

À PROCURA DE UM NARRADOR. RICOEUR E A IDENTIDADE NARRATIVA

José Manuel Heleno

Que podemos *dizer* sobre o mundo e sobre nós próprios? Se considerarmos que há um afastamento inevitável entre os signos e as coisas, que podemos fazer para atenuá-lo? É frequente dizer que a história se esforça por fazer um relato do passado enquanto a ficção assume, orgulhosamente, o seu cepticismo em relação ao que aconteceu, liberta da prisão da objectividade ao assumir a função retemperadora da imaginação. Deste modo, falar em tempo e narrativa é cruzar dois caminhos que se pretendem distintos: a história dos historiadores e a ficção dos romancistas. Um e outro tratam do tempo de forma narrativa, embora o tempo e a narrativa que cada um deles articula se distinga nos seus propósitos epistemológicos e ontológicos. Todavia, a bifurcação dos caminhos não nos deve cegar para o lugar que começou por uni-los, ou seja, para a necessidade de descobrir uma identidade. De facto, o que une ambas as narrativas é o ensejo da identidade, o que nos permite compreender a compulsão para contarmos uma história: de nós próprios, da época, da nação ou qualquer outra. *Dizer* alguma coisa sobre o mundo ou sobre nós próprios é, portanto, dar uma identidade àquilo que, sem o trabalho conjunto do tempo e da narrativa, seria inominável ou inexistente.

Se somos tempo, é premente interrogar como o narramos ao ajuizarmos como *dizemos* o que somos ou julgamos ser. Podemos então dizer que temos uma identidade, entendendo por isso uma forma substancial que permanece no tempo e é, portanto, invariável. Mas podemos também considerar que essa permanência no tempo é problemática, procurando antes o que faz de cada um de nós um *si mesmo* no decurso da vida, algo que é próprio de cada um sem que o critério de permanência seja fundamental. Quando, em certos relatos autobiográficos, o sujeito se interroga «quem sou eu?» e responde

«nada», ele priva-se da mesmidade mas não da ipseidade pois, se assim não fosse, nem sequer teria sentido o «nada» que ao eu se refere¹.

Se dissermos, por outro lado, que damos um sentido a *uma* referência, sujeitamo-nos a que nos escape a polissemia da noção de referência; o facto de, incansavelmente, figurarmos ou configurarmos o mundo ou aquilo que somos no tempo, esquivando-nos assim à unicidade da referência. Ao insistirmos no facto de ser inquestionável que o tempo só o é na medida em que alguém o relata, o que fica por saber é como podemos responder à interpelação que afirma ser o tempo aquilo que se furta a qualquer narração, ou seja, um tempo cósmico que abrange todos os entes no mesmo abraço. Sabe-se, aliás, como *Temps et récit* se inicia com a convicção que o tempo humano se articula de forma narrativa e termina com a defesa do carácter imperscrutável ou irrepresentável do tempo, o que significa que a própria narrativa não o prende nas suas malhas².

Quando Ricoeur critica as aporias em que a fenomenologia se enreda, tal significa que o tempo fenomenológico é um tempo interior; um tempo que cava a subjectividade do sujeito, descuidando aquele que está para além de qualquer interioridade, como Aristóteles defendeu. Com efeito, se o tempo, para a perspectiva fenomenológica, é cada vez mais interior, há um tempo outro que não se deixa encerrar no tempo vivido. É nesta sequência, aliás, que Ricoeur visa ainda reabilitar o tempo vulgar que Heidegger tanto se esforçou por censurar.

Insiste o autor de *Temps et récit* que a história e a ficção pretendem fazer a ponte entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Se a ficção tece «variações imaginativas» sobre o tempo, a história serve-se do calendário para datá-lo, inscrevendo e reinscrevendo o tempo vivido no tempo cósmico. Como afirma Paul Ricoeur em *Le temps raconté*³: «O tempo calendário opera a re-inscrição do tempo vivido como destino privado ou como destino comum no tempo cósmico» (p. 442). O tempo calendário possibilita, portanto, a datação, como se fosse necessário fixar o vivido naquilo que o transcende invariavelmente: o tempo cósmico. Para Ricoeur o tempo do mundo não se preocupa com o nosso «cuidado» – o que é, seguramente, uma resposta a Heidegger. É assim que a história visa reconstruir um passado a partir de documentos, de traços ou vestígios – intuito intencional, isto é, dirigido para o passado enquanto tal a partir de pressupostos epistemológicos que se

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Cf. também “L’identité narrative”, in P. Bühler e J. F. Habermacher (ed.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988.

