

Identidade pessoal e ética em Paul Ricœur da identidade narrativa à promessa e à responsabilidade

Cláudio Reichert do Nascimento

Cláudio Reichert do Nascimento é doutorando em Filosofia na UFSC - Brasil e bolsista Capes/PDEE na EHESS - França

Resumo

O presente artigo apresenta o problema da identidade pessoal em Paul Ricœur, a partir de *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*, abordando, sucintamente, as posições filosóficas que afirmam aquilo que Ricœur caracteriza como identidade como permanência no tempo (mesmidade), ao contrário da identidade enquanto diversa e variável no tempo (ipseidade), que vai ao encontro da tese da identidade narrativa. Em seguida, indicamos a limitação da narrativa para dar conta do problema da identidade pessoal frente o possível *apagamento* de si-mesmo no campo narrativo e da perseverança no campo ético com o conceito de promessa. Por fim, conclui-se com a exposição do conceito de promessa enquanto *speech act* e como *poder de prometer*, e a relação com o conceito de responsabilidade que disto decorre.

Palavras-chave: *Identidade pessoal. Narrativa. Ação. Promessa. Responsabilidade.*

Abstract

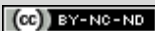
This paper presents the problem of personal identity in the light of Paul Ricœur's theories based on *Time and narrative* and *Oneself as another*. This work also discusses briefly the philosophical positions that affirm what Ricœur characterizes as identity: the permanence in time (sameness), contrary to the identity that is changeable and diverse over time (ipseity), which is in line with his thesis of narrative identity. Then the limitation of the narrative is examined so as to account for the problem of personal identity before the possible "erasure" of the self in the narrative field and his/her maintenance in the ethical field with the concept of promise. Finally, this paper discusses the approximation which Ricœur appraises of the concept of promise as *speech act* and as the *power of promise*, and the relation to the concept of responsibility that results from that.

Keywords: *Personal identity, Narrative, Action, Promise, Responsibility.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 48-62

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.78

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Résumé

Cet article expose le problème de l'identité personnelle chez Paul Ricœur, à partir de *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*, en abordant, succinctement, des positions philosophiques qui affirment ce que Ricœur caractérise comme identité en tant que permanence dans le temps (mêmeté), au contraire de l'identité en tant que changeant et variable dans le temps (ipséité), qui va à la rencontre de sa thèse de l'identité narrative. Ensuite, nous indiquons les limitations de la narrative pour rendre compte du problème de l'identité personnelle devant le possible *effacement* de soi-même dans le cadre narratif et de la persévérance dans le cadre éthique avec le concept de promesse. Enfin, l'article se conclut avec l'exposition du concept de promesse en tant que *speech act* et comme *pouvoir de promettre*, et le rapport avec le concept de responsabilité qui en découle.

Mots-clés: Identité personnelle, Narrative, Action, Promesse, Responsabilité.

Identidade pessoal e ética em Paul Ricœur

da identidade narrativa à promessa e à responsabilidade¹

Cláudio Reichert do Nascimento

UFSC - Brasil e bolsista Capes/PDEE na EHESS - França²

Introdução

Uma das teses de Paul Ricœur nos três tomos de *Temps et récit* (1983-1985) é que o “tempo” não pode ser dito explicitamente, ou seja, há dificuldades em “fazer aparecer o próprio tempo.”³ Ricœur investiga as obras de autores como Aristóteles, Agostinho, Kant, Husserl e Heidegger analisando suas concepções sobre a temporalidade. Por razões metodológicas, Ricœur chamou este primeiro eixo de “aporética da temporalidade,” porque, em alguma medida, as teses defendidas por tais autores são inconciliáveis, mas todas pretendem apresentar uma resposta ao fenômeno da temporalidade. Por conseguinte, uma segunda tese sustentada por Ricœur trata-se de uma resposta à constatação que as filosofias que se propuseram discutir certos modos de descrever a temporalidade expressando o que ela “é” não alcançaram muito sucesso. Ele afirma que o “tempo” torna-se “tempo humano” na medida em que é articulado pela narrativa, por sua vez, a narrativa é capaz de esboçar os traços da experiência temporal humana.⁴ Disso decorre o segundo eixo de *Temps et récit* chamado de “poética da narrativa,” no qual Ricœur expõe suas investigações acerca da narrativa historiográfica e da narrativa ficcional com o intuito de corroborar a segunda tese expressa acima. É relevante destacar o argumento de Ricœur nas “Conclusões” de *Temps et récit* III, no qual afirma que a união entre história e ficção deu origem a atribuição (*l'assignation*) de uma identidade específica a um indivíduo, que nomeou de “identidade narrativa” (*l'identité narrative*).

Nesse sentido, a “identidade” é considerada uma categoria da “prática,” pois expressar a identidade de um indivíduo é responder à pergunta: *Quem* fez tal ação? Ademais, responder à pergunta *Quem?* é contar a história de uma vida, desse modo, a identidade do *Quem?* é uma identidade narrativa.⁵ Portanto, Ricœur desloca a investigação da identidade e da subjetividade para a ação, opondo-se a tendência epistemológica de Descartes em fundar o “eu” no acesso imediato a seus estados anímicos.⁶ Assim sendo, considerada como algo distintivamente humano a ação é o que revela e constitui o “si-mesmo.”⁷ Para isso, Ricœur delinea uma antropologia das capacidades humanas de ação – homem capaz – a partir da interrogação *Quem?*, que já fora esboçado na década de 70, em *O discurso da ação*, mas é retomada e aprofundada em *Soi-même comme un autre* (1990). Enfim, se poderia dizer que em Ricœur a pergunta *Quem* figura como a pergunta fenomenológica fundamental em busca da determinação de “si-mesmo.”

Identidade pessoal, narrativa e a “nudez da questão”

A elaboração da identidade pessoal como *identidade narrativa* deve-se à rejeição da tradição moderna, na qual se enquadram autores como Locke e Hume, que defendem a

permanência de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, e das teses do filósofo britânico contemporâneo Derek Parfit, acerca da bissecção, transplantação, reduplicação do cérebro humano. Em suma, para Ricœur, todos eles sustentam a identidade no sentido de mesmidade (*idem*), apesar de que em Parfit a questão da identidade pessoal é tratada com vistas a negá-la. A identidade como mesmidade quer dizer que, por exemplo, segundo o critério corporal A em t1 é a mesma pessoa que B em t2 se e somente se o corpo de A é o mesmo corpo de B, ou seja, o sujeito permanece o “mesmo” do estágio t1 ao estágio t2. Contudo, o caso de Parfit é o mais incisivo, porque ele argumenta que a identidade pessoal não é o que importa (*Personal identity is not what matters*).⁸ Ele expõe uma série de experiências de ciência-ficção, nas quais parte do cérebro é transplantada para outro corpo, ou a cópia de um indivíduo é teletransportada para Marte. Com isso, Parfit cria casos embaraçosos (*puzzling cases*), nos quais fica difícil decidir se, por exemplo, A é a mesma pessoa que tem parte do cérebro de A ou A é a mesma pessoa que está em Marte e diz que cuidará bem da família de A quando ele morrer, o que leva à indeterminação da identidade pessoal.

