa. Prova disso é o artifício da *citação*, da colocação entre aspas, através da qual é sempre possível atribuir a uma personagem na terceira pessoa pensamentos na primeira pessoa e palavras dirigidas à segunda pessoa. Suprimindo as aspas, pode tranquilamente escrever-se (e compreender): *ele / ela pensava que*. Graças ao artifício da citação, o *eu* pode figurar em frases descritivas na terceira pessoa. Este processo não tem, em última análise, nada de extraordinário: observa-se a sua frequência, por exemplo, na arte bíblica da narração: “Deus disse no seu coração: destruirei as cidades de Baal...” Fala-se de Deus na terceira pessoa. Na literatura contemporânea, as aspas desaparecem e obtém-se, como em Joyce, aquilo a que se chama o discurso indireto livre (equivalente francês do *erlebte rede* alemão). Estes processos cada vez mais requintados da escrita contemporânea atestam, pelo menos, que a terceira pessoa é uma pessoa.

Se a questão *quem?* tem a virtude de sublinhar o papel preponderante da terceira pessoa, em particular na arte narrativa, é porque admite uma resposta a qualquer das pessoas gramaticais: “*Quem* fez isto? – *Eu / tu / ele / ela*!”. Assim, a questão *quem?* recebe a resposta *eu* na confissão, a resposta *tu* na acusação, a resposta *ele / ela* na descrição narrativa. É por este desvio que entramos explicitamente, pela primeira vez, na problemática do *si* (*ipse* latino, *selbst* alemão, *self* inglês). Se, com efeito, qualquer dos pronomes pessoais corresponde à questão *quem?*, o reflexo de todos estes pronomes-respostas é *si*. Assim Michel Foucault escolheu um título feliz para união das suas obras: *Le Souci de soi*. É certo que em francês a palavra *si* parece não ser mais do que uma terceira pessoa. Mas, a meu

ver, ela é o indicador da resposta a todas as questões *quem?* no modo reflexo. A língua francesa corrige parcialmente esta redução indevida com a ajuda do determinativo *mesmo*, que acrescenta a todas as pessoas: *eu-mesmo*, *tu-mesmo*, *ele-mesmo*, *ela mesma*. Infelizmente, o adjetivo introduz por sua vez um novo equívoco que pode interessar para a discussão que, dentro em pouco, teremos com Emmanuel Levinas: a saber, que a palavra *mesmo* traduz geralmente o latim *idem* e *ipse*. *Idem*, isto é, o idêntico no sentido do extremamente parecido; *ipse*, isto é, o idêntico a si, no sentido do não-estranho. Evita-se parcialmente o duplo equívoco do mesmo e do idêntico juntando o si e o mesmo num termo composto: si mesmo. Uma expressão composta semelhante encontra-se no belíssimo texto das *Confissões* de Santo Agostinho (X, 16, 25), texto citado aliás por Heidegger em *Sein und Zeit*: “[...] mas o que existe de mais próximo de mim do que eu próprio (*meipso mihi*)? [...] para mim, pelo menos, eu sofro e sofro sobre mim mesmo (*et laboro in meipso*).” Como sugere o termo latino, é preciso subtrair a problemática da reflexividade do *mesmo* (*ipse*) à da identidade do *mesmo* (*idem*). A reflexividade própria da ipseidade aparece também disfarçada em francês pela função de simples insistência do *mesmo*, na expressão *mim mesmo*, *tu mesmo*, *ele mesmo*. Na realidade, esta função da insistência procede da função reflexiva, não já no sentido que vimos antes, segundo o qual o enunciado reflete a enunciação, mas no sentido de que a enunciação reflete o enunciador. Estamos agora confrontados com a reflexividade forte, que já não é simplesmente a reflexividade pragmática. A esta função reflexiva junta-se a função de distanciação do si, que exprime a sua posição gramatical de complemento. Preocupação *de si*. É neste sentido que podemos falar, desde o princípio, do sujeito que se, designa a *si mesmo*. Finalmente, quarta característica: nestas funções de reforço, reflexividade, distanciação, enxerta-se a função distributiva, que permite resolver o paradoxo de há pouco, o paradoxo do *type* e do *token*, a saber, o fato de o termo *eu* ser ao mesmo tempo um termo disponível capaz de designar quem quer que se designe a si próprio dizendo *eu*, e a expressão de ancoragem, uma única vez, daquele que a diz. Ora, o que liga o caráter viajante do *shifter* ao caráter de ancoragem do *eu*, utilizado de ambas às vezes, é a função distributiva que exprime o termo alemão *je* que em francês se traduz por *de todas às vezes*. Ora a função deste *de todas às vezes* é distribuir o *si* por todas as instâncias do pronome pessoal. Cito a propósito um texto muito interessante de Heidegger, que surge logo no início da sua análise do *Dasein*: “[...] o ente que temos como tarefa analisar, somo-lo de cada vez, nós mesmos. O ser deste ente é de cada vez meu” [trad. Martineau [41] (54)]. Existe assim uma “pertença de mim a mim próprio” que não é necessariamente uma “mesmidade” no sentido de *idem*, o que permite distribuir o si por todas as pessoas por intermédio de cada vez. A meu ver, é nisto que reside à possibilidade de dizer “o” *eu*, *das Ich*, até “o” cogito, *das Ich Denke*, ou seja, de colocar um artigo definido diante de uma primeira pessoa, assinalando o artigo definido a função distributiva do si.