² Para uma referência mais detalhada, vide os nossos textos: *Tempo e Narrativa na Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa 1992 (tese de mestrado) e *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur* (Lisboa, Instituto Piaget, 2001).

³ Paul Ricoeur, «Le temps raconté», in *Revue de Métaphysique et de Moral*, n.º 4, Out/Dez., 1984.

pretendem rigorosos. Ao ter uma dívida em relação ao passado, o historiador visa o *re-enactment* – visa a «reafectuação», expressão de Collingwood tão apreciada por Ricoeur, e que tem como desiderato a necessidade de repensar aquilo que fomos no tempo ao articular tempo mortal e tempo cósmico.

É ao tentar resolver as aporias da temporalidade que a narrativa histórica tenta inscrever um «agora» vivido fenomenologicamente num «agora» cósmico e incomensurável. Se o «agora» é um ponto sem extensão na escala inimaginável do tempo cósmico, contrasta com a forma como é vivido fenomenologicamente pelos sujeitos, justamente como um presente vivido. Para que a exclusão entre estes «agoras» não seja radical, pode e deve a narrativa histórica inscrever o «vivido» no cósmico.

No entanto, a necessidade de narrar o tempo pressupõe três níveis no seio da narrativa. Retomando a noção de mito (o «pôr em intriga») da *Poética* de Aristóteles, tal como a noção de *mimesis praxeos* (imitação de acções), Ricoeur acabará por diferenciar a pré-figuração da configuração e da refiguração narrativas. Deste modo, à pré-figuração ou *mimesis I* corresponderá a pré-compreensão da vida quotidiana: o facto de estarmos no seio da experiência e essa mesma experiência fazer apelo ao relato. Compete à configuração ou *mimesis II* auto-estruturar o discurso a partir de códigos determinados. Por fim, *mimesis III* significa o poder de refigurar o real, tendo a metáfora um papel determinante, pois é ela que possibilita ver a realidade de forma criativa, adquirindo a *poiesis* uma função crucial.

Deste modo, partindo de uma forma incipiente para uma forma estruturada cujo paradigma é o mundo da leitura, transitamos do mundo pré-narrativo para o mundo do leitor. Repitamos que se a pré-figuração corresponde a essa forma de pré-compreensão do mundo em que vivemos, a configuração assinalará a «organização interna de um texto narrativo sobre a base de códigos identificáveis pela análise estrutural»⁴. No entanto, o arco hermenêutico não se completaria se não referíssemos a refiguração, termo que assinala o «poder que tem a narrativa de reorganizar a nossa experiência temporal, no duplo sentido de pôr a descoberto as profundidades dessa experiência e de lhe transmitir a orientação» (*art. cit., Ibid.*)⁵. É nesta acepção que a refiguração é a apropriação do mundo do texto, ou seja, o conhecimento de si mediado pelo mundo simbólico que a cultura nos transmite.

É por intermédio da *mimesis II* e da *mimesis III* que Ricoeur se distancia da noção de referência defendida por Frege, preferindo substituí-la pelo trabalho conjunto da configuração e da refiguração. Se a noção de referência tem um acento proposicional e descritivo, a refiguração está mais atenta

⁴ Cf. «Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et récit*», in *Études Phénoménologiques*, n.º 11, 1990, p. 29.

⁵ Em *Le temps raconté* Ricoeur define a refiguração como «a potência de revelação e de transformação exercida pelas configurações narrativas quando elas são «aplicadas» ao agir e ao sofrer efectivos» (*art. cit., p. 437*).

àquilo que, no real, incessantemente se deixa descrever. É neste contexto que a metáfora tem um papel determinante, pois permite-nos aceder ao real «vendo como», multiplicando assim as vias de acesso ao mundo em vez de se confinar à «descrição». Ao refigurarmos pomos em causa a mera referência, o que mostra a possibilidade de articularmos narrativamente a nossa experiência temporal e deixarmos o próprio tempo aceder à narrativa, engrandecendo o mundo e a forma como o interpretamos e o dizemos.

