

# **Implicações teórico-práticas do conceito de ipseidade de Paul Ricoeur para a psicopatologia fenomenológica**

## **Theoretical-practical implications of Paul Ricoeur's ipseity concept for phenomenological psychopathology**

William Bezerra Figueiredo<sup>1</sup>, Tommy Akira Goto<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pós-doutor pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutor em Ciências da Religião (UMESP), especialista em Psicopatologia Fenomenológica e Bem-estar Social (FCMSCSP). Psicanalista (IBPC), licenciado em Filosofia (UMESP). Professor Convidado da Especialização em Filosofia da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Diretor do Instituto Inatekié. E-mail: [arteveiculo@gmail.com](mailto:arteveiculo@gmail.com)

<sup>2</sup> Professor Adjunto III da Pós-Graduação em Filosofia e da Graduação e Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência pela PUC-Campinas (2007), Mestre em Filosofia e Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2002) e Graduado em Psicologia pela Universidade São Marcos (1998). Membro do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF); Membro do GT de “Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos” da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). É vice-presidente fundador da Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica, Membro-colaborador do Círculo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN), Membro Ordinário da “Asociación Internacional de Fenomenología y Ciencia Cognitiva” e Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos SIEH e membro da Asociación Latinoamericana de Psicología Existencial (ALPE). E-mail: [prof-tommy@hotmail.com](mailto:prof-tommy@hotmail.com)

## **Resumo**

Analisamos neste artigo a aplicação do conceito de Ipseidade utilizado pelo filósofo francês Paul Ricoeur na clínica fenomenológica, como ferramenta de diagnóstico assim como estratégias de acompanhamento do paciente em psicopatologia e análise existencial.

**Palavras-Chave:** Hermenêutica; Fenomenologia; Psicopatologia; Identidade Narrativa; Ipseidade e Mesmidade.

## **Abstract**

We analyze in this article the application of the concept of ipseity used by the French philosopher Paul Ricoeur in the phenomenological clinic, as a diagnostic tool as well as strategies for monitoring the patient in psychopathology and existential analysis.

**Keywords:** Hermeneutics; Phenomenology; Psychopathology; Narrative Identity; Ipseity and Sameness.

## Introdução

“Je suis ce que je me raconte”<sup>3</sup>

Paul Ricoeur

Este artigo tem como objetivo analisar os desdobramentos do conceito de *ipseidade*, elaborado pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), na psicopatologia fenomenológica. Ricoeur foi um dos principais pensadores do pós-guerra, herdeiro da fenomenologia de Husserl (1859-1938) e do existencialismo cristão. O filósofo estabeleceu uma ligação entre a fenomenologia e a análise da linguagem por meio da teoria da metáfora, do mito e do modelo científico. Grande parte de seus textos dedica-se à construção de uma antropologia filosófica, que ele definiu como a antropologia do “homem capaz”. A partir de sua obra *Tempo e Narrativa* I, II e III, o autor elabora o estudo da narrativa e uma teoria sobre a constituição da temporalização que fundamenta a identidade humana como narratividade, qual seja, a permanência da subjetividade ao longo do tempo. Essa capacidade de mediação que a narrativa oferece propõe avançar os estudos da fenomenologia-hermenêutica, na tentativa de abarcar as conceituações sobre o fluxo das vivências desde Husserl, metodologia que leva em conta a análise fenomenológico-hermenêutica da *identidade narrativa como horizonte de possibilidade que constitui o ser em vida*.

Essas características do estudo sobre o tempo e sobre a apreensão da consciência e da subjetividade, para Ricoeur, são aporias por não permitirem uma conceituação final. O tempo, para o autor, não é um fluir sem contornos, mas sim oferecido pela narrativa e pela recitação. O filósofo não aceita o fato de o tempo não poder ser dito; ao contrário, ele entende que a temporalização humana pode ser averiguada de diversas formas a partir da narratividade (Ricoeur, 1996).

A identidade narrativa apresenta como ponto de partida um conjunto complexo do ser que simultaneamente tem a vivência da consciência, da história, da cultura, do meio ambiente, do corpo etc. É um ser sedimentado no mundo, e a partir dele estabelece suas relações e contato com a alteridade necessária para a constituição da identidade narrativa, pois a intersubjetividade é fundamental para a saúde da consciência e das conexões com o mundo. Ainda, a questão da identidade possui grande debate ao decorrer da história da filosofia e psicologia, e na modernidade também figura como conhecimento em outras disciplinas. Por

---

<sup>3</sup> “Eu sou o que eu narro de mim mesmo” Referência em: FINS, Adélaïde Gregorio. Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricoeur et de Martha Nussbaum. *Bulletin d'analyse phénoménologique* V. 13, 2017. p. 486.

isso, Ricoeur identifica, em suas investigações, um conjunto de “paradoxos” que nos conduz à análise mais detida do tema (Ricoeur, 1996).

