

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL EM DEREK PARFIT E

PAUL RICOEUR

THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY IN DEREK PARFIT AND PAUL RICOEUR

João Batista Botton*

Resumo

O texto apresenta e discute o confronto de Paul Ricoeur com a obra de Derek Parfit acerca do problema da identidade pessoal. Pretende-se, através do cotejo entre a tese do esvaziamento de sentido da identidade atribuída a Parfit e a teoria da identidade narrativa de Ricoeur, extrair desse confronto enriquecimentos valiosos para a consideração do problema. Pela apresentação das experiências de pensamento (*puzzling cases*) através das quais Parfit estabelece a equivocidade do estatuto de relevância da questão da identidade, são examinados os pressupostos teóricos de sua tese. Esses pressupostos, por sua vez, são confrontados com a posição Ricoeuriana, que pretende demonstrar a impossibilidade da redução da pessoa ao tipo de procedimento impessoal utilizado por Parfit no estabelecimento de seus experimentos. Finalmente, examina-se o tipo de dificuldades e limitações que a tese cética de Parfit pode oferecer às pretensões de Ricoeur de construir um modelo de identidade baseado em categorias narrativas.

Palavras-Chave: Identidade; Pessoa; Narrativa; Si-mesmo.

Abstract

The text presents and discusses the confront of Paul Ricoeur with the work of Derek Parfit about the problem of the personal identity. It is intended, through the collation between the theses of sense of identity emptying, in the first case, and the narrative identity theory, in the second, extract from this confront valuable enrichments for the consideration of the problem. By the presentation of the thought experiences (*puzzling cases*) through which Parfit establishes the equivocality of the statute of relevance of the identity question, are examined the theoretical assumptions of his theses. These assumptions, on their turn, are confronted with the Ricoeurian position, which intends to demonstrate the impossibility of the person's reduction to the kind of impersonal procedure used by Parfit in the establishment of his experiments. Finally, it is examined the kind of difficulty and limitation that the skeptic theses of Parfit can offer to

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista CAPES. [jb_botton@yahoo.com.br]

Ricoeur's pretensions of building an identity model based on narrative categories.

Keywords: Identity; Person; Narrative; Oneself.

Duas tradições filosóficas distintas e de posições antagônicas em relação ao problema da identidade fazem o pano de fundo sob o qual o debate entre Derek Parfit e Paul Ricoeur se realiza. Em uma dessas perspectivas está todo o racionalismo de cunho cartesiano, ou, pelo menos, as chamadas filosofias do sujeito, que fazem de um *ego* como substância metafísica o seu princípio, assentando sobre ele a identidade da pessoa. A outra dessas perspectivas diz respeito mais de perto ao empirismo inglês e às filosofias que sob a sua influência tomam a identidade simplesmente em termos de continuidade física ou psíquica, por considerar aquele primeiro princípio fruto de uma crença a serviço da conservação de uma pretensa unidade, todavia falsa.

Desde o prefácio de *O si-mesmo como um outro* Ricoeur se distancia de igual maneira de ambas posições. Nestes esboços preliminares, a perspectiva cartesiana é cotejada à virulência da argumentação nitzscheana contra a pretensão de fundamentação última reivindicada pelo *cogito*. Na respectiva exaltação e humilhação do *cogito*, Ricoeur pôde ver não sua falsidade enquanto tal, mas a improficuidade de uma verdade tão vã quanto falível.

Todavia, se um *ego* metafísico não pode ser mais que verdade estéril, também a solução oferecida pela simples idéia de uma conexão entre estados físicos e psíquicos, com fortes implicações céticas, não pode dar conta do problema. A tentativa de fazer da observância da conexão entre a diversidade dos estados físicos ou psíquicos a possibilidade de distinção de uma identidade surge inicialmente em Locke e Hume. É nesta esteira de pensamento que Ricoeur irá alocar a obra de Derek Parfit, como o mais valoroso adversário de sua tese que concebe a identidade da pessoa como a unidade de uma narrativa. Um adversário, mas não um inimigo, acrescenta Ricoeur (1991: 156). É que, o confronto da tese da identidade narrativa com os argumentos céticos oferecidos por Parfit lhe fornece importantes reforços.