Ora, se *A Metáfora Viva* tinha descuidado o papel do leitor, só assinalando a duplicidade da configuração e da refiguração narrativas é que se pode compreender a forma como se intersectam o mundo do texto e o mundo do leitor. É a leitura que faz a transição da configuração para a refiguração; é a leitura, numa palavra, que permite voltar a descrever aquilo que somos ou julgamos ser quando nos predisposmos a enxertar o nosso mundo no mundo do texto.

*

Ricoeur não se cansa de sublinhar a imbricação entre a forma narrativa da temporalidade e o facto de qualquer narrativa ter sentido porque há tempo. Só partindo deste entrelaçamento podemos compreender a noção de identidade no duplo sentido que assinalámos – identidade *idem* (mesmidade) e identidade *ipse* (si mesmo). Para Ricoeur, aqueles que se preocupam com a narrativa nem sempre pensaram o «tempo» que lhe subjaz, tal como as diferentes perspectivas sobre o tempo têm tendência para obliterar a forma como ele se diz. É que se o dizer tem uma estrutura, algo que não cessamos de aplicar ao tempo, também este tem características fundamentais para a compreensão da narrativa.

No intuito ostensivamente aporético de esclarecer a narrativa pelo tempo e este por aquela – atitude típica do pensar ricoeuriano –, é premente elucidar a forma como a narrativa se serve da sequência ou linearidade temporal, com a pretensão de saber que tipo de estruturas estão em acção de cada vez que o tempo é contado. Neste contexto, um interlocutor privilegiado de Ricoeur é Heidegger, o autor de *Sein und Zeit*. Partindo das noções de intratemporalidade, historicidade ou temporalidade, todas elas analisadas em *Sein und Zeit*, Ricoeur tenta estabelecer conexões entre a tripla visão do tempo e a função narrativa⁶. Sabemos, por exemplo, que a noção de intriga é consubstancial à narrativa. É esta que, ao construir-se a partir de acontecimentos, assume uma configuração determinada que a trama permite engrandecer. Cada acontecimento contribui para a narrativa como se se tratasse da

⁶ “Narrative Time” é um texto onde se aborda explicitamente a articulação entre a perspectiva heideggeriana e a estrutura da narrativa. Cf. *On Narrative*, edited by W. J. T. Mitchell, The University of Chicago Press, pp. 165-186.

peça de um puzzle. Ora, a intriga não é possível sem uma concepção determinada do tempo, nomeadamente o jogo que se estabelece entre o que foi, o que é e o que será. Se o tempo não é uma mera sucessão de «agoras», também a narrativa não possui um esquema no qual a linearidade seja exclusiva.

É verdade que dizemos que alguma coisa aconteceu ou acontece *no* tempo, tal como a intriga gera expectativas sobre aquilo que acontece *na* narrativa. Acresce que Heidegger, com a noção de «cuidado», ao dizer-nos que o *Dasein* conta com o tempo e que as coisas estão à mão (*Vorhandene*) ou estão disponíveis (*Zuhandene*), considera que essa é uma maneira de contar com o tempo e, portanto, que é algo que a estrutura existenciária do cuidado mostra sobejamente. Escusado dizer que também a narrativa tem as suas formas de preocupação, algo que é semelhante àquilo que o cuidado tinha mostrado.

Mas se há consonância ou conexão entre as análises que Heidegger leva a cabo a propósito da temporalidade e as estruturas da narrativa, algo há que separa Ricoeur de Heidegger – e é a narrativa, justamente, que o mostra. Com efeito, a importância conferida ao futuro na concepção do tempo em Heidegger, juntamente com a forma como isso se articula com o *Dasein* na sua individualidade irremovível, leva Ricoeur a criticar o autor de *Ser e Tempo* pela ênfase conferida ao ser-para-a-morte na análise do tempo. É a narrativa, precisamente, que não só nos permite ver a morte de outra forma, como mostra também o poder que os outros têm na nossa vida. É ela que corrige o pendor individualista proposto por Heidegger nas suas análises do *Dasein*, tal como altera a noção de destino ou de morte. Para Ricoeur, um aspecto fulcral da narrativa é o facto de nos mostrar que somos sempre com os outros, o que não apenas nos afasta de uma noção de morte centrada no indivíduo como permite pensar de forma distinta a noção de destino.