Segunda transição: através da narrativa

Agora tenho que apressar-me. Gostaria simplesmente de dizer porquê e como passo, a caminho da determinação ética do si, pela transição narrativa. A partir do momento em que o *eu*, até então encarado no prefixo do *eu digo que*, se extrai desse prefixo como o lobo da floresta, portanto, logo que se passa do *eu digo que* ao *eu*, esse *eu* está colocado numa história. E cada um tem, distributivamente, de cada vez, a sua história. Ora, o que é ter uma história? É, no vocabulário da semiótica de Greimas, poder passar por uma série de transformações actanciais. Neste papel, o *eu* é tratado como um agente, ou melhor, um actante; é aquele que faz. Este sujeito do fazer, antecipamo-la de fato sem o sublinhar. Se, com efeito, dizer é fazer, aquele que fala é um fazedor de discurso; é um actante. É a este nível que se coloca, em termos fortes, o problema da *identificação*. O actante identifica-se pelo seu *fazer*. Nesta perspectiva, todas as modalizações do fazer registradas pela semiótica narrativa importam para este processo de identificação: o que eu *posso* fazer, o que eu *quero* fazer, o que eu *sei* fazer, o que eu *devo* fazer, em resumo, tudo o que exprimem as expressões modais designam indiretamente o fazer do actante, precisamente modalizando-o. É, finalmente, no percurso do *poder fazer*, do *saber fazer*, do *querer fazer*, do *dever fazer*, que se desenrola uma história. Como vemos, a semiótica narrativa aqui

evocada, permite ainda à análise permanecer no plano dos universais da linguagem. Evidentemente, cada um tem uma história diferente e pode-se articular esta história de acordo com inúmeras intrigas diferentes e é então que a noção de indivíduo pode revestir-se do significado ideológico evocado no início, na linha de Louis Dumont. Mas à idéia do percurso possível do poder fazer, do *saber fazer*, do *querer fazer*, do *dever fazer*, liga-se uma pressuposição universal, em virtude da qual se pode dizer de alguém que ele se identifica. Não, uma vez mais, no sentido dum *idem*, ou seja, de qualquer coisa que não mudaria, mas precisamente no sentido dum *ipse*, susceptível de desenvolver um percurso narrativo. Um tal *ipse* pode “repetir”, na tomada de consciência de si próprio, aquilo que acontece a qualquer personagem do relato, a saber, que ele pode entrar na relação de concordância discordante, característica de toda a estrutura dramática; neste percurso narrativo, a identidade do *ipse* não se reduz à identidade substancial do *idem*, no sentido do não-mutável, mas conjuga-se com uma mutabilidade fundamental. É a função mediadora do relato conseguir manter juntas a mutabilidade anedótica de uma vida com a configuração duma história.