A obra de Locke relaciona-se a de Parfit menos pela recorrência à noção de conexão, que pelo lugar que nela ocupam os experimentos paradoxais de pensamento

servindo de expediente à filosofia. Locke, com efeito, inaugura as discussões aplicando a reflexão sobre uma série de casos não muito convencionais. Fazendo da conexão psíquica o critério de determinação da identidade, ele encontra na memória a efetivação dessa conexão. A questão que perturba o filósofo inglês é então a de saber se no estranho caso de um transplante no qual o cérebro de um príncipe é transferido para o corpo de um sapateiro, o novo homem surgido dessa experiência fora do comum é o príncipe que se lembra ser ou o sapateiro que todos vêem. Coerente com seu próprio critério, Locke, sem hesitar, decide pela primeira opção, mas ao preço de uma inconsistência que seus seguidores não poderão assumir. Opor-se-lhe-ão um incontável número de objeções: da intermitência da continuação mnêmica à impossibilidade de distinção entre o físico e o psíquico. Melhor seria - como fará Parfit, veremos adiante - contentar-se com a indefinibilidade da questão.

Hume, por sua vez, está ligado ao pensamento de Parfit, sobretudo pelo ceticismo de sua conclusão. Ao conceber a conexão em termos de graus, faz avançar a discussão acerca dos critérios de identidade, ao mesmo tempo em que rechaça a ingenuidade das respostas em preto e branco. Na medida de seu empirismo, Hume exige para cada idéia distinta uma impressão correspondente. No entanto, no exame de seu próprio interior só encontra uma diversidade de experiências, nenhuma impressão constante e firme que possa corresponder à idéia de um *eu* que unifique o diverso em um conexo coerente. Caberá à imaginação e à crença assegurar a unidade da experiência: a primeira é responsável pela passagem de uma idéia à outra, a segunda, assegura a coesão, pela substituição tácita da impressão de que carece a idéia de *eu*. Tendo a crença como último fundamento, a unidade do sujeito poderá facilmente ser considerada uma ilusão.

Mas é Parfit quem levará a incerteza do *eu* as últimas conseqüências, a ponto de pretender poder declarar a própria questão da identidade como vazia de sentido. É na medida dessa pretensão que ele se torna o adversário de Ricoeur.

Parfit, a partir da perspectiva da filosofia analítica, pondo-se na esteira do empirismo do qual Locke e Hume são os notórios representantes, ataca precisamente o julgamento de importância que atribuímos à identidade de uma pessoa. Mas isso de maneira indireta. Pela recorrência ao mesmo tipo de casos paradoxais que fizeram

fecunda a reflexão de seus antecessores, Parfit pôde considerar em cada um deles a questão da identidade como indeterminável.

I

O que os casos de ficção filosófica elaborados por Parfit pretendem exatamente é minar a solidez das crenças nas quais comumente apoiamos a noção de identidade. São elas: a) a crença em que a identidade constitui um fato suplementar separado das vivências de uma pessoa; b) que sempre pode ser dada uma resposta determinada com respeito a esse fato; c) que a questão da identidade é importante como pressuposto para outras questões, como a sobrevivência ou a responsabilidade moral. Elas admitem uma forma escalonada, da mais manifesta à mais dissimulada. E a estratégia consiste em atacar a primeira crença, já naturalizada, a partir da segunda, mais sólida, através da refutação da terceira. Pois, ainda que a crença na importância da identidade seja um tanto mais dissimulada, é ela que confere força às outras duas.

Subjaz à construção dos casos fictícios aos quais se aferra a argumentação de Parfit, a pretensão da possibilidade de uma descrição impessoal do fluxo das vivências. Este será, veremos, precisamente o ponto de discordância em relação a Ricoeur, que vê nesse modo de proceder a supressão da característica fundamental do problema, a saber, a posse ou o pertencimento das vivências a uma pessoa, que delas pode dizer que são suas (1991: 158). O que nos permite afirmar que a descrição impessoal da qual Parfit faz depender sua tese, mina já de saída toda a possibilidade de tratamento do problema em favor da tese adversa à sua, seja nos termos de um fato suplementar ou qualquer outra forma de pessoalidade.

A primeira crença atacada por Parfit é a de que sempre pode ser dada uma resposta à pergunta sobre a identidade. O experimento que constitui o ponto de partida de toda a argumentação¹ é o do transplante de um cérebro bipartido para dois corpos distintos: uma pessoa é submetida a uma delicada cirurgia que divide ao meio seu cérebro e em seguida o transplanta para dois outros corpos diferentes. Que podemos dizer sobre a questão de saber se as duas pessoas resultantes do experimento são a mesma que teve seu cérebro dividido? A questão é posta em termos de sobrevivência.