Com efeito, a concepção hermenêutica de Ricoeur, ao enfatizar a noção de texto, mostra a potência de mediação que lhe é peculiar. O texto serve de mediação entre o homem e o mundo; entre o homem e os outros homens e serve, também, de mediação entre o homem e ele mesmo. É, portanto, por intermédio do texto que desponta a *referência*, a *comunicação* e a *auto-compreensão* – intuito alheio à hermenêutica heideggeriana. Se a vida «é uma história à procura de um narrador»⁷, tal indica que compreendemos quem somos quando damos forma narrativa à vida que se vai vivendo. Com efeito, a vida é algo que procura a sua narrativa e o seu narrador por intermédio da actividade simbólica que toda a cultura proporciona. Queremos compreender quem somos reunindo acontecimentos e fragmentos da nossa vida; queremos alcançar uma identidade examinando e contando aquilo que

⁷ Cf. Paul Ricoeur, «Life: A Story in Search of a Narrator», in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, edited by Mario J. Valdés, University of Toronto Press, 1991, pp. 425-437.

vamos sendo no tempo. Queremos, enfim, transformar uma experiência incipiente e pré-narrativa num texto legível.

*

Detenhamo-nos na noção de pré-narrativa ou de pré-figuração que é característico da experiência humana. Poderá, por exemplo, haver histórias de vida que não sejam contadas? O que pretendemos é questionar o nível da *mimesis I*, mormente aquilo que se vive porque parece resistir ao relato ou porque é suficientemente incipiente para não o admitir. Que podemos dizer sobre essas formas de vida que parecem existir antes de qualquer narração e, por vezes, se esquivam a ela de forma radical?

Quanto a nós, Wilhelm Schapp, ao debruçar-se sobre estas questões, é um pensador que merecia uma reflexão mais atenta por parte do autor de *Temps et récit*. No seu livro *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*⁸, defende-se que a noção de história é consubstancial ao ser humano, o que a situa de imediato num nível ontológico. Para Schapp, o homem é aquele que está «emaranhado»⁹ em histórias. Significa isto que há sempre um horizonte a partir do qual pensamos a nossa identidade. Ora, este horizonte recua ou distende-se de acordo com aquilo que vamos pensando de nós próprios, o que indica que há zonas obscuras ou imprecisas que, a todo o momento, podem aproximar-se ou afastar-se ainda mais de nós. Se nenhuma história se conclui, tal indica o estado de aberto em que o homem vive, sempre pronto a fazer e a refazer a sua história e a dos outros a partir de um horizonte que se vai alterando. Deste modo, conhecer-se a si próprio é conhecer a sua história ou, pelo menos, dar uma versão dela, mesmo que em cada história esteja já e sempre uma história por vir. Se todas as coisas estão emaranhadas ou entretecidas em histórias é porque existe uma compulsão para a ordem, ou seja, para a narrativa.

O que é interessante na perspectiva de Schapp é o facto de se considerar que não podemos deixar de tecer histórias acerca de nós e de tudo aquilo que nos rodeia. O autor fala em configuração mas não em pré-figuração, o que mostra como é inevitável o pendor ontológico da sua noção de história. Curiosamente, é ainda de notar a ausência de uma reflexão cuidada sobre a linguagem ou da narrativa enquanto tal, sem que o autor se preocupe com o facto da história, qualquer uma, necessitar de uma linguagem para ordenar os

⁸ Cf. a tradução francesa de Jean Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. Ricoeur refere-se a Schapp brevemente em *Temps et récit I* (pp. 114-115), em *Soi-même comme un autre* (pp. 130 e 190) e em «L'identité narrative», *art. cit.*

⁹ O termo alemão é *Verstrickung* que Greisch traduz por *empêtrément*, ou seja, o «envolvimento» inevitável do homem em histórias. Neste sentido, o homem está sempre e já «envolvido», «implicado», «emaranhado» ou «embrulhado» em histórias.

eventos; uma linguagem que seja capaz de atribuir sentido e, portanto, de «configurar». É neste aspecto que se deve assinalar que Schapp é mais radical do que Ricoeur na noção de tempo e narrativa, fazendo com que estas noções se encontrem já no nível da «pré-figuração».

