

Identidade e *Ipseidade* – Questionamento e Ação

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.10>

Luís Pereira

Resumo

Desde meados do século XX que a questão da identidade invadiu as ciências humanas e sociais – desde o discurso público ao jornalístico, e tornou-se a palavra-passe da nossa época, cujo uso e abuso dissimula uma vaga ausência de significação. Uma identidade em *diálogo* que não pode ser dissociada das interações com outrem e é, em tudo, social; uma identidade que não é mais aquela do *eu* cartesiano ou lockiano, mas definitivamente ligada ao ser humano que somos. Claude Romano desenvolve um exame lógico e filosófico desta noção, partindo de um plano de fundo histórico, principalmente as *egologias* modernas, e propõe uma reorientação completa da questão. O autor forja o conceito de *identidade prática* e demonstra que a identidade, que desempenha um lugar central nas nossas vidas, é uma identidade diante da qual exercemos uma responsabilidade inalienável, na medida em que usufruímos de uma certa autoridade para nos definirmos.

Palavras-chave

Identidade prática; *ipseidade*; narrativa; Romano, Claude (1967-).

Introdução

Num dos seus mais recentes livros publicados – *A Identidade em Diálogo* –, Claude Romano¹ procura equacionar a dimensão da identidade, partindo da forma como nas sociedades liberais atuais a mesma é equacionada, desde os pais fundadores do liberalismo moderno, entre os quais encontramos Alexis de Tocqueville², filósofo de pendor político, cuja reflexão é caracterizada tanto pela ação política, quanto pela reflexão teórico-conceitual.

Cada homem é chamado a questionar-se *quem sou eu?* e que sentido quer dar à sua vida. Embora encontre as suas raízes mais próximas no liberalismo dos séculos XVIII e XIX, a procura de identidade, sobretudo no plano individual, é uma problemática que se impõe no final dos anos sessenta, do século passado, como um dos fenômenos distintos das sociedades democráticas (Romano 2022, p. 10). Cada um está revestido não de identidade, mas da *sua identidade*, uma identidade individualizada.

Quanto mais a questão da identidade se torna central na nossa cultura, tanto mais é difícil discernir a significação do termo. Este facto verifica-se, sobretudo, no campo das minorias, relegadas para as franjas da sociedade ou, então, estigmatizadas pela mesma. Precisamos de uma autêntica gramática para definir o que entendemos por identidade, uma verdadeira *crítica da razão identitária*.

De acordo com o filósofo francês, a noção de identidade encerra, pelo menos, três vetores principais de significação. A identidade significa, em primeiro, o “grupo de pertença ao qual um indivíduo está ligado e do qual, por vezes, se reivindica (identidade étnica, sexual, religiosa, nacional)” (Romano 2022, p. 12).

Segundo o autor, estes elementos não podem ser eles próprios a identidade distinta de cada um, mas antes aspetos dessa identidade, ou seja, elementos de uma identidade, pois “não podemos confundir a identidade com as características que ela encerra: uma característica não é uma identidade” (Romano 2022, p. 13).

Entrando em clara dissonância com o pensamento dos movimentos identitários atuais, o autor vai mais longe, ao ponto de afirmar que este uso “é impróprio do ponto de vista lógico e filosófico” (Romano 2022, p. 12). Desta forma, impõe-se,

1 Claude Romano estudou na *École Normale Supérieure* e é atualmente professor da Universidade Paris-Sorbonne e também do Departamento de Filosofia, da Universidade Católica Australiana. É autor de uma tese intitulada *L'événement et le temps*, dedicada a uma fenomenologia do acontecimento, a partir da noção de evento, numa leitura crítica a *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Recentemente, foi nomeado titular da cátedra Gadamer no Boston College (2019-2020) e da cátedra Perelman na Universidade Livre de Bruxelas (2021-2022). A sua obra concentra-se principalmente na fenomenologia, hermenêutica e história da filosofia, particularmente numa das suas últimas obras *Être soi-même*, publicada na editora Gallimard, em 2019.

2 Alexis de Tocqueville, no seu livro *Da Democracia na América*: “nos povos aristocráticos, as diferentes classes são como vastos recintos, de onde não se pode sair e onde não se poderia entrar. As classes não se comunicam entre si; mas no interior de cada uma delas os homens convivem forçosamente todos os dias. Ainda que naturalmente não se agradem, a conveniência geral de uma mesma condição os aproxima” (Tocqueville 2004, p. 268).

necessariamente, um exame profundo, num diálogo com as várias tradições e fontes do pensamento, daquilo a que chamamos de identidade humana.

Deixando de lado este uso impróprio da identidade, o autor discerne apenas duas outras aceções principais das quais se reveste o conceito de identidade. A primeira é lógica, associada ao princípio de identidade³, a que chama de *identidade numérica*. Esta identidade consiste em “ser um só e mesmo indivíduo” (Romano 2022, p. 13). A *identidade numérica* consiste em “tudo o que é *ipso facto* idêntico a si mesmo” (Romano 2022, p. 13), isto é, é a unicidade, o facto de ser um consigo mesmo ou, então, de ser indiscernível de si mesmo.

Um outro sentido da identidade, confundido muitas vezes com o primeiro, é o que chamamos de *identidade qualitativa*, onde o “objeto A pode ser idêntico ao objeto B se ele é qualitativamente indistinguível deste objeto”⁴ (Romano 2022, p. 14). Este uso é muito corrente na linguagem comum. Por exemplo, se pergunto *quem sou eu?*, posso entender a pergunta no sentido em que a minha unidade psicossomática se distingue da multiplicidade dos outros indivíduos; mas, também, posso pensar no tipo de indivíduo que sou, no sentido de me descrever ou, então, de me definir.