¹ Não tomamos como referência aqui a obra principal de Parfit, *Reasons and Persons*, onde é explorado amiúde todo o alcance moral de sua tese. Detemo-nos na versão castelhana de seu artigo *Personal Identity* de 1971, por tratar de maneira mais pontual sua tese sobre a identidade.

Três respostas são possíveis: 1. a pessoa submetida à experiência não sobrevive; 2. ela sobrevive como uma das duas pessoas resultantes; 3. ela sobrevive como ambas (PARFIT, 1983: 7).

Se fizermos implicar a identidade na sobrevivência, todas parecem implausíveis. Em que sentido poderíamos dizer que, em qualquer dos casos de sobrevivência, a pessoa, ou as pessoas resultantes, sejam a mesma que estava na origem do experimento? A questão da identidade permanece perturbadoramente sem resposta. A segunda crença é derrubada. Mas o experimento vai além, distinguindo identidade e sobrevivência, ou, identidade e continuidade, mina também a crença de que questões importantes dependem ou pressupõem identidade. Parfit ainda enfatiza que o desconcerto gerado pelo experimento acerca da identidade tem como causa precisamente a crença na importância da questão. O passo seguinte será, então, mostrar que as relações de conexão contêm tudo o que importa em qualquer caso de sobrevivência, e respondem a qualquer questão realmente relevante.

É que, para salvaguardar a coerência da descrição que pretende, Parfit só pôde conceber a identidade em sentido numérico e diacrônico: “a identidade é uma relação um-a-um” (PARFIT, 1983: 15), não admite ramificações; também é questão de tudo-ou-nada, não admite graus de variação. Ao passo que a conexão psicológica, tanto pode admitir variações, e falamos então em graus de conexão, como assumir ramificações e se dividir em fluxos paralelos. A terminologia da identidade só será adequada quando a continuidade psíquica admitir a forma um-a-um; quando - como no caso acima e nas inúmeras suas variações imaginadas - a continuidade comportar ramificações, a linguagem da identidade deverá ser abandonada, e o que for descrito deverá assumir a mesma importância que atribuiríamos à identidade. “Os juízos de identidade pessoal derivam sua importância do fato de que implicam continuidade psicológica” (PARFIT, 1983: 17), mas a continuidade psicológica não implica necessariamente identidade.

Mesmo a memória, pretense critério privilegiado de unidade psicológica, é arrastada pelo fluxo das vivências transformadas em processos. Ela é causa importante da crença na natureza especial da identidade, na medida em que parece verdade lógica estar implicada a alguém que recorda. Mas, os experimentos de Parfit fazem surgir uma descrição da memória para a qual não vale aquela verdade. O mesmo caso de transplante e bipartição cerebral dá origem ao conceito de “*quase-memória*”: ambas as

pessoas resultantes da operação possuem memórias que não são as suas. Surge também o correlato contrário à *quase-memória*, o conceito de *quase-intenção*, pelo qual alguém pode se propor a executar as ações de outro. *Quase-memória* e *quase-intenção* dão origem, então, a gama de seus análogos: *quase-reconhecimento*, *quase-testemunho*, *quase-ambição*, *quase-promessa*, *quase-responsabilidade*. Eles formam o aparato conceitual que permite descrever as relações entre os acontecimentos sem pressupor a existência contínua de uma *pessoa*, resultando que “poderia ser possível pensar nas experiências de uma forma completamente impessoal” (PARFIT, 1983: 24 - 4).

Eis os resultados de um procedimento assim concebido: fica eliminado todo e qualquer suporte ontológico do conceito de pessoa, sua existência agora é meramente nominal, e a questão da identidade perde o estatuto filosófico preciso. A argumentação procede fazendo do cérebro a condição da identidade, ele é o lugar privilegiado onde ocorrem as vivências, embora a identidade do cérebro não seja a identidade da pessoa, que pela transplantação do cérebro, a cada vez, migra para um exemplar diferente. O procedimento de duplicação reduz inclusive o corpo próprio a um simples corpo entre os corpos, no meio de um universo impessoal. A questão da identidade fica completamente vazia de sentido.