Nosso percurso, então, consiste em mostrar como o conceito de *ipseidade* e seus paradoxos são apresentados pelo filósofo francês, após o que consideraremos a recepção da teoria de Ricoeur na psicopatologia fenomenológica por meio da leitura de Arthur Tatossian e Charbonneau. Ao propor esse roteiro pedagógico, queremos também relacionar a praticidade e a possível aplicação de uma metodologia que leva em conta a *ipseidade*, ou seja, que entende a identidade narrativa como horizonte de sentido em diagnósticos de saúde mental.

A vivência deve manter certas estruturas qualificadas, conforme o contexto de proporção antropológica empregada em Blankenburg (1982), que determinam as condições de possibilidade de cada sujeito, de acordo com as proporções existenciais singulares das essências em relação com a biografia do indivíduo. Assim, a *ipseidade* possibilita estabelecer essa conexão ao longo do tempo, mantendo a originalidade e a criatividade da identidade.

### **Os paradoxos da identidade**

Ricoeur identifica, no estudo analítico da identidade narrativa, três paradoxos que nos cabe aqui tratar, tendo em vista suas implicações e problemáticas clínico-psicológicas. Segundo Ricoeur, “pode ser interessante para a psiquiatria acompanhar a filosofia no seu trabalho de pensar em face de uma noção carregada de dificuldades e rica em aporias” (Ricoeur, 1996, p. 201). As aporias, nesse sentido, podem conter certo tom de *tarefa a executar* e pensamos estar aí a riqueza prática, já que nelas haveria uma força opositiva de igual poder às novas propositivas de visões que saltariam dessas aporias (Ricoeur, 1996, p. 201).

O primeiro dos paradoxos descritos por Ricoeur diz respeito ao “tempo”. Trata-se da estrutura temporal da identidade, isto é, o reconhecimento de algo como ele mesmo (uma pessoa *como ela mesma*) na duração, na continuidade. Isso implica diversas questões, como a identidade numérica, quando algo ocorre inúmeras vezes; a identidade ontogenética ou o desenvolvimento do mesmo ser vivente, do nascimento à morte; a identidade da estrutura do código genético, impressões digitais, grupo sanguíneo etc. Assim,

(...) o que procuramos através dos traços, da estabilidade, se possível a ausência de mudança, imutabilidade do mesmo. Ora a personalidade humana não satisfaz particularmente a este quesito de identidade-mesmidade. Certos, dizemos que a mesma pessoa é entrada e saída; que em um álbum de fotos, é o mesmo homem, a mesma mulher que será adulta (o), sobretudo se podem estabelecer uma continuidade selada

entre as fases do desenvolvimento deste indivíduo; e, bem entendido, nossa identidade estrutural, multiplamente codificada, constitui uma realidade indiscutível. (Ricoeur, 1996, p. 201, tradução nossa).

A temporalidade se daria, portanto, segundo uma concepção narratológica de continuidade da história de si. Essa permanência no tempo é uma das características da identidade, tratada com recorrência na história da filosofia, por exemplo, em D. Hume e F. Nietzsche. No caso de Ricoeur (2010), a permanência de um sujeito ao longo do tempo, o que configuraria suas características endógenas, não fecha os possíveis da identidade narrativa, mas, pelo contrário, introduz uma abertura. Como comenta o filósofo:

Sem a ajuda da narração, o problema da identidade pessoal está com efeito condenado a uma antinomia sem solução: ou se pensa um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou, segundo Hume e Nietzsche, se sustenta que este sujeito não é senão uma ilusão substancialista, cuja eliminação não deixa lugar senão a uma pura diversidade de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*), opomos a identidade compreendida como um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra que a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade repousa numa estrutura temporal conforme o modelo de identidade dinâmica, originada da composição poética de um texto narrativo. O si mesmo pode desta maneira dizer-se refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Diferentemente da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. (Ricoeur, 2010, p. 418 e 419)

Assim sendo, haveria, por um lado, um aspecto continuado que permaneceria, e que poderíamos identificar em alguém, mas, por outro, um outro aspecto da identidade que se desenvolveria e reestruturaria suas heranças em toda a sua complexidade, aberto para um horizonte sempre novo de sentido. Esse segundo aspecto da identidade, isto é, a chamada por Ricoeur (1996) de *ipseidade*, seria responsável pelas inter-relações humanas, contrapondo-se à fixidez do idêntico a si mesmo, a identidade *idem*. Dessa forma, para Ricoeur:

[...] se buscamos um eu imutável, não afetado pelo tempo, não o encontramos. E, no entanto, não podemos manter este veredicto negativo. Apesar da mudança, esperamos que outros respondam por seus atos passados como tendo sido o autor, o mesmo que hoje; e esperamos que no futuro possamos contar com ele mantendo sua palavra, isto é, ele se encarregará do ser de hoje no ser do amanhã. (Ricoeur, 1996, p. 202)