O eu objetivado

Porque existe algo em vez de nada? Esta pergunta clássica mostra que a filosofia começa com o espanto e a admiração. Porém, Thomas Nagel, na sua obra, *Visão a partir de lugar nenhum*, introduz um outro tipo de espanto. Não apenas o facto bruto de existir o ser, ou que haja o ser em geral, mas o facto de, na surpresa de tudo o que existe, um único ser possuir a característica insigne de ser *eu*⁵. Num mundo *a-centrado*, se eu pudesse fazer uma descrição exaustiva desse mundo e de todas as pessoas que o habitam, faltaria a esta descrição alguma coisa de essencial, ou seja, o facto de uma só dessas partes ser o *eu*.

Contudo, a este mundo *objetivo*, falta, em primeiro, a minha pertença a um corpo particular e, em segundo, este *eu* do qual eu faço a experiência como indivíduo particular que sou, só pode ser contingente e accidental. Para Nagel, quando eu digo *Eu sou Luís Pereira*, esta fórmula não constitui um julgamento de identidade, mas apenas uma forma predicativa, ou seja, atribui a um sujeito *eu* uma propriedade, a de eu ser

³ O princípio de identidade é tema para alguns dos mais calorosos debates em filosofia. O mesmo refere-se, em última instância, à questão do que um ente é. Ao questionar o *ser* de determinado ente, procuramos saber o que o identifica, tornando-o único e discriminável na multiplicidade.

⁴ Por exemplo, duas esferas perfeitas da mesma circunferência podem ser idênticas uma à outra no sentido que ambas partilham todas as suas propriedades (menos a sua localização espacial) e, no entanto, permanecem distintas uma da outra. Dito de outro modo, são qualitativamente idênticas, sem o ser numericamente.

⁵ Doravante, traduziremos em português pelo pronome pessoal *eu* quer o pronome inglês *self*, segundo a significação que lhe atribuem Locke e Nagel, quer o pronome francês *moi*, na significação que se lhe atribui comumente desde Descartes. Quer num caso quer noutro, estamos sempre a referirmo-nos não apenas a um *eu*, simples identidade, igual a si próprio, mas ao *eu reflexivo*, representado pela consciência de si. Sempre que o fizermos colocaremos o pronome em itálico.

Luís Pereira. E, assim, seguindo Nagel, a relação entre o eu *próprio* e o eu *objetivo*, com o qual este se identifica, não pode ser compreendida como um enunciado de identidade, mas, apenas, como uma proposição que predica uma simples propriedade do sujeito (Romano 2022, pp. 23-31).

Analisar como Nagel o ser eu *próprio*, como uma propriedade, conduz-nos a consequências desastrosas. A ideia de um eu *objetivo* distinto do indivíduo humano é introduzida por Nagel como consequência da atitude objetivante característica da ciência moderna, atitude que consiste em “separarmo-nos de todo o ponto de vista particular de um indivíduo singular, e a eliminar da descrição do mundo todos os predicados que pertencem à nossa subjetividade” (Romano 2022, p. 33). Nagel acaba por propor toda a ontologia objetivista da ciência moderna.

Contudo, as reflexões de Nagel acerca do eu são importantes porque colocam o acento num ponto fundamental, repetidas vezes negligenciado nas reflexões sobre o problema do eu. Segundo o autor, Nagel identificou a fonte principal donde deriva a ideia filosófica do eu. A invenção do eu é o estrito corolário da nova imagem da natureza desenvolvida pela física galileana e newtoniana, pois foi a nova conceção da natureza que levou a uma mudança radical na conceção moderna do eu (Romano 2022, p. 33).

E, embora Nagel queira, na sua filosofia, conciliar a dimensão subjetiva e objetiva do mundo, a sua visão não deixa de ser tributária do objetivismo científico.

Taylor, identidade e moral

Um outro filósofo contemporâneo que consagra também uma parte significativa da sua obra a refletir sobre as questões da identidade é Charles Taylor⁶, dividindo a mesma em identidade individual, identidade grupal e identidade comunitária. Em termos de identidade e do eu, é alguém que reconhece o peso do indivíduo e da comunidade na construção da realidade. Segundo Taylor, é necessário reconhecer que a resposta à pergunta *quem sou eu?* não se esgota no enunciar do nome, nem mesmo na árvore genealógica, mas tal resposta evoca de forma privilegiada o âmbito moral.

A tese de Charles Taylor é a de que o conceito de identidade é indissociável do conceito de bem e que, portanto, evoca, necessariamente, uma reflexão de âmbito moral. A questão central já não é *quem eu sou*, mas *o que eu quero*. Regressamos, de uma outra forma, ao questionamento já evocado por Kant, pois, o que está verdadeiramente

⁶ A obra mais conhecida de Charles Taylor trata justamente desse tema. Chama-se *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Em termos de identidade e do self, Taylor é alguém que reconhece o peso do indivíduo e da comunidade na construção da realidade. Assim, procura demonstrar a complexidade que marca a gênese da identidade moderna. Depois de mapear as relações entre identidade e noção de bem, o autor aborda a gênese desta identidade através de três vetores: a interioridade, a emergência da vida ordinária e a noção de natureza. Do ponto de vista ético, o autor identifica três fontes que emergem da história da identidade moderna: o pano de fundo teísta, a visão naturalista e o expressionismo romântico. Taylor chega à conclusão que a modernidade está construída sem nenhuma referência à noção de bem e, na sua perspectiva, tal facto é fruto do conflito entre estes três diferentes vetores.

em causa é a possibilidade mesma de se orientar existencialmente, de determinar o lugar onde estamos e aquele para o qual nos queremos dirigir.