II

H. J. Adriaanse, no artigo que abre a edição dedicada a Ricoeur da revista *Philosophie* do *Institut Catholique de Paris*, artigo dedicado especificamente ao confronto entre Parfit e Ricoeur, aponta já para algumas críticas internas à própria construção dos casos a partir dos quais a questão da identidade é suprimida: “*On reproche à Parfit qu’il conçoit le cerveau comme une masse non structurée de cellules, dont on peut prélever, ou auquel on peut ajouter, des cellules à volonté*” (ADRIAANSE, 1995: 9. cf: nota 7). Dir-se-á que o autor ignora a estrutura biológica do homem, descrevendo o cérebro como se fosse tão desprovido de organização quanto uma esponja. A complexidade morfológica ignorada do cérebro impediria, desta forma, a realização, quando não de todas, pelo menos das mais importantes dessas experiências.

Para além de sua possibilidade, a crítica que Ricoeur dirige aos *puzzling cases*, é um tanto mais aguda, na medida em que invectiva contra suas conseqüências mais

notórias. É que, para o autor, embora a obra de Parfit traga à tona os paradoxos mais pungentes, a partir dos quais é possível fazer avançar a questão, ela ainda permanece uma compreensão pouco depurada. É por ignorar uma distinção fundamental entre duas maneiras de identificação que Parfit pôde deliberadamente suprimir a pessoa pela elisão da “minha totalidade”². Através da qual Ricoeur compreende “o fenômeno central que a tese (de Parfit) reduz, a saber, a posse por alguém de seu corpo e de sua vivência” (1991: 158). É exatamente esse fenômeno que serve de motivo para a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade*, as duas formas de identidade que Ricoeur põe em jogo na questão.

É a irredutibilidade da questão da identidade a uma descrição impessoal capaz de exaurir todo seu sentido que faz Ricoeur conceber de maneira nova o problema. Esse novo modo de proceder instaura um desvio semântico que revela a analogicidade do problema, pela multiplicidade de acessos possíveis ao sujeito. Renunciando à imediatez, Ricoeur constrói esse desvio pelo itinerário da questão “*quem?*”, que é propriamente o itinerário da ação, através da qual um *si* se identifica reconhecendo-se nela. A questão “*quem?*” assume então um aspecto quadriforme: “Quem fala?”, “Quem age?”, “Quem narra?” e “Quem é sujeito moral passível de imputação?” (RICOEUR, 1991: 199). Essas quatro maneiras de dizer *quem*, percorrem o campo inteiro da ação na qual um sujeito pode ser indiretamente identificado. Nessa perspectiva o sujeito não é mais um *eu*, mas é um *si*, o que reforça o caráter indireto de uma refletividade articulada pelo desvio da ação, veiculada por uma filosofia da linguagem, como a dos atos de fala, em que dizer é fazer, por uma teoria da ação, que lhe fornece uma semântica descritiva apropriada, por uma teoria narrativa, que articula o falante e a descrição de sua ação em unidades complexas tornando-o responsável, reconhecível, e, finalmente, passível de imputação moral em uma ética³. As mediações que a questão “*quem?*” instaura distinguem-na diametralmente da questão “*o que?*”: a primeira reivindica o agente implicado na ação, a segunda toma a ação apenas enquanto processo do mundo físico, que só a imediatez de uma descrição que faz elisão deliberada da pessoa atinge.

² A expressão é a tradução ao português do termo *mienneté*, proposta por L. M. Cesar (cf: Sua tradução de *O Si-mesmo como um outro* de 1991).

³ Cabe enfatizar a preeminência dada por Ricoeur à narratividade na questão da identidade pessoal. É no contexto de uma narrativa inteira que o *si* ganha seus traços distintivos mais nítidos, ela faz a mediação entre a descrição e a prescrição da ação pela força de atribuição da ação a um sujeito, o personagem da narrativa (cf: RICOEUR, 1991: 180ss).

Essa distinção entre o *que* e o *quem* da ação é o equivalente semântico da distinção entre identidade-*idem* (*mesmidade*) e identidade-*ipse* (*ipseidade*); correspondendo respectivamente a uma identidade dependente de um núcleo de substancialidade que assume uma forma relacional, e a uma identidade implicada apenas na manutenção de si.

Em vista disso, Ricoeur conclui que a causa do malogro da tradição que até agora se ocupou da identidade, inclusive Parfit, é que ela só concebeu o problema em termos de *mesmidade*, embora muitas vezes pressupusesse e até procurasse a *ipseidade*. É apenas por conceber a identidade somente como *mesmidade* que pôde o adversário de Ricoeur levar às últimas conseqüência seus tão aberrantes casos paradoxais. O que ele procura, afinal, é um critério seguro que permita em todos os casos distinguir o mesmo do outro, não encontrando, declara que a questão é vazia de sentido. Mas o procura apenas em cadeias de dados submetidos ao crivo metodológico da descrição impessoal, ou seja, de antemão privados de ipseidade.