Ricœur discorda das teses de Parfit, porque este reduz a pessoa à posseção de um cérebro e um corpo, ambos manipuláveis, e desconsidera que tais experiências cerebrais são vividas por alguém e que elas são experiências atribuíveis a alguém, ou seja, elas são experiência “minhas” ou experiências “tuas” ou “dele” (*ipse*). No entanto, assim como Parfit, Ricœur também admite que a identidade possa chegar ao ponto de não ser o que importa.⁹ Ele pensa a identidade pessoal através da narrativa, a partir da composição poética, ou seja, da configuração de uma *trama narrativa* que agencia as ações, a fim de extrair uma história sensata de uma pluralidade de acontecimentos ou acasos, tendo por objetivo transformá-los em uma história, isto é, em um todo inteligível,¹⁰ na qual as ações são adscritas aos agentes.

A identidade pessoal como identidade narrativa leva em conta os aspectos de variabilidade e diversidade, que caracterizam a identidade-ipseidade, frente à permanência no tempo como algo substancial e imutável. Contudo é uma identidade com falhas pelo seu inacabamento e em razão das *variações imaginativas*, ou variações narrativas, que norteiam a configuração das ações em história de vida. Por não exprimir personagens com traços de caráter como, por exemplo, nos contos de fadas, o exemplo emblemático das variações narrativas, é a personagem de *O homem sem qualidades* de Robert Musil, citado por Ricœur, na qual aquela se vê confrontada com a hipótese de seu próprio nada, quando ela afirma: “eu não sou nada.”¹¹ Ainda que a personagem diga “eu não sou nada,” isso não torna a questão da identidade pessoal nula ou indeterminada, como pretende Parfit, porque, mesmo assim, o *nada* diz respeito ao *si* (*self, soi-même*), mas isto torna a identidade narrativa frágil se consideramos a possibilidade da identidade pessoal não estar amparada em traços permanentes de caráter de mesmidade. Assim sendo a questão *Quem é o si?*, que a nosso ver serve como pergunta metodológica, é exposta à sua própria nudez (*nudité*), conforme afirma Ricœur.¹² Portanto, a indagação feita por ele reverbera aqui: “Como, desde então, manter no plano ético um *si* que no plano narrativo parece apagar-se? Como dizer ao mesmo tempo ‘Quem é o si?’ e ‘Eis-me aqui!’?”¹³ Diante disso é que a promessa, enquanto uma ação que compromete o seu autor em fazer aquilo que “Ele *te* promete,” apresenta-se como perseverança de “si-mesmo,” conseqüentemente, da própria identidade pessoal. Porém, mais uma vez, se pergunta: *Quem é o si?* Responde-se: alguém capaz de manter promessas e ser responsabilizado por elas. Portanto, à coerência da identidade junta-se o seu substrato ético da promessa: eu sou aquele que, apesar das intermitências do coração, mantereirei aquilo que prometo.

A tese ricœuriana de que o problema da identidade pessoal encontra sua solução na identidade narrativa, a partir da configuração de uma história de vida, enfrenta dificuldades por ser “revelada” pela ação (usando o vocabulário de Arendt) e construída pela composição de uma unidade de vida pela narração. O inacabamento e a fragilidade da identidade narrativa, em razão do constante processo de refiguração, isto é, de re-narrar a história de uma vida, bem como a sujeição da identidade pessoal aos modelos narrativos ficcional e historiográfico, a conduzem ao limiar do “apagamento” de “si-mesmo” como personagem de sua própria identidade narrada. Sendo assim, como manter a identidade ética de “si-mesmo” quando ela parece apagar-se no plano narrativo? Nesse caso, se reconhecemos o apagamento do “si-mesmo” no plano narrativo e acreditamos na ideia de que a manutenção das promessas seria o modo capaz de manter-se a si mesmo, a pergunta que se tem de fazer é: a perseverança de “si-mesmo” pela palavra mantida (*parole ténue*), como manutenção da palavra dada (*parole donnée*) – promessa –, tenderia a criar certas “ilhas de segurança” ao passo que se é fiel a ela, por conseguinte, estabelecendo a identidade pessoal de “si-mesmo”? E como reforça Pirovolakis,¹⁴ essa questão se coloca na medida em que a narrativa mostra seus limites para dar uma resposta à identidade pessoal – à pergunta *Quem sou eu?*¹⁵ – frente ao apelo de outrem: “onde estás?”

De maneira sucinta apresentamos que a discussão em torno ao tema da temporalidade levou Ricœur a defender uma solução pautada na narrativa com a função de configurar a experiência temporal humana, e que em consequência desta proposta ele ver-se-á confrontado novamente com o tema da temporalidade, porém o ponto a ser discutido é como dar unidade e coesão à vida humana que é temporal, por isso, abaixo, vamos tratar dos dois aspectos que envolvem os critérios de permanência no tempo no que tange à identidade pessoal. Além disso, vamos recuperar os argumentos de Strawson que, em alguma medida, estão na base da identidade-ipse que se caracteriza pela variabilidade e diversidade porque está amparada no fato de que a pessoa é um agente que age no mundo, daí a necessidade de reidentificá-la no transcurso do tempo. Contudo, esse aspecto de diversidade e variabilidade do “si-mesmo” não quer dizer que ele não possa perseverar em suas disposições, pelo contrário, veremos que a noção de “promessa” consiste na manutenção do “si-mesmo” no tempo, por meio da palavra dada.