Esta é uma perspetiva inovadora, tomada, também, como constataremos, por Heidegger e Ricoeur no seu pensamento, ou seja, não podemos separar a questão fundamental da identidade do seu carácter ético-moral. Esta será igualmente uma das perspetivas que o nosso autor considerará como constitutiva da *identidade prática*.

Identidade prática

Qual a tese do autor? Claude Romano defende que “o primado concedido à identidade numérica pela maior parte dos filósofos contemporâneos, no sentido mais literal e metafísico do termo, conduziu estes filósofos a um impasse” (Romano 2022, p. 14). Assim, a maior parte do pensamento filosófico concentrou os seus esforços na questão de saber o que nos torna idênticos a nós mesmos, em diferentes momentos do tempo, e a ignorar a importância da questão da nossa identidade tal como a podemos assumir diante dos outros⁷.

Ora, é a identidade qualitativa que ocupa um lugar central nas nossas vidas, pois, não faz qualquer sentido atribuir à identidade numérica a noção de responsabilidade. “A única identidade que carregamos e à qual damos forma, que solicita a nossa autoridade para nos definir, é a identidade qualitativa” (Romano 2022, p. 14).

A forma de superarmos os impasses de um discurso que, mais do que equacionar a identidade individual ou coletiva, nas suas asserções mais comuns, se tornou ele mesmo identitário, conduzindo a uma espécie de choque de identidades, opera-se pela passagem ao primeiro plano de uma identidade a que chamamos de *identidade prática*. A mesma, partindo da *identidade qualitativa*, não implica a rejeição da *identidade numérica*, antes a reclama, pois, os dois conceitos são fecundos de sentido um para outro.

Ora, antes de avançarmos no sentido de definir no que consiste esta *identidade prática*, é necessário realizar uma genealogia do conceito, nos traços que a história da filosofia deixou do mesmo, seguindo, na senda do autor, duas teses principais: a primeira diz respeito à invenção do *eu*, situando-o na filosofia moderna e tendo como pais Descartes e Locke, mais o segundo do que o primeiro; a segunda, que esta conceção do *eu* é estranha ao pensamento antigo e medieval. Por uma ordem cronológica, começaremos pelo segundo ponto, para depois chegarmos ao primeiro.

O *Eu* esquecido

Será possível pensar sem a noção de *eu*? A filosofia antiga e a filosofia medieval seriam as maiores testemunhas desse facto. Nada nos impede de procurar uma teoria

⁷ A identidade tem, também, um carácter ético-moral, pois somos responsáveis pela mesma, a tal ponto que estamos investidos de uma certa autoridade para determinar aquilo que ela é.

do *eu* em Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino. No entanto, de acordo com a tese do autor, “nada no vocabulário grego, até mesmo latino, corresponde à nossa moderna conceitualidade do eu” (Romano 2022, p. 75).

Alguns autores defendem que o reconhecimento do *eu* (*moi, self*) remonta até às epopeias de Homero. Mesmo que não vamos tão longe, a *psykhé* de Platão, o *noûs* de Aristóteles e a *proairesis* de Epicteto seriam o equivalente do conceito de *eu* das *egologias* modernas. Além disso, a ideia do *eu* da Antiguidade teria como seu fiel depositário quer a filosofia perene escolástica quer a psicologia popular.

Ora, para que esta noção esteja já presente no pensamento antigo, estendido também à filosofia medieval, três características principais do *eu* teriam de estar presentes nos textos dos autores, a saber: primazia epistémica da primeira pessoa; fechamento sobre si delimitando uma interioridade forte; definição do *eu* com o estatuto de fundamento da nossa identidade verdadeira. Deixando de lado ainda os aspetos lexicais, e evocando apenas estas três características, a noção de *eu* está, segundo o autor, ausente da conceitualidade dos autores gregos e latinos (Romano 2022, p. 76).

E o primeiro equívoco, a título de exemplo, viria logo do próprio adágio escrito no *pronau* (pátio) do Templo de Apolo, em Delfos, γνῶθι σεαυτόν⁸, cujo sentido não seria o de estabelecer uma relação a si próprio na primeira pessoa ou o de constituir um modo de conhecimento privilegiado de si, mas, antes pelo contrário, a tomada de consciência dos nossos limites enquanto seres humanos em geral, inclusive dos limites quanto à possibilidade mesma de nos conhecermos, a fim de evitar a *hubris* de nos elevarmos acima da condição humana (Romano 2022, p. 79). Mesmo a questão da ideia de *alma* para os pensadores da antiguidade, apesar das suas diferenças, não é qualquer coisa essencialmente *minha* ou especialmente individualizada.

Os autores do pensamento antigo são alheios ao que o nosso autor batiza como uma *interioridade forte*, isto é, um *eu* fechado sobre si mesmo, onde o espírito humano é, de certa forma, expulso do cosmos e encerrado no interior dos seus próprios limites. Para os pensadores gregos, a *alma* permanece um fragmento da natureza, numa interioridade relativa, povoada de imagens ou representações das coisas, que se inscrevem numa totalidade bastante mais vasta (Romano 2022, p. 103).