A exclusividade da mesmidade é patente, ela define-se por uma sobreposição de *critérios*, que se acrescentam em auxílio mutuo quando o decurso do tempo enfraquece a identidade: o primeiro e mais fundamental critério é o da *identidade numérica*, seguido pela *identidade qualitativa*; a *continuidade ininterrupta* se acrescenta quando a distância no tempo é fator de dessemelhança; por fim, um *princípio de permanência no tempo*, ao modo de uma substância ou estrutura invariável, coroa a criteriologia da identidade *idem*. Concebendo a identidade como “uma relação um-a-um”, Parfit põe na base a identidade numérica, as demais derivam-se implicitamente dela nos moldes da criteriologia. O que ele ignora, é a temporalidade propriamente humana e seu modo de permanência não redutível a qualquer criteriologia. Trata-se de um modo de permanência que não recorre a nenhum traço de mesmidade, fundado em um comprometimento voluntario. É o caso emblemático da promessa, pela qual, o sujeito é capaz de manter-se como o mesmo – não mais no sentido de uma *mesmidade*, mas propriamente no da *ipseidade* – trata-se de uma *manutenção de si* apesar da mudança.

Ricoeur preocupa-se em saber se Parfit não procedeu como Hume procurando “um estatuto firme da identidade pessoal definida em termos de mesmidade, e se ele não pressupõe o si, que não procurava” (RICOEUR, 1991: 156)? A resposta afirmativa parece irresistível. Parfit examina apenas correntes de eventos físicos e psíquicos nas

quais a questão da identidade perde em absoluto a pertinência. Entretanto, se não importa mais a identidade, é possível com Ricoeur ainda perguntar: a *quem* ela deixa de importar?

Eis que ressurge a questão *quem* no momento preciso em que se pensava tê-la abolido. Ela culmina na idéia de uma identidade narrativa, avessa a toda possível descrição impessoal na medida em que “relatar é dizer *quem* faz o *que*, por que e como” (RICOEUR, 1991: 174. *grifo nosso*). A narrativa une as duas problemáticas da identidade, a do *quem* e a do *que*, a do *idem* e a do *ipse*, impedindo a confusão ou a supressão de uma pela outra. Assim, os casos que servem de motivo para a argumentação de Parfit, ao invés de revelarem o absurdo da questão, testemunham precisamente sua pertinência enquanto questão aberta, ainda que em alguns casos insolúvel.

III

A respeito da primeira crença listada por Parfit, que resulta precisamente na idéia de “fato suplementar”, sua crítica só faz sentido se aceitamos de antemão o procedimento impessoal que deliberadamente suprime a pertença dos processos que descreve a alguém (*mienneté*). À redução das vivências e do corpo próprio em favor do cérebro como pólo de referência manipulável de todos os processos físicos e psíquicos H. J. Adriaance objeta: também o cérebro não pode ser reivindicado como meu, ainda que através do corpo que o contém? (1995: 12-3).

Em relação à segunda crença – a de que é sempre possível dar uma resposta determinada ao problema da identidade - para a qual são exigidos precisamente os casos paradoxais, chama atenção a precipitação com que a conclusão é apresentada. Da recorrência aos *puzzling cases* resulta que: se em alguns casos a identidade é indecidível, a questão é vazia. Da impossibilidade de reconhecer o mesmo em casos extremos de complexidade resulta, de maneira muito rápida, a questão da identidade como teoricamente indeterminável. No entanto, não é por não ter resposta que a questão é vazia, ou sem sentido, ela pode muito bem permanecer sem resposta nos casos descritos por Parfit e ainda assim tratar-se de uma questão pertinente. O próprio Ricoeur irá admitir a importância desse tipo de casos que são capazes de entorpecer a reflexão, mas em outro domínio, não mais no da ficção científica, que por assim dizer reduz a