É assim que importa atender ao modo como Schapp, no livro referido, relaciona história e tempo. Se a história não tem princípio nem fim, tal significa que toda a história tem uma pré-história e uma pós-história – e é isso, justamente, que nos obriga a pensar e a repensar o horizonte a partir do qual não deixamos de configurar a nossa vida. Com efeito, a todo o momento relatamos o presente assumindo uma história que o antecedeu e antecipando uma história por vir – o que indica o estado de aberto do ser humano, sendo essa, aliás, a sua condição ontológica. Como escreve Schapp: «A história não se desenvolve a partir de um passado em direcção ao futuro passando por um presente pontual. Ao contrário, a história tem um ritmo diferente» (trad. francesa, p. 168). Se cada história tem oscilações diferentes é porque cada um de nós, ao estar emaranhado nela, não segue esse esquema linear que o tempo, inevitavelmente, assume. É neste aspecto que a história se furta ao esquema temporal e é, na verdade, rebelde a qualquer esquema – o que aprofunda de forma radical a perspectiva ricoeuriana. Para Schapp a narrativa tem um fôlego ontológico que ultrapassa qualquer linearidade do tempo. Por exemplo, uma história «passada» pode não ser, verdadeiramente, passada, pois tem sentido neste presente em que a assumo directa ou indirectamente noutras histórias. Ao «viver» no presente o passado não é simplesmente passado – e o mesmo se dirá em relação ao futuro. E é isto que, na perspectiva de Schapp, constitui o ponto de partida para pensar qualquer realidade. Estar sempre e já envolvido em histórias é mais «velho» que o pensamento, a intuição, ou a recordação (*op. cit.*, p. 171), quer dizer, só compreendemos cada um destes conceitos a partir desse envolvimento em histórias. Schapp afirma explicitamente: «Para a tradição, as histórias e a história são qualquer coisa no mundo. *Para nós o mundo e a história na qual estamos envolvidos coincidem*». (pp. 171-172; itálicos nossos).

Ao invocarmos a reflexão de Wilhelm Schapp pretendemos desafiar o ponto de vista de Ricoeur em *Temps et récit*¹⁰, quando prescindia de uma fenomenologia «pura e selvagem» na análise do tempo e da narrativa, focando apenas a transição da *mimesis I* à *mimesis III*. Expliquemo-nos: para Ricoeur transitamos do pré-narrativo do quotidiano para as narrativas (de história e de ficção) que permitem estruturar essa experiência incipiente. Ao sintetizar o heterogéneo através da concordância discordante, a intriga configura. No entanto, esta intriga não se encontra na *mimesis I*, no plano em que há

¹⁰ Ver, para além do posfácio de Jean Greisch à tradução de *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, o artigo intitulado «Empêtement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?» (in *Études Phénoménologiques*, *op. cit.*, pp. 41-83).

uma pré-narrativa e tudo é ainda demasiado incipiente e mudo. Ora, de acordo com Schapp, o mundo só pode ser dado se estiver envolvido em histórias; e não há coisa ou realidade que se furte a este envolvimento, pois não há coisa que «apareça» – que se percepcione – sem pressupor já um estar emaranhado em histórias. Multiplicar as distinções e os níveis semânticos – como o faz Ricoeur –, é não atender ao facto da intriga ser sempre prioritária, de tal forma que se ela não existisse as coisas e o mundo não teriam qualquer sentido. É por isso que, para Schapp, conhecer e estar envolvido em histórias é a mesma coisa, considerando até que elas são o modelo para qualquer ciência ou, em geral, para qualquer conhecimento possível.

Se não há «aparecer» que não esteja envolvido em histórias – se estamos sempre no «meio» de uma ou várias histórias –, percebe-se a radicalidade da perspectiva de Schapp em relação à de Ricoeur. Resta perguntar se o momento em que percepcionamos o mundo corresponde, na verdade, à «fenomenologia pura» de Schapp ou se, ao invés, a narrativa se acrescenta às coisas para configurá-las. Como podemos, então, dizer as coisas? Tudo se passa como se, para Schapp, as coisas aparecessem sempre no horizonte de uma trama de feição irremediavelmente ontológica, enquanto Ricoeur fica preso a uma distinção *entre* as coisas e o modo de as dizer – configurá-las –, distinção devedora de outra: a distinção entre objecto e sujeito, entre as coisas e aquilo que elas são para um sujeito.