Deste facto, uma questão se coloca: representará esta ausência uma lacuna, um sinal de inferioridade? Será, então, a invenção do *eu* uma descoberta genial dos tempos modernos?

As *egologias*: Descartes e Locke

É com Descartes e, depois, Pascal que o *eu* faz a sua entrada solene no pensamento filosófico. Porém, estes dois autores consideraram esta inovação terminológica de maneira bastante diferente. Para o primeiro, Descartes, o *eu* (*le moi*) é entendido

⁸ As expressões latinas *Nosce te ipsum* e *temet nosce* são traduzidas habitualmente por “conhece-te a ti mesmo”.

como uma *res cogitans*, um sujeito pensante, realmente diferente do seu corpo; para o segundo, Pascal, o *eu* não é uma substância, nem um puro eu pensante, mas remete antes a uma certa atitude, consequência do pecado original, que consiste no desejo de o homem se colocar no centro de tudo (Romano 2022, p. 41). No entanto, foi a asserção de Descartes que prevaleceu na história da filosofia através das grandes *egologias* modernas, que vão desde Descartes a Husserl, passando por Kant e Fichte (Romano 2022, p. 42).

A invenção do *eu* supõe uma nova visão da natureza como o conjunto de sistemas materiais em movimento relativos uns aos outros, no espaço infinito; uma natureza redutível aos princípios da mecânica e da escrita em linguagem matemática. Assim, a ciência deve purificar a nossa experiência quotidiana naïve e pré-científica de todos os parâmetros inessenciais para estabelecer as leis físicas através de um conjunto de raciocínios *a priori*. À semelhança do mundo físico, é necessário eliminar também todos os resquícios de subjetividade e despojar o espírito de todas as suas qualidades particulares, de forma a tornar-se um conjunto de pensamentos e representações, o puro sujeito do conhecimento objetivo⁹ (Romano 2022, pp. 43-45).

O *cogito* cartesiano coloca em primeiro plano uma ideia radicalmente nova: a ideia de uma *doação essencial do eu a si mesmo*, na primeira pessoa, caracterizada pela relação a si mesmo e pelo privilégio absoluto em se conhecer. Consequentemente, a conclusão a que chegamos é que este *cogito, ergo sum* não é evidentemente o ser humano, nem uma parte deste, o seu corpo, nem mesmo a sua alma enquanto princípio de vida. Na verdade, o *cogito* não parece oferecer nenhuma resposta à questão de saber quem sou, ou seja, quem é o sujeito que concebe esse pensamento (Romano 2022, pp. 53-60).

Locke

Contudo, mais do que em Descartes, o grande inventor do *eu* reflexivo (*self*) foi Locke, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Podemos constatar que “com Locke, a ideia de objetivação do espírito dá um passo em frente” (Romano 2022, p. 68).

Tendo já explanado em que é que a identidade pessoal consiste, temos de ter em conta o que é que *pessoa* representa – e que penso tratar-se de um ser pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio

⁹ Existe aqui uma clara cisão entre o que o autor chama de interioridade fraca, em relação a uma outra interioridade, chamada de interioridade forte. A primeira é caracterizada por Agostinho de Hipona como uma interioridade espiritual aberta, abrigando nela um Outro. Esta interioridade define-se pelo seu contraste com a exterioridade, mas, no entanto, é suscetível de acolher o que difere dela, fazendo-se amorosa e hospitaleira. Já em Descartes, a razão não se funda senão nela mesma e possui o primado absoluto em se conhecer. Agostinho afirmava que Deus habita a nossa interioridade; Descartes defende que este é apenas uma ideia, a representação de Deus, que o espírito encontra em si mesmo, a marca do criador na criatura. E é esta diferença, aparentemente tão pequena, que muda tudo. “O ego fecha-se no seu próprio cárcere absoluto que por nada pode ser quebrado” (Romano 2022, p. 47). Mais ainda, o fechamento do próprio ego sobre si mesmo é tributário de um movimento que podemos chamar de secularização da alma.

como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem *apreender* que consegue compreender (Locke 2014, pp. 442-443).

Locke considera que uma pessoa é um *eu (self)* para si mesmo num dado momento, graças à consciência dos seus pensamentos e ações presentes, que se deve à reflexividade intrínseca do pensamento. Já que toda a operação mental está sempre acompanhada da consciência, qualquer pensamento ou ação necessariamente remete ao *eu*. Contudo, se esse é o modo pelo qual uma pessoa se torna um *eu* para si mesmo num dado momento, resta saber como é que essa pessoa se pode identificar como ela mesma em momentos distintos. Também nesse caso uma pessoa se entende como o mesmo *eu* graças à consciência e à memória. Isto é, nos termos de Locke, uma pessoa será a mesma tanto quanto a sua consciência se estender para o passado ou para o futuro (Locke 2014, p. 447).

O *eu (self)* lockiano não tem, como em Descartes, uma identidade substancial¹⁰. As ideias para Locke são como tijolos numa construção. Produtos da sensação ou da reflexão, assumem a função de serem simples materiais à nossa disposição. Pensar é juntar ideias, como o construtor junta diferentes materiais. E este processo deve ser concebido segundo um modelo mecânico.

Locke vai operar uma revolução conceptual decisiva, ou seja, estabelecer a reflexão como percepção voltada para o interior. “Locke aproxima-se assim da ideia segundo a qual o *self* pode oferecer-se à percepção interna, da mesma forma que os objetos exteriores, (...) mesmo que o conceito de reflexão designe antes de tudo a apreensão pelo espírito das suas próprias operações” (Romano 2022, p. 70).