pessoa ao cérebro, aplicando a imaginação às possibilidades de divisão e ramificação deste, mas no da ficção literária, em que as variações imaginativas são todas sobre o enraizamento terrestre do homem. A literatura oferece um número sem fim de possibilidades de compreensão daquilo mesmo que na vida cotidiana consideramos indissociável: o sentimento de posse por alguém de suas próprias vivências. É esse o efeito de sentido que infindavelmente discute, por exemplo, a obra de Musil, *O homem sem qualidades*. É somente por reconhecer a irredutibilidade de tal fenômeno que Musil pôde fazer seu personagem, o jovem aristocrata Ulrich, ciente de que, ainda que “um homem sem qualidades” possa compreender-se como “feito de qualidades sem homem (...) essa diferença entre a posse das próprias experiências e qualidades, e o alheamento em relação a elas, é apenas uma diferença de postura, de certa forma uma decisão da vontade” (MUSIL: 2006, 172). As variações da imaginação literária revelam as possibilidades de engajamento em modelos existenciais inteligíveis ou não, nos quais o sujeito muitas vezes ganha contornos pouco nítidos, mas seu lugar de referência nunca é abolido.

E os sujeitos submetidos às experiências de Parfit, não hesitam e se perguntam, ao menos enquanto conscientes, “que será feito de mim, vou sobreviver”? Que é feito da historicidade da pessoa submetida a tais experimentos? É abstraída para que o método da ciência experimental triunfe, levando consigo a *ipseidade* que a compõe. A *ipseidade* é abstraída em nome da verdade da descrição impessoal, mas não é jamais abolida.

Todavia, é a terceira crença – a de que a identidade é importante porque dela dependem questões como a responsabilidade moral – que traz os maiores embaraços. Não se pode saber ao certo se o apagamento de si, que a tonalidade budista das conclusões de Parfit visam, atinge propriamente a *mienneté*, já que este não distingue *mesmidade* e *ipseidade*. O certo é que a questão *quem* continua a se colocar, e Parfit não consegue se desembaraçar da pressuposição do conceito de pessoa⁴.

Para Ricoeur “o que a reflexão moral de Parfit provoca é finalmente uma crise *interna* à ipseidade” (RICOEUR: 1991, 166), e essa crise revela claramente a ambigüidade da idéia de dependência para comigo mesmo das minhas experiências. A

⁴ Disso dá prova a necessidade a que Parfit se submete de se referir aos “produtos” dos diferentes estágios de seus experimentos como “*eus*” sucessivos. Artificio do qual ele se vê forçado a lamentar o uso em uma nota acrescentada em 1976 ao seu artigo de 1971, sem ser capaz, no entanto, de propor uma terminologia que elimine completamente a referência à pessoa (cf. PARFIT, 1983: 36).

autenticidade da *ipseidade* depende então de um momento de despojamento de si. Aqui, a nebulosidade da ambigüidade parece adensar-se, pois, como bem reconhece Ricoeur, e também Parfit, se deixa de importar a minha identidade, também a do outro não perde toda a importância?

É a *ipseidade* compreendida na figura da promessa que responde pela univocidade do si. O comprometimento com o outro que o ato da promessa imediatamente instaura é uma forma de permanência no tempo que não requer qualquer continuidade física ou psíquica. A identidade interpretada em termos narrativos entra em cena então: entre a posse e o despojamento são possíveis uma infinidade de modelos narráveis capazes inclusive de paralisar a capacidade de escolha do si. É a literatura fazendo eco à ciência-ficção. A promessa é o compromisso pelo qual o si se empenha em um dos modelos de vida prefigurados pela narrativa. E mais, ela traz consigo o outro sempre implicado a título de beneficiário ou simplesmente de testemunha. A lacuna entre a versatilidade da imaginação narrativa e a possibilidade de escolha instaura uma “falha secreta” no interior do si, que a promessa vem justamente recobrir para ser sua afirmação modesta. A modesta afirmação de si que a promessa instaura se distingue em igual medida de um si orgulhoso e soberano e do seu desaparecimento total. Ricoeur enfatiza: “numa filosofia da ipseidade como a nossa, devemos poder dizer: a posse não é o que importa” (RICOEUR: 1991, 198). É essa tensão latente entre a afirmação e o desaparecimento de si que faz com que a ipseidade, mesmo em seus contornos mais claros, sempre reflita o outro.

BIBLIOGRAFIA:

ADRIAANSE, H. J. *La Mienneté et le Moment de la Dépossession de Soi: Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit*. In: **Philosophie Institut Catholique de Paris 16**. Paris: Beauchense, 1995.

MUSIL, Robert. *O Homem sem Qualidades*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

PARFIT, Derek. *Identidad personal*. Tradução: Álvaro Rodríguez Tirado. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro* (Tit. Orig. *Soi-même comme un autre*). Trad.: Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991.