Mesmidade, ipseidade e referência identificante

Ricœur concebe o indivíduo humano como um sujeito corporificado, capaz de iniciar e sofrer ações e ser responsabilizado por elas. Enquanto ¹⁶ agente, a pessoa tem uma história de vida, uma vida social, projetos de vida e uma identidade pessoal que muda através do tempo. Nesse sentido, Ricœur percebe-se que a identidade tem dois sentidos não redutíveis a uma única ideia,¹⁷ a saber: a identidade-idem, mesmidade (*mêmeté*) e a identidade-ipse, ipseidade (*ipseité*). A identidade-idem agrega a identidade numérica, que denota unicidade nas diversas ocorrências da “coisa” ou pessoa, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta (por exemplo, o desenvolvimento de uma árvore desde a semente até o estágio adulto ou de uma pessoa como amostra da espécie humana de seu nascimento à fase adulta). A permanência no tempo assoma-se a esses modos de identidade expressando a ideia de organização estrutural que acaba por subtrair o tempo. Ainda que o “objeto” mude há uma estrutura que lhe permanece imutável, assim como ocorre, por exemplo, com a identidade genética.

Conforme Ricœur, o conceito de “substância” como substrato imutável em Aristóteles, ou o caráter transcendental da “substância” sobre os acidentes em Kant, exemplificam a

permanência que caracteriza a identidade-idem e isto ocasiona problemas à conceituação da identidade-ipse, o “si-mesmo” (*soi-même*), em razão de “parecerem” abarcar o mesmo espaço de sentido, ou seja, a permanência no tempo.¹⁸

Em *Soi-même comme un autre*, uma das questões que interessava a Ricœur era como é possível adscrever ações aos agentes, os quais são antes de tudo “pessoas” que são capazes de agir. Neste contexto, ser uma pessoa capaz de fazer acontecer “coisas no mundo” implica sempre estar lançado no tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, isto é, enquanto um ser finito.

No contexto de *L’identité narrative* e *Soi-même comme un autre* o que tem de ser destacado é a confusão que envolve a semântica das expressões latinas *idem* e *ipse*, bem como a distinção entre *Dasein* e as categorias *Zuhanden/Vorhanden* em Heidegger, ou seja, o fato do ser humano ser “aí” e sua diferença ontológica em relação ao ente disponível e ao ente subsistente. Procurando explorar o aspecto variável e diverso que circunscreve a identidade-ipse da pessoa,¹⁹ Ricœur recorre à teoria da referência identificante de Peter Strawson (para o qual a identificação dá-se a partir de particulares de base, que são os corpos físicos e as pessoas), porque ele vê nesta uma via para pensar a ipseidade no que diz respeito à atribuição de ações aos sujeitos lógicos, que designam indivíduos singulares, sendo que tanto a narração de uma vida ou a responsabilização são adscritas a *alguém* e designadas sejam por nome ou constante individual (não vazia).

Em Strawson, a referência identificante tem de compreender e preencher uma propriedade com nomes próprios, dêiticos ou descrições definidas (operadores de individualização). Também é possível a identificação concernente ao relato, que é chamada identificação relativa, mas este tipo de identificação apresenta o problema de sempre estar relacionada ao que é relatado. Outro modo de identificação é a identificação por demonstração, na qual o que importa é que na linguagem ordinária o ouvinte seja capaz de identificar aquilo a que se refere o falante e que ambos estejam cientes do esquema espaço-temporal-unificidade que permite descrever o que é identificado (p. ex.: “o homem usando camisa azul que está ao lado de Pedro”).

Segundo Strawson, às pessoas e aos corpos físicos são atribuídos predicados físicos, mas elas distinguem-se deles, porque também lhes são atribuídas predicados pessoais, isto é, pensamentos, representações, desejos, que as diferenciam dos corpos físicos. Essa dupla atribuição sem dupla referência, que faz da pessoa uma noção “primitiva,” e a afasta, por exemplo, do dualismo cartesiano mente/corpo,²⁰ é importante para Ricœur por corroborar sua pretensão de um *cogito ferido* (*cogito blessé*), ou seja, a contraposição ao *ego* como fundamento último, pois a reidentificação por *outrem* se faz necessária. Desta maneira, a pessoa é o mesmo indivíduo a *quem* adscrevemos predicados físicos (“X pesa 60 quilos”) e predicados pessoais (predicados P: “X recorda-se de uma viagem recente”).²¹ Além disso, o problema que Strawson enfrenta é a assimetria de adscrição de predicados mentais, como a adscrição de “dor,” à primeira (autoadscrição) e terceira (alioadscrição) pessoas do singular. Isso traz à tona a rejeição da adscrição a ambas, tanto pela posição cética, como pela posição condutista. Por um lado, a “dor” que “eu tenho” é sentida sem observação, por outro lado não se pode ter acesso à experiência de “dor” que outra pessoa tem, senão pela observação da conduta dela e por suas manifestações verbais e não-verbais.²² Por sua vez, Strawson responde à assimetria da adscrição de predicados mentais, como “dor,” ao afirmar que é possível a autoadscrição (da dor), somente porque é possível adscrever a outros, sob a base da observação, aquilo que se autoadscrive sem observação. Assim, o conceito strawsoniano de pessoa comporta a assimetria da adscrição, que é

rejeitada pela posição cética e condutista,²³ porque adscrevemos estados de consciência a entidades individuais do mesmo tipo lógico àquela “coisa” que adscrevemos nossos estados de consciência.²⁴ Por conseguinte, Strawson preocupa-se em explorar o vínculo do conceito de pessoa com a teoria da ação, colocando em primeiro plano alguns predicados-P (que em geral podem ser adscritos à pessoa) que impliquem a intenção de fazer, isto é, de agir (passar, escrever uma carta etc).²⁵ Com isso, cai por terra o argumento de que as únicas entidades que podemos saber sem observação ou sem inferência, ou sem observação e inferência, sejam as experiências privadas. Assim, os movimentos corporais devem ser vistos como *ações* que interpretamos em termos de *intenções*.²⁶ Em acréscimo, os movimentos corporais expressam os indivíduos de certo *tipo* (a saber, a pessoa entendida como terceira pessoa), do qual também fazem parte os indivíduos acerca dos quais conhecemos os movimentos presentes e futuros sem observação (a saber, a pessoa entendida como primeira pessoa, eu).²⁷

A importância da teoria da referência identificante para a questão da identidade-*ipse* é que com ela as ações podem ser adscritas a *quem* age, mas embora seja possível identificar o *agente* segue em aberto a pergunta que indaga: quais são os motivos, razões ou causas que o levaram a agir? A adscrição acontece no contexto em que identificar e individualizar faz parte do processo em que o falante aponta, descreve ao ouvinte ao que está fazendo referência. Então tal identificação não é isolada, mas podendo ser partilhada pela comunidade de falantes, a partir do que seria possível pensar a própria noção de testemunho e atestação que se dá na relação com outrem. A seguir falaremos da aproximação que Ricœur faz entre o caráter pragmático da linguagem e a capacidade de fala, pois se, por um lado, o “si-mesmo” pode ser identificado como agente, por outro lado, ele é capaz de falar e é por meio desta capacidade que pode designar-se, referir-se e, especialmente, realizar atos lingüísticos em situações de interlocução, solo em que as promessas são realizadas.