Mas, ambas as faces da identidade narrativa estariam em interação. Isso possibilitaria o desenvolvimento saudável de qualquer indivíduo ao longo de sua vida, um movimento proporcional contrariado pela despersonalização (*dé-ipséisation*). No entanto, podemos

também ter perturbações nesse desenvolvimento que no “registro deste ‘trabalho preparatório de consciência’, se podemos nomeá-lo assim, a despersonalização (*dé-ipséisation*) é o distúrbio mais básico e o mais conhecido que se encontra em psiquiatria” (Charbonneau, 2014, p. 151).

Nesse sentido, a transição entre os dois conceitos se estabelece entre os extremos da substancialidade e da mobilidade. Essa mesma aproximação aparece na obra de M. Merleau-Ponty (1908-1961), em que é tratada a impossibilidade de se conter a ipseidade, já que, a despeito de ser movente, buscaríamos nos identificar com ela, o que seria possível pela sua narratividade na constituição da realidade e temporalização do ser. Diz o filósofo que:

A série de minhas experiências apresenta-se como concordante e a síntese tem lugar não enquanto elas exprimem todas um certo invariante e na identidade do objeto, mas enquanto elas são todas recolhidas pela última delas e na ipseidade da coisa. Bem entendido, a ipseidade nunca é atingida: cada aspecto da coisa que cai sob nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo. Se a coisa mesma fosse atingida, doravante ela estaria exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como coisa no momento mesmo em que acreditaríamos possuí-la. Portanto, o que faz a "realidade" da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse. A ansiedade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência (Merleau-Ponty, 1999, p.. 313).

Essa fluidez da identidade narrativa é uma temporalização constante em que a atualidade do fenômeno perceptivo se inaugura e, ao mesmo tempo, estrutura-se, deixando para a ipseidade a característica de ser o movimento entre o momento presente e o projeto de si. Por isso, Ricoeur faz uma distinção de momentos no conceito de identidade narrativa, estabelecendo os parâmetros para uma primeira realidade aporética da mesmidade e ipseidade, de modo que:

[...] o problema do tempo, propriamente dito, não desapareceu, mas se reduziu, de certo modo, à questão da manutenção da identidade através do tempo. Questão que, justamente, permitiu-me levar a cabo a distinção entre *idem* e *ipse*, entre a permanência de um núcleo substancial e o caráter não substancial da identidade narrativa”. (Ricoeur apud Nascimento, 2009, p. 53)

A relação entre substância e ipseidade está relacionada ao mundo da vida (*Lebenswelt*), onde a identidade narrativa se estrutura, permitindo que possamos falar do mesmo e do movente. A ipseidade estabelece a abertura do sujeito e a relação entre o corpo e o mundo que é imbricada nessa relação. Por isso, como afirma Merleau-Ponty:

Nós não dizemos que a noção do mundo é inseparável da noção do sujeito, que o sujeito se pensa inseparável da ideia do corpo e da ideia do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em **situação**, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações é porque ele *só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo* e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente. (Merleau-Ponty, 1999, p. 547)

Esse primeiro paradoxo, ou seja, da relação entre identidade hilética e a noemática, mantém-se enquanto tal, a não ser que possamos entender esse processo aporético como propositivo para estudos e, assim, avançar no entendimento. A relação aparece em *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica, tomo I*, de que não existe fluxo de vivido que não detenha doações hiléticas, ou materiais e sensíveis (Husserl, 1913/2016, p. 195). Termos e expressões como ‘ipseidade’, ‘mesmidade’, ‘si mesmo’, ‘individualidade’ e ‘self’ são intercruzados pelas línguas e usos, mas se apontarmos seus sentidos fenomenológicos mais precisos chegaremos a usos e aplicações clínicas mais apurados.

A identidade hilética – do grego ὕλη (*Hyle*) – diz respeito à contrapartida material do sujeito, e Ricoeur prefere denominá-la *mesmidade* ou *identidade idem*. Enquanto a identidade noemática – do grego νοῦς (*Nous*) – é chamada por Ricoeur de *ipseidade*, e diz respeito aos aspectos da razão intuitiva, ou seja, à formação da intencionalidade da consciência e à capacidade de abstração da identidade para sua renovação continuada diante das novas situações. Nesse sentido, a *mediação narrativa* torna-se fundamental. Nesse ponto, Ricoeur, retomando uma concepção de Dilthey sobre a “conexão de uma vida” (Ricoeur, 1996, p. 203), evidencia que os diversos pontos que fazem de uma vida uma mônada insubstituível, que se tocam ao longo do desenvolvimento, seriam a “resolução narrativa” desse primeiro paradoxo da identidade.