Acresce que a própria acção não tem, para Schapp, qualquer sentido *antes* de uma história. Até a noção de alma é antecedida pela história que a envolve, o que faz com que, em última instância, tanto a acção como a noção de alma sejam precedidas pelas histórias que as podem envolver. É assim que um ponto de vista tão radicalmente ontológico desafia os pressupostos ricoeurianos, pois não há acção, ideias ou coisas se não se tomar em consideração as conexões que as histórias possibilitam. Neste sentido, as coisas, isoladas e neutras, não existem.

Se seguirmos a perspectiva de Schapp, podemos então pôr em causa uma hermenêutica centrada no texto e na noção de narrativa – algo que é, efectivamente, um dos pilares da filosofia de Ricoeur. Ao estarmos sempre e já no mundo, há algo que precede qualquer «narrativa» (no sentido que lhe dá Ricoeur) e, portanto, é mais importante do que ela. É este solo em que estamos emaranhados que nos permitirá falar em tempo, narrativa e identidade. Ora, uma hermenêutica centrada no texto e no trabalho da tripla *mimesis* acabará por obliterar aquilo que é verdadeiramente importante, tornando-se uma forma de domesticar aquilo que, em si mesmo, corresponderá a uma fenomenologia selvagem. Em vez de se construir uma hermenêutica e uma fenomenologia a partir do dizer, melhor seria escavar aquilo que está aquém de qualquer linguagem: esse estar já e sempre no mundo que era, também, uma das ideias mais persistentes do autor de *Sein und Zeit*.

Se a noção de narrativa, para Ricoeur, nos remete para a hermenêutica do texto, vimos que há em Schapp uma preocupação com a história que é prioritária o que, de certo modo, fragiliza qualquer texto, pois o facto de estar emaranhado em histórias pode significar que nem sempre sei ou posso construir uma trama sólida. Não sei, amiúde, contar de forma «narrativa» aquilo que me «aparece», como se a noção de narrativa fosse demasiado construída e artificial aos olhos de Schapp. Se Ricoeur se centra no texto há, para Schapp, uma preocupação com aquilo que está antes e depois de qualquer texto: a própria vida.

Distinguir entre pré-figurar e configurar é uma questão¹¹ que acabará por nos remeter para a ideia que o pré-narrativo é mais importante que o narrativo, o que indica a possibilidade de todos aqueles que não têm uma linguagem «estruturada» possam, no entanto, possuir uma identidade. De facto, não será a intriga, com o seu cortejo de regras, uma imagem excessivamente depurada do tempo e da identidade? E como pode a noção de leitura abarcar, por exemplo, a riqueza que transparece no romance de Bernhard Schlink intitulado *O Leitor*?¹² Para Schapp a existência de livros não é fundamental para a compreensão do fenómeno da linguagem. Se ao pormos em intriga, compomos, ordenamos e figuramos, podemos também, através dela, falsear uma história que, no limite, pode não admitir figuração. Acresce que a intriga pressupõe uma história que é lida do princípio ao fim, enquanto para Schapp podemos começar no meio de uma história, o que significa que qualquer história é inacabada – sem começo nem fim absoluto.

Diz-nos Ricoeur que «a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias respeitantes à identidade pessoal»¹³. E acrescenta que «igualamos a vida à história ou às histórias que relatamos a seu propósito» (p. 300). No entanto, se a ficção indica a importância da noção de identidade, pode sempre replicar-se que há um peso excessivo da narrativa na determinação da identidade, como se apenas o indivíduo que soubesse contar uma boa história sobre si mesmo pudesse descobrir a sua ipseidade. Resta saber se não haverá uma noção de identidade pessoal que seja rebelde a qualquer narrativa, algo que o sujeito não sabe nem pode relatar, mas pressinta no decurso da sua vida. Ora, paradoxalmente, o facto de estar emaranhado em

¹¹ Desenvolvida por Jean Greisch no posfácio à obra de Schapp e no artigo para os *Études phénoménologiques* que citámos, e com quem partilhamos grande parte da nossa reflexão.