As tríades lingüística e ética

A identidade-*ipse* – “si-mesmo” – é caracterizada pela adscrição da ação ao agente, como resposta à pergunta *Quem?* e seus quatro sub-conjuntos análogos da ação: *Quem fala?*, *Quem age?*, *Quem narra e é sujeito da narração?* e *Quem é o sujeito capaz de ser imputado por suas ações?*,²⁸ e *Quem se recorda?* (memória), *Quem é capaz de prometer?* (promessa). Estas duas últimas consideradas somente mais tarde como capacidades por Ricœur. Assim, a ipseidade caracteriza-se pela capacidade em agir, sendo este o seu *modo de ser* fundamental. Tal capacidade é adscrita à ipseidade que é, para Ricœur,²⁹ “o ser do ente que é cada vez meu,” no sentido que Heidegger refere-se ao *Dasein*. No entanto, Heidegger diz que “ser humano” é *Dasein*, por sua vez, Ricœur entende que o “ser humano” – que ele prefere chamar de “pessoa” – é um “si-mesmo.” Embora concorde com Heidegger que “a questão da ipseidade (*Selbstheit*) pertence à esfera de problemas que derivam da espécie de entidade que ele chama *Dasein*”³⁰ e que pode se interrogar-se sobre si mesmo, seria preciso investigar mais a fundo porque Ricœur empregava o termo “si-mesmo” e não *Dasein*, mas sem dúvida uma das razões pelas quais faz isso é a possibilidade de empregar o pronome reflexivo “si mesmo” distribuído a todas as instâncias do pronome pessoal³¹: seja o “eu” da locução, o “tu” da interlocução ou o “ele/ela” a quem fazemos referência. Uma segunda razão encontra-se em *O conflito das interpretações* quando Ricœur apresenta a proposta daquilo que chamou “via longa,” na qual a compreensão de si se realiza através do longo desvio da explicação por meio dos símbolos, mitos e textos que fazem parte da cultura, contrastando com a

“via curta” de Heidegger que é caracterizada pela analítica existencial do *Dasein*, que compreende a si a partir de sua existência, e suas estruturas existenciais.

Embora Ricœur tome a teoria dos particulares de base de Strawson como diretriz para sua investigação da identidade pessoal,³² ele critica o fato de que o “eu,” que é um sujeito de experiência e autoadscreve-se seus estados de consciência, prescindindo de observação, não se autodesigna, em princípio, como portador de suas experiências. Por isso, ele recorre à pragmática da linguagem a fim de que o “si-mesmo” possa expressar-se em seus proferimentos como alguém capaz de designar-se a *si mesmo*, por conseguinte, pondo-se numa situação de interlocução, uma vez que “falar é dirigir-se a,” ou seja, falar é dirigir-se ao interlocutor “tu,” que, assim como o falante – “eu” – pode dizer a si mesmo.³³ Assim, o “tu” da interlocução é o “outrem”³⁴ que o “si-mesmo,” porém, como diz Ricœur, a questão permanece “truncada,” porque o “outrem” figura apenas como interlocutor. Ainda não se trata do “outrem” como o “ele/ela” a que fazemos referência, além disso é ausente a referência à linguagem enquanto *instituição*, que também é entendida como “outrem.”

Em *O Conflito das interpretações*, Ricœur já destacava a importância da linguagem em sua filosofia hermenêutica, quando se ocupou com o estudo das expressões de duplo sentido, com os símbolos do mal. Todavia em seus artigos do final da década de 80 até o seu falecimento e, sobretudo, em *Soi-même comme un autre*, a linguagem é tratada como “instituição” que nos precede, pois “eu” falo, “tu” falas e “ele/ela” fala, contudo ninguém cria a linguagem. No escopo das capacidades (agir, falar, narrar, ser responsável, memória e promessa) que compõem a antropologia do *homem capaz*, a importância da *capacidade* de falar é tal que Ricœur (2008) a coloca na condição de “primitiva,” já que as demais implicam o uso da linguagem, seja no ato de narrar, seja no de reconhecer-se responsável pela ação praticada ou na “função” do discurso como “revelação” do homem capaz de tomar a iniciativa, uma vez que sem o discurso a “ação” perderia seu caráter de ação. A *capacidade* de fala (*homme parlant*) não é equivalente a “ser homem,” mas é a condição primordial do ser-homem (*être-homme*).³⁵ Além disso, a linguagem goza de uma *estrutura* fiduciária que faz *cada um* confiar na palavra de *cada um*, no sentido mais usual da regra de sinceridade, segundo a qual “espero que *cada outro* queira dizer-me aquilo que está falando.”³⁶ É sob esse plano de fundo exercido pela linguagem que se situa a relação interpessoal “eu-tu,” que a partir da *estrutura* de fidelidade da linguagem supracitada erige o elo social no qual se inserem as promessas, os pactos, os contratos, os acordos, fornecendo o caráter jurídico às palavras dadas mutuamente.³⁷

Conforme defende Ricœur, a *triade* lingüística, composta pela locução enquanto capacidade de falar, a capacidade de interlocução entre o “eu-tu” e a capacidade da linguagem em “servir” como instituição (cada um, “ele/ela”), é homóloga à *triade* ética, constituída pela estima de si, solicitude e instituições justas, definida na expressão “aspirar a uma vida boa – com e para os outros – nas instituições justas (*la vie bonne – avec et pour autrui – dans des institutions justes*). A união da *triade* lingüística com a *triade* ética dá-se na noção de promessa.