Locke vai ainda mais longe, ao ser o primeiro a formular os critérios de identidade do *eu*, distinguindo vários tipos de identidade, conforme a mesma se aplique a uma coisa inanimada, a uma planta, a um animal ou a uma pessoa. A identidade do *eu* consiste numa identidade de consciência, ou seja, na continuidade da memória permitindo ao *eu* reconhecer-se a si próprio nas experiências passadas, ligando essas experiências num só e mesmo fluxo de consciência. Segundo Claude Romano, Locke instaura uma

10 A questão da nominalização do pronome da primeira pessoa *eu* coloca a possibilidade de podermos formular questões de identificação. Então, qual é a consequência? Se podemos falar de um *eu*, nada exclui de falarmos de dois *eu*, talvez mais, ou então o próprio *eu*, assumir outros *eu*, diferentes uns dos outros. Molière, na sua comédia *O Anfitrião*, faz coincidir o léxico da personagem Sósia, disfarce de Mercúrio, com o vocabulário usado por Descartes no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*. No texto em questão, Molière coloca um problema filosófico maior, a saber: a partir do momento em que nominalizamos o pronome *eu*, devemos estar em condições de identificar o *eu (le moi)* em questão e de o distinguir de todos os que diferem dele. Temos, então, de distinguir os critérios de identificação do *eu* dos critérios de identificação do homem. É Locke o primeiro a fazer jus a esta questão, desafiando do lado anglo-saxónico o conceito de *substância*, um dos mais obscuros e confusos, segundo o mesmo, da metafísica, já que a identidade da *coisa pensante* não reside numa identidade de substância, mas reside na continuidade da sua consciência (Romano 2022, pp. 109-114).

nova dualidade entre o *eu*, onde a identidade repousa sobre a consciência, e o homem, onde a identidade reside na continuidade da sua vida (Romano 2022, pp. 71-72).

Um dos grandes méritos do pensamento de Locke está em formular com toda a clareza a questão dos critérios de identidade do *eu*. No entanto, os critérios a que o mesmo chega são, ou circulares, ou então puramente privados, pois reduz a identidade à continuidade da memória, ou presume já a identidade daquele que se recorda, ou representa uma redução ao absurdo da própria ideia de critérios de identidade (Romano 2022, p. 124).

É certo que Locke operou uma *viragem egológica*, na qual se baseou grande parte da filosofia subsequente que tratou esta questão. Porém, esta necessita de uma crítica radical, pois, o conceito de *eu* é, também ele, fruto de um dado contexto histórico. Por conseguinte, nada impede de colocar em causa a sua pertinência e de tentar pensar *fora do eu* ou mesmo *sem o eu*.

O *eu* transcendental e o *eu* empírico

As tradições a partir de Locke não apenas esquecem o ponto central do pensamento do *eu*, ou seja, o problema dos critérios de identidade do *eu*, como dão origem a um novo problema que não existia para Locke: formulam a diferença entre o *eu* e o homem nos termos de uma distinção entre dois *eus*: um *eu* transcendental e um *eu* empírico. Toda a argumentação do nosso autor está em demonstrar a sua presença, sobretudo na filosofia de Kant e Husserl. O problema desta perspetiva é que ela exige a existência de dois *eus*: um transcendental, não mundano, dado na imanência absoluta da consciência, fonte do raio intencional que se dirige para os objetos e para o mundo, e outro empírico, mundano, indissociável de uma certa corporeidade.

Olhando especificamente para Husserl, na operação reflexiva, o *eu reflexivo* e o *eu refletido* não podem coincidir em todas as relações dado precisamente que um é reflexivo e o outro refletido, ou seja, um é o sujeito do ato de reflexão e, o segundo, objeto desse ato. É, por isso, que Husserl admite uma cisão do *eu*, ressaltando que esta não coloca em causa a indivisibilidade do mesmo. E a única forma de continuar a defender esta terminologia consiste em fazer de um dos conceitos um conceito de substância, e, do outro, um conceito funcional.

Tais conceitualidades levam-nos a novas dicotomias, novos dualismos, mesmo que considerados noutros termos, ao mesmo tempo que continuamos a não deixar o paradigma a que o nosso autor chamou das *egologias* e dos seus impasses. Mais ainda, o ato de nascimento do *eu* coincide, também ele, com uma nova forma de considerar o nosso corpo, que se opera com a revolução científica moderna. O corpo torna-se um puro fragmento de matéria, uma parcela do mundo objetivo sobre a qual possuímos a perspetiva de um observador exterior (Romano 2022, p. 183). Tal conceção, preconizada já por Descartes, permanece largamente a nossa e continua a dominar os debates contemporâneos nas ciências do espírito.

De uma forma geral, os Gregos, estando perfeitamente conscientes da prática linguística que consiste em imputar uma ação ou a atribuir uma experiência, ignoraram a noção propriamente filosófica do *sujeito* entendido como *eu*. A adoção de uma *visão a partir de lugar nenhum*, como a chama Nagel, é o ato fundador das *egologias* modernas, a partir de Descartes e Locke. Estas representam o maior contributo da filosofia moderna e encontram o seu prolongamento em Kant, Fichte, Hegel e na filosofia transcendental de Husserl.

Assim, a invenção do *eu* é intrinsecamente solidária da transformação conceptual que a precede e da reformulação inevitável de toda a conceitualidade filosófica. Todas as dicotomias estão contidas em germe nesta atitude objetivista e na consequente expulsão do espírito da natureza.