¹² O núcleo do romance de Schlink consiste, paradoxalmente, numa analfabeta que consegue ler! Expliquemo-nos: uma personagem analfabeta, fundamental na construção da intriga, esconde o seu analfabetismo no decurso de uma parte significativa do romance. Será um «leitor» – o próprio narrador –, que lhe lê os livros e, posteriormente, os grava, para que ela os possa ouvir. Neste romance a leitura torna-se um fenómeno humano de grande complexidade. Torna-se uma forma de vida.

¹³ Cf., Paul Ricoeur, “L’identité narrative”, *Esprit*, n.º 7 e 8 (Julho-Agosto de 1988), pp. 295-304.

histórias poderia impedir a formulação de qualquer outro tipo de narrativa. Além do mais, para além do texto e das suas peculiaridades, há um mundo que se entranha em cada um de nós e pode resistir a ser transformado em texto.

E embora concedamos a Ricoeur o poder da palavra na configuração da nossa ipseidade, é sempre possível e desejável interrogar que palavra é essa que procura atingir o coração da ipseidade. Na verdade, o que dizemos sobre nós e sobre o mundo é o produto de um fundo disponível de significações, algo que se prende com o poder simbólico da linguagem e a forma como isso permite ou impossibilita o sujeito apropriar-se de si. Neste sentido, o que fica por pensar são as diferentes linguagens que circulam na sociedade, com os seus códigos e marcas simbólicas, invariavelmente ligadas à classe ou ao «lugar» a partir do qual dizemos alguma coisa. Saber se a vida produz o indivíduo ou o inverso é, provavelmente, uma questão sem resposta, embora não possamos esquecer que tudo aquilo que dizemos, sobre nós ou sobre o mundo, nasce de lugares determinados da teia simbólica que a sociedade nos legou ao socializar-nos.

Resta perguntar se esse imponente edifício conceptual que é *Soi-même comme un autre* não será, apesar de tudo, devedor de uma teoria do social, algo que deveria adelgaçar a espessura do texto e da narrativa em prol de uma atenção ao fundo disponível de significações que é a marca indelével de qualquer sociedade humana. De facto, o sujeito tem necessariamente que descobrir ou redescobrir a sua identidade no seio da sociedade, na relação com os outros, e essa é, seguramente, a sua mediação fundamental – mais do que aquela que mantém com os textos. Como escreve, por exemplo, Vincent de Gaulejac: «A introspecção sociológica torna-se então uma condição necessária para aceder ao estatuto de sujeito»¹⁴. É assim que tomar consciência da sua identidade só é um processo narrativo na medida em que, prioritariamente, há uma sociedade que define e caracteriza as regras de qualquer narrativa, o que significa que aceder à consciência dos processos de identificação é, na verdade, tomar consciência dos lugares sociais que ocupamos na teia simbólica que nos envolve.

Deste modo, devemos ser sensíveis ao facto da identidade do indivíduo ser sempre um produto de outras histórias. Há sempre uma história familiar e social que constrói o sujeito ao dar-lhe uma imagem de si e que ele não deve cessar de interrogar. A questão do narcisismo parental, por exemplo, mostra a obsessão com que os pais teimam em construir a identidade dos filhos a partir da imagem que formam de si próprios. Também os sistemas escolares, económicos e outros, se esforçam para produzir, transformar ou adaptar o indivíduo a uma identidade determinada. Diremos ainda que, como pano de

¹⁴ Vincent de Gaulejac, *Histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

fundo destas «histórias», há sempre a «história» da própria linguagem, ou seja, o facto de existirem palavras que me precedem e se «apoderam» de mim. Descobrir a minha identidade é, assim, descobrir ou inventar as *minhas* palavras, pois só assim poderei descobrir a minha história. É neste sentido que se dirá que não há crescimento e desenvolvimento do sujeito, se não se fundamentar nesta «libertação» das palavras dos outros e, portanto, das suas histórias.