Promessa e responsabilidade

Como dissemos acima, o problema da identidade pessoal resulta da falta de distinção entre a identidade-idem – mesmidade – e a identidade-ipse – ipseidade. Para Ricœur, mesmidade e ipseidade se entrecruzam no modo de permanência no tempo. Por um lado, a mesmidade e a ipseidade recobrem-se no caráter, o qual diz respeito aos traços estáveis que permitem

reidentificar a pessoa, enquanto indivíduo humano, *n*-vezes como a *mesma*, fazendo dela *objeto* de referência identificante.³⁸ Mas o caráter também se refere às disposições adquiridas pelos hábitos já adquiridos e em via de serem contraídos, bem como às disposições enquanto *identificações com valores*, normas, heróis, nas quais, pode-se afirmar, a ipseidade mostra-se com força no interior do caráter, porque “reconhece-se,” ou seja, *identifica-se* com o “outro” – alteridade – numa relação de lealdade que se torna *perseverança de “si-mesmo.”* Por outro lado, Ricœur argumenta haver um afastamento entre os pólos da mesmidade e da ipseidade, constituintes dessa *dialética*, o que dissolveria a equivocidade ocasionada pelo entrecruzamento dos modos de permanência no tempo da mesmidade e da ipseidade.

O modo de permanência no tempo distinto daquele do caráter é a palavra mantida como fidelidade à palavra dada, isto é, à promessa feita. A palavra mantida (*parole tenue*) é a fidelidade à palavra dada (*parole donnée*), o que resulta em *manutenção de “si-mesmo”* (*maintien de soi*),³⁹ termo que Ricœur retoma de Heidegger (*Selbständigkeit*) quando ele distingue permanência substancial e perseverança de si.⁴⁰ Todavia mais abaixo veremos que, dada a importância da promessa na perseverança de “si-mesmo,” Ricœur está muito mais próximo de Arendt do que de Heidegger.⁴¹

A alternativa à indeterminação da identidade pessoal como identidade narrativa é a constituição da identidade ética com o conceito de promessa. Ricœur procura mostrar a “vocação” ética da promessa aproximando o conceito de promessa, classificado como *comissivo* no interior dos atos ilocucionários, na teoria dos atos de fala de John L. Austin e o conceito de promessa, no seio da imprevisibilidade e da irreversibilidade das ações humanas, em Hannah Arendt.⁴²

Para Ricœur, o ato de prometer vai além do ato de fala (*speech act*), porque ele nos conduz à construção de uma identidade ética, porque ao manter a promessa persevera-se a “si-mesmo,” ou seja, trata-se da manutenção da pessoa na identidade daquela que *disse* e que *amanhã fará*. Desta maneira, a perseverança de “si-mesmo” anuncia-se como estima de si.⁴³ Portanto, a promessa torna-se o paradigma da ipseidade⁴⁴ e a coloca na relação de amizade (solicitude) com o outro, uma vez que a promessa é um compromisso com o destinatário, o qual é também o beneficiário dela. Nesse sentido, como diz Austin.⁴⁵ “*nossa palavra é nosso penhor,*” penhora-me a fazer aquilo que no ato *de dizer* (ato locucionário) disse que farei (força ilocutiva).

Em *A condição humana*, especificamente no capítulo sobre a “ação,” Arendt diz que as ações humanas são irreversíveis e imprevisíveis, porém, o perdão e a promessa são duas “faculdades” que surgem como “solução possível” à irreversibilidade e imprevisibilidade da ação. Conforme ela, a promessa serve para criar certas “ilhas de segurança,”⁴⁶ frente à imprevisibilidade da ação e porque os homens não podem assegurar hoje quem serão amanhã,⁴⁷ assim procura-se estabelecer continuidade e durabilidade nas relações humanas. Tanto a promessa como o perdão são desempenhadas *com* outros, pois dirigidas a si mesmo essas faculdades não seriam mais que uma encenação. O perdão atua em favor de desfazer a ação já praticada,⁴⁸ contudo, Ricœur discorda disso, pois a ação uma vez feita não pode ser desfeita. Ela não deixa de existir, diz ele. Pode-se, no máximo, desvincular (*déliement*) o agente de sua ação, porque se “acredita” naquele a *quem* se oferece o perdão. Todavia, não é uma crença epistemológica, mas uma confiança (*fiance*), um ato de fé na *capacidade* em agir de outro modo,⁴⁹ ou, em palavras de Arendt, é a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar.⁵⁰ Ainda que Arendt empregue a “imprevisibilidade” ao poder de prometer e a “irreversibilidade” em relação ao poder de perdoar, é possível afirmar que a imprevisibilidade relaciona-se intrinsecamente com

o perdão, pois o futuro é incerto, não se pode vaticiná-lo (como dissera Agostinho), e a ação não pode ser prevista em todas suas conseqüências futuras. Assim, o perdão é o “remédio”⁵¹ à impossibilidade de desfazer o que foi feito e à imprevisibilidade da ação quanto a seus riscos e conseqüências.

De qualquer maneira poder-se-ia fazer convergir o caráter aparentemente apenas linguístico do ato de prometer dos atos de fala e o poder de prometer de Arendt e assim instaurar a identidade pessoal em termos éticos? Para a teoria dos atos de fala, “prometer” é um verbo, essencialmente, de compromisso. Além disso, enquanto ato de fala, a promessa compromete *alguém* com o interlocutor, porém ela “ocorre” como se espera, quando o falante sente-se “obrigado” a fazer aquilo que está contido no ato locucionário, que é o conteúdo da proposição, e na força ilocucionária do ato de promessa.⁵² Embora a manutenção da palavra dada (isto é: fazer efetivamente) resulte em perseverança de “si-mesmo,” enquanto estimação de “si-mesmo” como mantenedor do ato de prometer, a promessa faz com que “outrem” *conte* comigo. Esse *contar com* da parte de “outrem” em relação ao “si-mesmo,” como *alguém capaz de prometer*, faz deste um sujeito responsável por suas ações. Assim, a responsabilidade exhibe dupla significação: *contar com...* (*compter sur...*), e *ser responsável por* (*être comptable de...*),⁵³ ou seja, *alguém* conta com aquele que promete (alguém conta *comigo*), e o *ato* de promessa, que me é adscrito, faz-me responsável por mantê-la. Assim, é a responsabilidade assumida com “outrem” que pergunta “Onde estás?” (“*Où es-tu?*”) e aquele que mantém-se a “si-mesmo” responde: “eis-me aqui!” (*Me voici!*).⁵⁴ Dito de outro modo, apesar da imprevisibilidade acerca do que seremos amanhã “eu *me* mantenho.”