O ato configurante do relato vem assim proporcionar ao processo de identificação a mediação decisiva da estrutura narrativa. Sobre isto, Hannah Arendt oferece um complemento de análise de grande importância em *A Condição Humana*. Aquilo a que se chama vulgarmente ação é por ela dividida em três graus: no mais baixo, coloca o trabalho (*labour*), cujo papel é transformar as coisas e dominar a natureza; no segundo grau, a obra (*work*), que deixa atrás de si monumentos de cultura; surge finalmente a ação propriamente dita, que se alimenta a ela própria e cujo rasto é salvo pelo relato que dela se faz. O que assim se preserva é aquilo que os helenistas e os latinistas bem conhecem sob a designação de “glória”, de “fama”; usando palavras de hoje, o caráter memorável de uma vida; articulado num relato, o *memorável* é arrancado, tanto quanto possível, ao inexorável esquecimento. Voltamos assim ao relato de dizer a “identidade do quem” (*the identity of the who*). Esta é a solução narrativa do problema da identificação.

É nesta fase da nossa meditação que gostaria de inserir o belíssimo texto de Proust, retirado das últimas páginas do *Temps retrouvé*; ao evocar os seus futuros leitores, Proust escreve: “Eles não seriam, penso, os meus leitores, mas os próprios leitores de si mesmos, porque o meu livro não seria mais do que uma espécie das lentes de aumentar como as que um oculista de Combray estendia a um cliente; o meu livro, graças ao qual eu lhes proporcionaria o meio de lerem neles mesmos” (cit. *Bibliothèque de la Pléiade*, t. III, p. 1033). Ler em si mesmo, eis aquilo que eu chamaria a refiguração, não apenas do tempo, não apenas da ação, mas do próprio agente através do relato.

Pois bem, é no termo desta segunda transição, guiada pela questão da identificação e não já da individualização, que atingimos verdadeiramente o limiar da ipseidade.

III. Imputação

Gostaria de sublinhar, nos poucos minutos que me restam, os aspectos éticos do si. Serei breve, na medida em que a minha análise conduz ao início dos trabalhos de Emmanuel Levinas. Limitar-me-ei a distinguir a marca lingüística da preocupação de si. (Permitam-me manifestar uma vez mais a minha admiração pela linguagem! Quem foi, pois, que disse: não há milagre na linguagem, mas a linguagem é um milagre? É evidente que a linguagem me proporciona os instrumentos de todas as operações ideológicas que nos opõem uns aos outros; mas antes elas encontram primeiro um húmus, ou, se preferirem, um solo já estabelecido em linguagem.)

Eis como, permanecendo sempre ao nível dos universais da linguagem, que se atingiu o limiar ético. É notável que se todo o actante se remete para os objetos como “objetos” – para usarmos o vocabulário de Greimas –, em resumo, se é em termos de avaliação que me reporto ao mundo, então não pode suceder que eu não me avalie a mim próprio a partir do momento em que valorizo, isto é, desde o momento em que prefiro uma coisa à outra. Remeto aqui para a análise da *preferência* feita por Aristóteles no Livro III da *Ética a Nicômaco*. Preferir é pôr algo acima de qualquer coisa. Neste sentido, todas as preferências implicam uma operação hierarquizante. Ora na sua *Anthropologie*, Louis