Ora, quando Ricoeur pergunta «quem fala?» e desenvolve argumentos para mostrar a importância da ipseidade em *Soi-même comme un autre*, não ocultará, na verdade, esta dimensão da palavra que não é minha? Melhor: quem fala é, amiúde, não tanto o sujeito, mas as vozes que estão dentro dele e não lhe pertencem. Para ser sujeito da minha história é preciso que seja eu efectivamente a falar, o que não significa apagar a história dos outros já que, como sabemos, elas jamais se apagarão, pois cada um de nós nada é sem elas. É este trabalho de reconquista do sujeito, esta necessidade de limar o sentido do «quem» que, segundo ajuizamos, deveria ser acentuado em *Soi-même comme un autre*. Acresce que ao dizer «quem» o sujeito que se designa a si mesmo pode, paradoxalmente, ocultar esse «quem» de quem fala. Ao encontrá-lo intuitivamente, esquece-o naquilo que ele tem de mais profundo. Com efeito, se o discurso histórico – como diz Michel de Certeau¹⁵ – pode ocultar o presente que diz o passado, quer dizer, o modo como este presente figura o passado, também a narrativa da identidade pode ocultar o sujeito na forma como, no presente, ele fala de si do passado. Neste presente, ao falar de mim e do meu passado, oculto o presente que o narra na medida em que o faço. E sabemos bem que é sempre um presente que *figura* um passado – quer na história quer nas narrativas de identidade que vamos construindo sobre nós próprios. Nada escapa, portanto, aos mecanismos sociais que determinam a representação.

«Esperamos mostrar que é no quadro da teoria narrativa que a dialéctica concreta da ipseidade e da mesmidade (...) atinge o seu desenvolvimento» – escreve Ricoeur no quinto estudo de *Soi-même comme un autre* (p. 138). Não há, na perspectiva de Ricoeur, história de vida que seja inteligível se não lhe aplicarmos o modelo narrativo; modelo que «pedimos de empréstimo à história ou à ficção» (*ibid.*). O encadeamento entre compreensão de si, interpretação e modelo narrativo é, portanto, visível. Todavia, é a defesa da ipseidade e a necessidade de diferenciá-la da mesmidade e da forma substancial concomitante (Kant), que Ricoeur, em diálogo com Parfit ou Musil, se esmera na defesa do modelo narrativo. Sem dúvida que a identidade narrativa põe em jogo a mesmidade e a ipseidade, embora possa revelar aquilo que é próprio da *ipse*, justamente porque põe a nu um si mesmo que

¹⁵ Cf. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002.

não se socorre da permanência no tempo. Acresce que a identidade narrativa tem um cunho ético. Ricoeur, como MacIntyre, valoriza a possibilidade de cada um de nós narrar a sua vida dando-lhe uma visão global – mesmo que inacabada.

Reafirmemos as nossas interrogações: que fazer, então, desses pedaços de narrativa, desses fragmentos desligados de qualquer intriga que, amiúde, aplicamos à vida que vamos vivendo? Ao falar em «intriga», não teria Ricoeur dado um tom demasiado construído à narrativa e, portanto, à identidade? E porquê privilegiar a ficção e a história como modelos narrativos? Porque não a sociologia, ou até, noutra registo, a poesia? E qual o poder da música na construção ou descoberta da nossa identidade? Se nos devemos esforçar por dizer o que sentimos e sentir o que dizemos, então é preciso admitir que um e outro gesto nem sempre se coadunam com a concordância discordante ou a síntese do heterogéneo. A impossibilidade de figurar o que se sente ou se diz é, na verdade, uma constante na vida de cada um de nós. Ao estarmos emaranhados em histórias, há sempre qualquer coisa que se esquia às regras com que a narrativa tem por hábito exprimir-se.

Résumé

Qu'est-ce que pouvons nous *dire* sur le monde et sur nous-mêmes? Dans cet article nous voulons questionner la vision de Paul Ricoeur sur le pouvoir du récit, notamment les liens qu'il avait avec la question de la triple *mimèsis*. Si le temps devient temps humain quand il est articulé de manière narrative et si le récit a traits de l'expérience temporelle, le problème fondamental c'est de savoir si le niveau de la *mimèsis I* est déjà narratif. En dialogue avec Heidegger, l'auteur de *Sein und Zeit*, et avec Wilhelm Schapp (*In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*), nous demandons quelle est la signification de la pré-compréhension du monde de l'action dans la perspective de l'auteur de *Temps et récit*.