Iipseidade

Claude Romano sugere, assim, um outro ponto de partida, o da *ipseidade*, reclamando-se da herança quer de Heidegger quer de Ricoeur. Lendo os textos quer de um quer de outro, com alguma liberdade de interpretação, o nosso autor não deixa ainda assim de apontar algumas das suas falhas ou impasses. Porém, o importante é a forma como os dois tomam o conceito de *ipseidade* numa aceção eminentemente prática. Embora o autor considere que Heidegger e, depois, Ricoeur, nem sempre foram coerentes na forma como definem o conceito, o mesmo não deixa de ser promotor para superar os impasses a que as *egologias* conduziram (Romano 2022, p. 220).

Heidegger

A *ipseidade* designa em Heidegger uma maneira de ser do *Dasein*, a sua identidade específica. Contrariamente às *egologias*, a *ipseidade* não é uma espécie de *coisa*, de entidade, mesmo que subtil ou impalpável, mas uma maneira de existência do *Dasein* e de relação do mesmo com a sua própria existência, ou seja, uma modalidade de relação prática consigo mesmo (Romano 2022, p. 230).

Heidegger não define os critérios desta identidade, talvez pela razão de manter a diferença entre o *Dasein* e o homem. O único dado que Heidegger avança é que o *Dasein* “pertence a si próprio, se possui a si mesmo” (Romano 2022, p. 233), embora ele não explique em que consiste quer esta autopertença quer a sua relação com a identidade.

O sentido específico que recebe esta identidade está longe de ser claro. Porém, ao menos podemos dar uma coisa por adquirida: Heidegger desloca o questionamento da identidade do sentido ontológico-formal, isto é, da relação lógica da identidade – identidade numérica – na direção de um novo sentido que fica ainda por definir.

Um dos traços fundamentais da *ipseidade* diz respeito a uma forma de verdade existencial, pois a existência sobre o modo da *impessoalidade* significa, ao contrário, uma existência na não verdade. Assim, a questão da identidade desloca-se de uma

conformidade a si, ou seja, uma maneira de ser em conformidade ou desconformidade com si mesmo, no sentido de uma *verdade relativamente a si*, ou seja, de *autenticidade*. Uma tal verdade em relação a si pode também entender-se como fidelidade a si mesmo, lealdade perante si mesmo, existência em conformidade com os seus próprios compromissos.

Contudo, uma das observações que podemos fazer a Heidegger está no facto de que a *ipseidade*, como este a concebe, é uma característica do próprio *Dasein*, porém, o *Dasein* não é o homem. Ora, esta distinção torna-se insustentável, pois, ou o *Dasein* é o ser do homem, o horizonte antropológico não é quebrado e a analítica transcendental é uma variante da antropologia filosófica, ou, então, o *Dasein* possui ele próprio um ser, a ligação à antropologia filosófica é quebrada e damos um salto no escuro. Nesse momento, não poderemos determinar de que sendo a obra *Ser e Tempo* de facto nos fala.

Do propósito de Heidegger, podemos chegar às seguintes conclusões: primeiramente, este confere à *ipseidade* uma maneira de ser do *Dasein*, deixando esta de ser uma coisa ou entidade; seguidamente, relega para segundo plano a questão da identidade de si em benefício da auto-pertença; finalmente, a *ipseidade* está umbilicalmente ligada a uma forma de verdade ou fidelidade relativamente a si mesmo. Apesar de tudo, fica, ainda, em aberto uma questão: a articulação entre estas diferentes determinações da *ipseidade* e o sentido a dar à própria identidade.

Ricoeur

Para o autor, também Ricoeur retoma em várias passagens a afirmação segundo a qual a *ipseidade* corresponde a uma maneira de ser (Romano 2022, p. 238). Em Ricoeur, a questão da *ipseidade* está ligada à da permanência de si – autopreservação –, concebida como o ato de cumprir a sua palavra, ou seja, uma forma de fidelidade e fiabilidade existencial.

O pensamento de Ricoeur inscreve-se na tradição da filosofia reflexiva francesa criticando mais o *cogito* cartesiano, um *eu* que não é alguém, denunciando a sua abstracção, e não tanto o conceito de *eu* enquanto tal. Além disso, grande parte das vezes, o *si* e a *ipseidade* são intermutáveis no seu pensamento.

O enfoque de Ricoeur está sobretudo na crítica ao carácter pretensamente imediato do *cogito* e à sua ambição de fundamento último e não propriamente no papel que o mesmo desempenha no acesso à subjetividade. É, por isso, que deve prevalecer sempre, no caminho de *si mesmo como um* outro, uma reflexão indireta, expressa através da mediação dos signos e das operações simbólicas, a chamada *via longa* da hermenêutica.

A este primeiro aspeto, acrescenta-se um outro: uma clara inflexão do conteúdo da *ipseidade* no sentido de uma elaboração ética da mesma. Desta forma, o dado distintivo da *ipseidade* em Ricoeur é um compromisso não em relação a si, mas ao outro. A *ipseidade* é, desde logo, uma atitude fundamental que adoto em relação ao outro,

uma responsabilidade que assumo em relação a ele, ela depende na sua essência de uma solicitação ética. A *ipseidade* significa, antes de tudo, a fidelidade ao outro que espera que eu não me furte à minha promessa. É, por isso, que a *ipseidade* não se enquadra numa verdade no sentido teórico, mas depende de uma verdade entendida no sentido ético-prático: a confiança da qual nos tornamos dignos ou a fiabilidade em cumprir as nossas promessas (Romano 2022, pp. 241-242).