O poder de prometer é exigido para que a identidade seja mantida, pois as “ilhas de segurança,” que esse poder é capaz de estabelecer, é o que dá durabilidade e continuidade às relações humanas face à imprevisibilidade. As “ilhas de segurança” só são alcançáveis, portanto, pela “união de muitos.” Desse modo, Arendt corrobora a tese de Ricœur ao propor uma identidade que não pode ser, unicamente, reduzida à identidade biológica, à mesmidade, mas é dada *com* os outros. Finalmente, a *força* do ato de promessa, que obriga o falante a fazer, encontra-se com a intenção de neutralizar os riscos da ação através do cumprimento das promessas, sem com isso eliminá-los.⁵⁵ Porém, pergunta-se: de onde vem a *força* de manter as promessas? Responde Ricœur: de uma promessa mais fundamental, isto é, a palavra mantida sob qualquer circunstância.⁵⁶ Então, vemos agora Ricœur ir ao encontro daquilo que Arendt chama de “ilhas de segurança.”

Precisamente, neste estágio, a questão é onde encontramos a *capacidade* de *ser imputado por*. Segundo Ricœur, é aí que a noção de *homem capaz* atinge seu mais elevado significado, porque é sob o título da imputação que consideramos as ações dos agentes sob os predicados “bom” e “obrigatório.”⁵⁷ Todavia, a imputação está estreitamente vinculada à adscrição da ação ao agente como seu verdadeiro autor e a responsabilização dele em reparar o dano cometido e sofrer a sanção.⁵⁸ De acordo com o significado dicionarizado de “imputação,” a responsabilidade aparece em uma versão jurídica, ou seja, reparar o dano e sofrer a pena. No entanto, é preciso preservar o sentido de adscrição de ações que viemos traçando desde o início ao lado das capacidades do homem capaz (*homme capable*), e que aparece no significado de imputação, enquanto atribuição da ação ao seu verdadeiro autor, porém considerar a adscrição junto à responsabilidade entendida como “reconhecimento de responsabilidade” pelas ações praticadas. Neste sentido, ser responsável pelas próprias promessas não implica, inicialmente, ter de reparar o dano e sofrer a sanção, a não ser que a promessa tenha o valor de um pacto acordado juridicamente, o que deve ser levado em conta. Desta maneira, deparar-se-ia com a instituição,

onde o defrontante já não é o “tu” a quem se promete, mas o *cada um*, estando, portanto, “todos” sujeitos às mesmas leis.

Conclusões e indicações

Ao longo deste artigo procuramos traçar um fio condutor temático a partir das obras *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre* vinculando questões tais como: a temporalidade, a narrativa como “guardiã” da experiência temporal humana, a identidade pessoal, a promessa e a responsabilidade. Essa conexão que foi apontada por nós não é ocasional no pensamento de Ricœur, mas sim resultado da sua maneira de fazer filosofia, ou seja, levantar os problemas e procurar respondê-los por meio do diálogo com outras disciplinas e correntes filosóficas. Certamente, Ricœur não concebia cada livro como uma discussão encerrada, o que pode ser notado dada a constante retomada desses temas em textos posteriores.⁵⁹ Exemplo disto é que embora o termo promessa já esteja presente na 2ª Seção da IV Parte de *Temps et récit*, ele é retomado em *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*, respectivamente, como modo de perseverança de si e capacidade da ação, tendo “funções,” em alguma medida, diferentes em cada obra.

Nossa intenção foi apontar que por meio da narrativa é possível propor uma resposta à identidade pessoal buscando dar coesão e unidade às ações que se desenrolam no transcurso da vida humana finita. Contudo, entendemos que a narrativa não dá por encerrado o problema da identidade pessoal e da permanência no tempo, que é um dos pontos importantes que está por trás deste problema, justamente porque sempre se pode narrar de outro modo aquilo que aconteceu, o que nos leva ao inacabamento e a permanente indagação afinal “Quem é o si-mesmo?” Mas isto não quer dizer que a narrativa não seja uma boa resposta ao problema se consideramos as noções de coesão e unidade de vida no contexto das histórias que são contadas a fim de tornar compreensíveis as ações que são realizadas e sofridas por alguém, como acontece, por exemplo, na perlaboração psicanalítica. Ademais, se pode perguntar a partir de Strawson se é possível empregar o relato como modo de identificação e individualização do agente, visto que sendo assim ela sempre estará dependente da narração e isto seria um modo fraco de individualização. Ou ainda, como identificar o agente no interior da narrativa quando o contexto de ação desapareceu ou quando as variações imaginativas (variações narrativas) expressam agentes (personagens) sem traços de caráter?

Tais perguntas ficam por ora sem resposta. No que tange à promessa, deve-se ressaltar que ela abre espaço para pensarmos exatamente a ligação que há entre o aspecto linguístico da promessa enquanto ato de fala com força ilocutiva e a manutenção deste ato linguístico com as chamadas “ilhas de segurança,” que nada mais são que o estabelecimento de vínculos de fidelidade e lealdade entre o “si-mesmo” e outrem no espaço público que são constituídos por essa teia, por vezes invisível, das relações humanas.

Afora o seu caráter de perseverança de si, ou seja, de estima de si, a promessa é uma das capacidades de ação do homem capaz que, a nosso ver, vai ao encontro daquilo que Ricœur chamou de reconhecimento simbólico pelo dom, cujo tema recebeu destaque nos últimos anos de sua vida. A fim de indicar de que maneira a promessa é algo passível de reconhecimento pelo dom, é importante lembrar o diálogo que ocorreu entre Yves Pelecier e Ricœur, em 27 de setembro de 1994, que ficou conhecido como *L'éthique, entre le mal et le pire*, bem como a conferência *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* que ele proferiu, em Paris, à convite

do Instituto Internacional de Filosofia, na 1ª Jornada de Filosofia na UNESCO, em 21 de novembro de 2002.

Em dado momento do diálogo com Pelecier, Ricœur retoma o tema da “capacidade” dizendo que, na sociedade em que vivemos, os homens são medidos pela sua eficiência e não por aquilo que são capazes de fazer, ou seja, nos dias atuais é levado em conta muito mais o quanto se pode produzir, o quanto se pode apresentar um melhor rendimento nessa ou naquela tarefa e disso gerar riqueza do que se é capaz de ser um homem *agente* que mantém suas promessas apesar das vicissitudes do coração.