Dumont insiste fortemente na função hierarquizante. Vê nela uma estrutura fundamental através da qual as próprias significações de uma comunidade histórica se revestem de uma função ideológica. É esta função hierarquizante que eu vejo construída na linguagem, logo, preferir é dizer: mais vale isto do que aquilo. A avaliação de si mesmo que acompanha qualquer avaliação baseia-se num sentimento fundamental, a estima de si, que me leva a dizer a despeito de tudo: vale mais que eu seja a não ser. Ora, aqui mais do que noutra âmbito qualquer, a relação com o outro é originariamente correlativa da relação consigo. A estima de outrem e a troca de estimas na alteridade são operações originariamente conjuntas na estima de si. Que a estima de si e a de outrem sejam construídas na linguagem, antes de tudo uso ideológico, atesta-o um ato elocutório específico, ato de que já falamos antes, ou seja, a promessa. O específico da promessa é construir, no dizer-se, o fazer da promessa. Prometer é colocar-se a si próprio na obrigação de fazer o que se diz hoje que se fará amanhã. Ora, a relação com o outro é aqui evidente, na medida em que é sempre a outrem que eu prometo; e é outrem que pode exigir que eu mantenha a minha promessa; mais fundamentalmente, é ele e conta comigo e espera que eu seja fiel à minha promessa.

A este título, a promessa é testemunho do que designarei por uma ipseidade forte, constituída pela manutenção de si a despeito das alternâncias do coração e mesmo das mudanças de intenções. Embora possa custar-me, fá-lo-ei! Mas esta ipseidade forte, mais uma vez, não existe sem contrapartida alocutória, na medida em que o compromisso de si para consigo tem outrem não apenas como testemunha, mas como destinatário. Este é o *para outrem* da ipseidade forte.

Gostaria de dizer, muito esquematicamente, em conclusão, como encaro à passagem para o campo ideológico do individualismo; Em resumo, como, do aspecto ético da ipseidade, se pode passar ao problema da ideologização do indivíduo. Seria preciso, creio, introduzir aqui um outro elo intermédio, a saber, uma consideração a que se poderia chamar cosmopolítica da individualização. Com efeito, é sempre num meio societal que existem obrigações; com isto, quero simplesmente insistir num aspecto da teoria de John Rawls, em *A Idéia de Justiça*, que não foi recordada ontem, ou seja, o fato de só existir obrigação mútua entre indivíduos movendo-se num pano de fundo de uma obrigação que é um quase-contrato e que se liga àquilo a que Rawls chama, desde o início da sua grande obra, o “esquema de cooperação” duma dada sociedade. O problema completo da promessa, com efeito, não é que ao dizer *eu prometo* prometa *com efeito*; o importante é que eu devo manter a minha promessa. A obrigação de cumprir a promessa é, de certa maneira, a promessa da promessa. Ora, donde surge esta promessa da promessa? Ela supõe que eu já estou num meio societal em relação ao qual consinto em dar um contributo justo – *fair share* –, para o bom funcionamento das instituições. Existe aqui uma resposta muito forte ao paradoxo da promessa, ou seja, que o princípio da fidelidade em virtude do qual é preciso manter as promessas não deriva da promessa em si mesma. É preciso, para isso, ter em conta a dimensão pública da promessa, a qual supõe por sua vez um espaço público (um espaço público de aparecimento – Hannah Arendt); o que faz que a promessa seja uma realidade, não apenas dual, mas triangular. A saber: “devo manter a minha promessa”; “tu podes exigir de mim”; “temos que manter as nossas promessas para aumentar a confiança de todos no esquema de cooperação da comunidade”. Neste triângulo da promessa, a ipseidade encontra-se assegurada, não apenas pela sua relação com o pólo do elocutório *tu*, mas ainda pelo pólo da equidade, que assinala o lugar do terceiro; é talvez por excelência a terceira pessoa, o verdadeiro *ele / ela*.

Os atores do drama do individualismo estão agora nos seus lugares, o individualismo como ideologia nasce da pretensão de engendrar a dimensão cosmopolítica e o próprio espaço público a partir apenas da ipseidade ética, com o concurso do seu complemento mutualista, mas sem a dimensão societal originária. Para discutir isso, há que recorrer a uma antropologia e a uma sociologia das ideologias.