Se, por um lado, a fidelidade funda, em última análise, o sentido ricoeuriano da *ipseidade*, concebido sobre o modelo ético da promessa, por outro, pode ainda existir uma certa disjunção entre identidade e *ipseidade*, dado que a identidade se refere à permanência no tempo, ao passo que a *ipseidade* pode separar-se de toda a ideia de permanência, para se limitar a ser apenas permanência de si a si próprio.

Identidade e *ipseidade*

Desta forma, como último ponto da nossa análise, torna-se imperativo circunscrever qual a relação entre a questão da identidade e a *ipseidade*. Para Claude Romano, a única forma é a de configurar uma conceção coerente da *ipseidade* que permita articular estas diferentes seis características, a saber: a *ipseidade* é uma característica do ser humano; ligada à questão *quem*; reclamando um sentido específico de identidade; compreendida como uma forma de ser; unida a uma forma de fiabilidade ou veracidade; manifestando uma espécie de constância ou de fidelidade a si.

A direção na qual o autor avança é a de responder à questão *quem?*, entendida não no sentido de determinar uma identidade lógica, numérica, mas uma identidade qualitativa. E o ponto importante está em compreender que a identidade qualitativa de alguma coisa ou de alguém pode alterar-se ao longo do tempo. Esta coisa ou pessoa pode tornar-se uma *outra* que até então não era, sem, por isso, se tornar por si uma outra coisa ou uma outra pessoa, isto é, sem deixar de ser logicamente idêntica a ela própria. Por isso, a questão *quem*, tanto pode referir-se à identidade numérica, como à identidade qualitativa.

Quando nos referimos à identidade pessoal, no sentido mais corrente do termo, fora dos círculos filosóficos, estamos a referir-nos à identidade qualitativa. Por isso, a identidade qualitativa é a que melhor responde à questão *quem?* como questão visando a caracterizar alguém (Romano 2022, p. 261). Desta forma, a questão orienta-se eminentemente num sentido prático. Por exemplo, a pessoa identifica-se como sendo um católico fervoroso. Por que razão o faz? Porque, para ela, ser católico é uma forma de motivar um certo tipo de conduta. Podemos concluir, então, que a resposta à questão *quem?* tem de fazer intervir, antes de tudo, características que figuram ou exercem uma influência no segundo plano motivacional que preside às decisões e ações de alguém (Romano 2022, p. 263).

Todos os atributos que são verdade acerca de mim e me definem são pertinentes para responder à questão *quem?* Sim, uma vasta classe de atributos, marcadores de identidade, pode ter esse papel de segundo plano motivacional das minhas condutas

e permitir diferenciar-me dos outros. A título de exemplo e divididos por categorias, podemos apontar os seguintes aspetos: aspetos morfológicos, sociais, morais e psicológicos; personalidade e carácter; determinações biográficas. Por isso, quer a *res cogitans* cartesiana, na sua abstração formal, quer o *self* lockiano, alicerçado numa consciência desprovida de considerações morais e sociais, não podem responder adequadamente à questão *quem?* A resposta a esta questão terá de vir daquilo que se constitui como uma *identidade prática*, ligada aos nossos interesses práticos e ordinários, quando procuramos saber *quem* é alguém. Na nossa vida social não cessamos de categorizar os indivíduos que encontramos, numa operação em parte inconsciente, atribuindo-lhe características morais e sociais. É, por isso, que a identidade prática é uma consequência indissociável do próprio processo de socialização, possuindo sempre uma dimensão social, que ganha forma através das interações sociais.

A identidade prática pode ser definida como factual na primeira pessoa por dois traços: uma certa *autoridade* da qual nos dispomos a explicar o que ela é; a *consciência* que temos *dela* pelo facto de não a podermos endossar aos outros, ou, na terceira pessoa, como independente das minhas tomadas de posição a seu respeito. Por isso, definir alguém unicamente pelo seu aspeto físico, o seu sexo ou a etnia à qual pertence corresponde sempre a uma forma de desprezo, na medida em que isso conduz deliberadamente a ignorar parte da identidade prática em relação à qual alguém está investido, bem como a menosprezar a responsabilidade e autonomia que a pessoa possui na definição dela própria (Romano 2022, p. 277).

Concluindo, no nível inferior, figura a identidade numérica ou a identidade literal, alicerçada na continuidade da vida de um organismo, que não cessa de se modificar ao longo do tempo, mas que, mesmo assim, conserva certos traços constantes, como o seu ADN. No nível superior, intervém a figura da *identidade prática*, isto é, as características sociais e morais que circunscrevem a nossa originalidade e nos diferenciam uns dos outros. A *ipseidade* está ligada a este segundo sentido da identidade e à responsabilidade inerente ao mesmo. No entanto, a *ipseidade* não é esta *identidade prática*, mas uma modalidade de relação prática de ser em relação à mesma.

O que é então a *ipseidade*? A *ipseidade* é a assunção da própria responsabilidade que nos compromete com a nossa identidade prática, ou, então, com os traços centrais da mesma – responsabilidade que exercemos no próprio ato em que declaramos esses traços ou os reconhecemos nos outros. Tal responsabilidade só pode existir diante da nossa *identidade prática* e nunca da nossa *identidade numérica*.