Alguns anos depois, na conferência supracitada, Ricœur tratava de apresentar aquilo que chamou de “esboço” de um estudo maior sobre o “reconhecimento,” tema que, como ele mesmo disse, possuía pouca dignidade filosófica se comparado com aquela que possuía o do “conhecimento.” Ricœur levanta a questão se poderíamos experimentar um reconhecimento que, embora seja simbólico, não esteja sujeito à retribuição pelos dias trabalhados, pela eficiência em tornar a matéria-prima em algo com valor de troca comercial, e sim pelo reconhecimento desinteressado de quem reconhece em relação a *quem* é reconhecido, porque reconhecer alguém pelo o que ele produziu, como costuma acontecer nas sociedades comerciais, não é um reconhecimento pelo “dom,” isto é, o reconhecimento que pode ser experimentado na troca cerimoniosa de presentes. É aqui que retomamos a questão da perseverança de si pela promessa. Como foi dito, a promessa é algo que nos responsabiliza a fazer a outrem aquilo que dissemos que faríamos e, mais do que isso, é capaz de criar certas “ilhas de segurança” fazendo com que “outrem” conte com aquele que prometeu, dando estabilidade às relações humanas. Então, a título de indicação para um estudo posterior, parece que *quem* mantém a palavra como fidelidade à palavra dada é capaz de experimentar o fato de ser reconhecido e estimado por “outrem,” por ter perseverado em suas disposições e sido fiel com relação ao que prometeu o que nos levaria, talvez, aos “estados de paz,” pois não se trata de uma mera retribuição por ter mantido suas promessas.

- ¹ Este trabalho deve muito às sugestões feitas por João Batista Botton e pelos dois pareceristas do sistema "blind review" que avaliaram este artigo.
- ² Bolsa Capes/PDEE, Processo n. 4720-11-3.
- ³ Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983), 157.
- ⁴ Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, 105.
- ⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 442.
- ⁶ Max J. Latona, "Selfhood and agency in Ricœur and Aristotle," *Philosophy Today* 45 (2001): 111.
- ⁷ Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, 108-111.
- ⁸ Derek Parfit, "Personal identity," *The Philosophical Review* 80 (1971): 3-27.
- ⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 196-198.
- ¹⁰ Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, 85ss.
- ¹¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 196.
- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 197.
- ¹³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 197. Grifo nosso.
- ¹⁴ Eftichis Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press, 2010), 94.
- ¹⁵ Em sua discussão sobre a identidade pessoal, Paul Ricœur recupera a distinção que há entre o "quem" (*Qui*) e "o que" (*Quoi*), já presente em Heidegger, que pergunta por "quem é o Dasein?" e o distingue do "o que" dos entes intramundanos (entes simplesmente dados e o manual), e em Hannah Arendt, a qual traça a diferença entre "quem és?," "pergunta" feita aos homens, que se revelam em suas ações e pelo discurso, e o "que," ou seja, as qualidades que os homens têm em comum (S é alto. S é baixo, etc), que não revelam, na visão dela, aquilo que se tem de singular e específico.
- ¹⁶ Isso é recorrente nos seguintes textos: Ricœur, *Soi-même comme un autre*; Ricœur, "L'identité narrative," *Esprit* 7-8 (1988): 295-304; Ricœur, *Lectures II: La Contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992).
- ¹⁷ David M. Kaplan, *Ricœur's Critical Theory* (New York: Suny, 2003), 89; David Pellauer, *Compreender Ricœur* (Petrópolis: Vozes, 2009), 123.
- ¹⁸ Ricœur, "L'identité narrative," 297.
- ¹⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 13.
- ²⁰ Peter Frederic Strawson, *Individuos* (Madrid: Taurus, 1989), 107. "Tudo o que disse acerca do significado de dizer que este conceito é primitivo é que não precisa ser analisado de certo modo ou modos. Não temos, por exemplo, de concebê-lo como gênero secundário de uma entidade em relação a dois gêneros primários, a saber, uma consciência particular e um corpo humano particular." (Tradução nossa).

- ²¹ Strawson, *Individuos*, 107.
- ²² Francisco Naishtat, "La noción de persona como particular de base. La ontología de la adscripción de Strawson, un precedente del soi-même de Ricœur," *Revista de Filosofía y Teoría Política* 35 (2004): 83-110. Conforme Naishtat (2004), a posição cética defende que ao adscrever "dor" a outrem temos dificuldade em dizer que "coisa" estamos significando. Todavia, "eu sei que coisa é minha dor," porque apenas "eu" posso sentir e ter a experiência da dor. Já a posição condutista assenta-se nos conteúdos advindos da conduta e manifestados publicamente. Todavia, dessa maneira o condutismo não dá a devida atenção à "dimensão experiencial da dor enquanto estado sofrido ou sentido e não unicamente manifestado ou observado."
- ²³ Naishtat, "La noción de persona como particular de base," 83-110.
- ²⁴ Strawson, *Individuos*, 106.
- ²⁵ Strawson, *Individuos*, 113.
- ²⁶ Ao considerar os movimentos corporais humanos como denotando intenções de agir vai-se ao encontro do conceito Ricœuriano de *Mimesis I*. Tal conceito está estreitamente relacionado ao ato de narrar como tentativa de resposta às aporias da temporalidade, porém Ricœur (1983) defende que o estágio da *Mimesis I*, que ele chama de pré-figuração do mundo e da ação, caracteriza-se fundamentalmente pelos seguintes aspectos: 1) temos uma pré-compreensão das ações humanas. Não há dificuldade em interpretarmos ações como, por exemplo, mexer o braço lateralmente e entender isto como um aceno, as quais são ditas ações de base, de acordo com o conceito elaborado por Arthur Danto e que é seguido por Ricœur; 2) as ações humanas são decorrentes de motivos e intenções de agir, que, por um lado, atestam a instância privada das ações, enquanto "iniciativa" tomada por "alguém," mas que, por outro lado, manifestam publicamente o agente. Dado o caráter público das ações, elas são interpretadas conforme uma "convenção simbólica" que concede à ação uma primeira "legibilidade"; 3) as ações apresentam caracteres temporais que possibilitam falarmos em uma estrutura pré-narrativa. Ao considerar que as ações humanas podem ser compreendidas no interior de um "sistema de símbolos," que permite que as interpretemos como significando "isso" ou "aquilo," além de exibirem caracteres temporais, Ricœur tem elementos para propor uma teoria da identidade pessoal a partir da narrativa (identidade narrativa), pois defende que "agir" é um modo de ser fundamental do ser humano e por isso o projeto de elaborar a antropologia do *homem capaz* (falar, agir, narrar, recordar-se, prometer, ser responsabilizado). Desta maneira, dado que as ações não são sem sentido nem a-históricas, elas são agenciadas, no sentido muito próximo daquilo que Aristóteles entende por *muthos* (agenciamento dos fatos, trama), em uma história narrada que dá unidade à história de uma vida, como define Ricœur (1988, p. 300): "Nós igualamos a vida, dissemos, à história ou as histórias que nós contamos a respeito dela." (Tradução nossa).
- ²⁷ Strawson, *Individuos*, 114.
- ²⁸ Paul Ricœur, "De la métaphysique à la morale," *Revue de Métaphysique et de Morale* 98 (1993): 455-477.

- ²⁹ Paul Ricœur, "Indivíduo e identidade pessoal," in *Indivíduo e poder*, organizado por Paul Veyne, et al. (1988): 80.
- ³⁰ Ricœur, "L'identité narrative," 298.
- ³¹ Ricœur, "Indivíduo e identidade pessoal," 79-80.
- ³² Paul Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie" in *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*, dir. Jean Greisch e Richard Kearney (Paris, Cerf, 1991). Diz Ricœur (1991): "Eu não discuto a tese conforme a qual corpos e pessoas são os particulares de base e os únicos. Eu adoto a tese como dando a direção do trabalho." (Tradução nossa).
- ³³ Ricœur, "Indivíduo e identidade pessoal," 72-77. Cabe destacar que é relevante que os proferimentos, no interior da teoria dos atos de fala, não se refiram basicamente à "estados de coisas" (chove; o gato está no capacho), isto é, à atos locutórios, mas expressem os seus falantes – atos ilocutórios – os quais podem "usar" a fala para advertir, prometer, interrogar etc (cf. John L. Austin, *Quando dizer é fazer* (Porto Alegre: Artes Médicas, 1990), 85-94). Nessa mesma direção, Ricœur (1990) fala que é importante que o ato de fala, isto é a ação de falar, não seja restrita ao ato ilocucionário, mas seja também ato locucionário. Desta maneira, afirma-se que não são os atos que fazem referência, mas que são os falantes que querem dizer isto ou aquilo.
- ³⁴ Diferentemente do existencialismo sartreano, no qual o "outro" é marcado pelo conflito, em Ricœur, o "outro" é constitutivo de "si-mesmo" (cf. Naistat, 2007). O "outro" é entendido como "outro" diverso do "si-mesmo" (*l'autre que soi*), designado metodologicamente como "a alteridade do outro" (*altérité de l'autrui*), em razão do próprio "si-mesmo" ser considerado um "outro" nas experiências da passividade do próprio corpo (*Leib*), bem como nas experiências da passividade do "si-mesmo" consigo mesmo (*soi-même comme un autre*), isto é, a consciência (*Gewissen*).
- ³⁵ Ricœur, *Lectures II*, 209.
- ³⁶ Paul Ricœur, *O Justo 1* (São Paulo: Martins Fontes, 2008), 27.
- ³⁷ Ricœur, *O Justo 1*, 21-31.
- ³⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 39-53; 143-148. Kaplan, *Ricœur's Critical Theory*, 82-89.
- ³⁹ Optei por verter o termo francês "*maintien*" por "manutenção" - e não por "sustentação" como me foi sugerido por um dos revisores-, por duas razões: a primeira, que a meu ver é bastante forte, é o fato de Ricœur empregar no original "*le maintien de soi*" e "*je maintiendrai*" em *Soi-même comme un autre* (1996, p. 149). De acordo com o Dicionário Le Robert (VUEF, 2001. Version électronique), "*maintien*" significa "1. *Manière de se tenir, manifestant les habitudes, le comportement social de quelqu'un*; 2. *Action de maintenir, de faire durer*;" e o verbo "*maintenir*" significa "1. *Conserver dans le même état; faire ou laisser durer*; 2. *Affirmer avec constance, fermeté*." Em segundo lugar, na tradução brasileira da obra supracitada, Lucy Moreira Cesar utiliza "manutenção," cujo significado em português concorda com aquele da língua francesa, no sentido de "ação de constância." (Le) "*soutien*" que poderíamos verter por "sustentação" é definido como "1. *Action de soutenir. Ce qui soutient une chose, la maintient en telle ou telle position*; 2. *Action ou moyen de soutenir (dans l'ordre financier,*

politique, militaire, moral, spirituel, social).” Conforme os exemplos encontrados suas conotações assumem acentos socio-econômicos e morais, “*soutien de famille*,” “*soutien électoral*,” “*soutien scolaire*.” O uso de “manutenção” vai ao encontro da tradução existente e largamente difundida entre os leitores brasileiros e portugueses, e que apesar de apresentar falhas é aceita entre os pesquisadores lusófonos. Além disso, a expressão “sustentação” mostra-se contra-intuitiva: embora “manutenção” seja empregada como “um certo operar com objetos, em sentido físico,” ela tem uma conotação “psicológica” que permite dizer que o agente é capaz de ser constante em suas convicções; já “sustentação,” pelas definições elencadas acima parece aproximar-se mais das razões pelas quais o termo “manutenção” foi inicialmente criticado. A primeira vista, o termo “manutenção” parece ser problemático mais um exercício hermenêutico um pouco mais elaborado nos mostra que esse não é o caso.

⁴⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 148-149; Heidegger, *Ser e tempo*, 400-407.

⁴¹ Arendt, *A condição humana*, 249. Diz Arendt: “Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de *conservar* nossa identidade” (Grifo nosso).

⁴² Gaëlle Fiasse, “Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l’action,” *Laval théologique et philosophique* 63 (2007): 363-376.

⁴³ Ricœur, *Lectures II*, 213.

⁴⁴ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 119.

⁴⁵ Austin, *Quando dizer é fazer*, 27.

⁴⁶ Arendt, *A condição humana*, 249.

⁴⁷ Arendt, *A condição humana*, 256.

⁴⁸ Arendt, *A condição humana*, 249.

⁴⁹ Fiasse, “Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l’action,” 368.

⁵⁰ Arendt, *A condição humana*, 252.

⁵¹ Embora o termo “remédio” pode aqui ser lido como uma metáfora, essa expressão é usada por Arendt (1993) para descrever o “efeito” do perdão frente à irreversibilidade da ação.

⁵² Daniel Vanderbeken apud Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Trotta, 2005), 136.

⁵³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195.

⁵⁴ A expressão “Eis-me aqui!” Ricœur recupera da obra de Levinas. No contexto da identidade pessoal ela é a resposta ética do “si-mesmo” ao “outro,” diverso de mim (*autrui*), como manutenção de “si-mesmo.”

⁵⁵ Arendt, *A condição humana*, 257.

⁵⁶ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 137.

⁵⁷ Ricœur, *O Justo 1*, 24.

⁵⁸ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 115.

⁵⁹ François Dosse, *Paul Ricœur: Les sens d'une vie (1913-2005)* (Paris: La Découverte, 2008), 24.