Além disso, a *identidade prática* não diz respeito, em sentido estrito, à identidade na terceira pessoa: primeiramente, porque esta identidade compreende características que eu mesmo não contribuí a definir e o facto de as endossar aos outros não faz qualquer sentido; seguidamente, porque mesmo no caso do estatuto social, ou da profissão, onde eu estou efetivamente investido de uma responsabilidade, as normas de fiabilidade e de verdade não são neste caso pertinentes, pois eu desempenho esse ou esses estatutos independentemente da capacidade de encarná-los bem ou mal. O mesmo já não se pode dizer da identidade em primeira pessoa: assumi-la

diante do outro equivale a provar a verdade da minha forma de me apresentar aos outros, e, fazendo-o, a assumir a identidade que eu reconheço ter.

Assim, a *ipseidade* define-se unicamente em relação à identidade prática na primeira pessoa. A *ipseidade* não é esta identidade mas uma modalidade de relação prática com esta identidade, tratando-se de uma assunção desta identidade e de responsabilização em relação a ela mesma. A *ipseidade* é a atitude que consiste a assumir diante dos outros os traços essenciais da sua própria identidade prática em primeira pessoa com fiabilidade e veracidade – aquilo a que Ricoeur chama de *atestação*. Por isso, a *ipseidade* é eminentemente um conceito normativo.

Conclusão

O autor procura fazer nesta obra uma genealogia da identidade, de um *eu* esquecido em parte pelo pensamento antigo; redescoberto como consciência reflexiva na herança cartesiana e na subjetividade kantiana, mas esquecido na sua dimensão social.

Por conseguinte, antes de definirmos em que consiste esta nova formulação da identidade como *identidade prática*, precisamos de equacionar a forma como a identidade foi pensada ao longo da história da filosofia. É impossível responder à questão do *eu* sem interrogar a origem histórica desta noção, pois é impraticável encontrar um *eu* imóvel em todas as épocas da história da filosofia.

O momento determinante é a entrada em cena de um *eu reflexivo* a que chamamos *le moi* e da consciência reflexiva, a partir do pensamento de Descartes. Se Descartes é grande introdutor do conceito de consciência na definição da identidade pessoal, definindo a partir dela o *eu*, é, verdadeiramente, Locke, que, resgatando o conceito, lhe dá um enfoque preciso, ao introduzir a distinção capital entre os critérios de identidade do *eu* e os critérios de identidade do ser humano, baseando o primeiro na consciência e na continuidade da memória individual.

A tarefa do autor é renovar precisamente o que a história da filosofia teorizou como identidade numérica, mostrando que a forma de o fazer é considerá-la enquanto *identidade prática*, ou seja, equacionando-a através do tempo em termos antropológicos: o que nos torna idênticos a nós mesmos é o sermos esse *homem aí* e não um outro. Por isso, o nosso autor critica a resposta *egológica* ao problema da identidade numérica, isto é, a afirmação segundo a qual aquilo que nos identifica é ser o mesmo *eu* e não o de ser o mesmo homem. Avançamos, assim, como outros, no sentido de propor uma crítica às metafísicas do *eu*, cheias de contradições e que conduziram sobretudo a vários impasses.

O autor passa a primeira parte da obra a criticar as *egologias* que não fizeram jus à questão colocada *quem somos?* e que tropeçam em dois escolhos: o primeiro, o problema do *solipsismo*; o segundo, um possível *acosmismo* ou *incorporalismo*, mesmo que tendencial ou residual. Contudo, não pretende que a crítica do *eu* seja confundida com uma crítica do sujeito em geral, pois não existe percepção sem sujeito ou ação

sem agente. A questão que queremos discutir é a distinção entre o *quem?* do sentido gramatical e lógico e uma dada conceção filosófica desse sujeito-função.

O contributo maior desta obra é defender uma conceção positiva da *ipseidade*, inspirando-se em duas fontes principais: Heidegger e Ricoeur. A *ipseidade* é uma característica própria do ser humano ou da pessoa e consiste no exercício de uma capacidade, a saber: manter-se responsável pela sua própria *identidade prática*, adquirida socialmente e exercida na relação com os outros indivíduos, no interior das estruturas sociais. Esta conceptualização da *ipseidade* permite evitar dois escolhos: por um lado, o *solipsismo*; por outro, os *dualismos* que assombraram a metafísica do *eu*. Assim, não podemos dissociar a questão da identidade do homem do seu pretensão *eu*, como, também, não podemos associar a identidade humana a um *eu* accidental, pois o humano é, desde sempre e todo ele, social.

A *ipseidade*, no sentido que o autor quer dar ao conceito, designa a atitude que consiste em exercer uma responsabilidade e em tornarmo-nos garantes diante do outro dos aspetos da nossa identidade prática em primeira pessoa, que nos definem de forma mais íntima (desejos, crenças, intenções, aspirações, ideais), porque estamos suscetíveis a exercer a seu respeito uma responsabilidade, e porque essa responsabilidade é que faz deles aspetos pertinentes da própria identidade.

Bibliografia

Locke, J. (2014). *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (5.^a ed) (trad. Eduardo Abran-ches de Soveral et al.). Fundação Calouste Gulbenkian.

Nagel, T. (2004). *Visão a partir de lugar nenhum* (trad. Silvana Vieira). Martins Fontes.

Romano, C. (2022). *L'Identité humaine en dialogue*. Seuil.

Taylor, C. (1997). *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna* (trad. A. U. Sobral e D. de Azevedo de Abreu). Edições Loyola.

Tocqueville, A. (2004). *Da Democracia na América* (trad. E. Brandão). Martins Fontes.