Passemos ao segundo paradoxo que consiste na relação de si com os outros. Essa noção engendra certo paradoxo, uma vez que, ora é considerada um fim em si mesma, isso é, busca a própria ação, e nesse sentido, seria capaz de narrar a si mesmo; e ora tende a um outro, sendo o outro essa possibilidade de intersubjetividade, portanto esta é uma questão de *reflexividade*.

O segundo paradoxo da identidade é a relação entre si e os outros: aqui o mesmo não é considerado na sua dimensão temporal, de acordo com sua capacidade de suportar o teste do tempo, mas de acordo com a polaridade do mesmo e o mesmo outro (Ricoeur, 1996, p. 203).

Essa singularidade reflexiva determinaria as condições de possibilidade da ipseidade de um sujeito, isto é, a capacidade de ter memória, de estar em si mesmo, em meio aos outros, de saber-se único, sendo que “a melhor ilustração dessa conexão de uma vida singular é o caráter intransferível da lembrança de uma memória para outro. Não só a minha experiência atual é única, mas não podemos trocar nossas memórias” (Ricoeur, 1996, p. 203). Tendo isso em vista, entendemos que essa capacidade intrasferível é o que determina a proporcionalidade saudável de uma vida psíquica. O que podemos encontrar em casos de perturbação dessa capacidade, quando o sujeito se vê invadido por pensamentos alheios, são as próprias condições de possibilidade de uma psicopatologia presente, a qual identificaria variações de grau na reflexividade. Como comenta o filósofo:

É nesta singularidade intransferível da alma pré-reflexiva que todos os graus de auto-retribuição que merecem o título de reflexão são construídos. Começarei com as fórmulas em "Eu posso": eu posso falar, agir, me dizer, me responsabilizar por minhas ações. O primeiro homem capaz é eu. Continuando neste caminho ascendente, encontramos o Cogito (legítimo), a quem vou tomar em sua formulação enumerada: "Mas o que eu sou? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa pensativa? É uma dúvida, que concebe, que afirma, quem nega, quem quer, quem não quer, que também imagina, e quem se sente. E Descartes acrescentou: "Pois é tão evidente que eu sou o único que duvida, que ouve e deseja, que não há necessidade de acrescentar nada para explicá-lo". (Ricoeur, 1996, p. 203)

Existiria, portanto, um jogo de si (Josgrilberg, 2016), ou seja, uma entrada e saída do mundo e do outro, no qual cada um, imbuído pela sua singularidade, manteria uma condição de “normalidade” nas relações com tudo ao redor. Essa condição está pautada ao conceito fundamental da reflexividade, que consiste na possibilidade de constituir narrativas protensivas, de engendrar o futuro, na medida em que o sujeito se submete ao fluxo do tempo e, na temporalização, consegue projetar a si mesmo para o dia seguinte, adquirindo procedimentos relacionais. Por isso,

[...] acho que foi instrutivo ter levado a seus extremos, primeiro a reivindicação da singularidade, da solidão, da autonomia, da estima de si elevada pelo eu / mim, em seguida o da alteridade empurrou para o domínio do estrangeiro por conta própria. Nós devemos chamar os dois pólos: pensar por si mesmo e dominação ou reino d'outro. A identidade de cada um é construída entre estes dois pólos. (...) Outros autores evocam "crises de identidade" que marcam os estágios do avanço da idade. Mas cada um afeta a percepção de si mesmo, a do vínculo social. A individualização e a socialização se



desenvolvem em caminhos paralelos, às vezes em sinergia, às vezes em competição. (Ricoeur, 1996, p. 204)

Ou seja, a aporia entre o si mesmo e o outro da *reflexividade* estaria encerrada na possibilidade de interação e mediação, de quem pode ou não ser imputado algo, ou melhor: quem sou eu diante do outro, do mundo e em relação a mim mesmo. Os processos de desenvolvimento humano não são perfeitos, mas paradoxais e, não obstante, detêm certa regularidade, proporcionalidade, entre o que ocorre e o que se decide diante da vivência.

E, isso nos leva ao último paradoxo da identidade: responsabilidade *versus* fragilidade. Ambos os termos têm acepção jurídica em sua constituição, e tratam sobre a possibilidade ou a impossibilidade de imputar ao sujeito a promessa de ser si mesmo, e de se relacionar com a *ipseidade* como *reflexividade* de forma plena. Na formulação de Ricoeur,

O paradoxo é o seguinte: por um lado, a identidade pessoal é algo que se afirma, se reenvindica. Ela se atesta como o poder da existência, para usar o vocabulário de Spinoza (que define cada "modo" pelo seu *conatus*, seu esforço para existir e perseverar no ser). O que é assim enfatizado é o vínculo entre *afirmação* e *empoderamento*. Esta ligação pode ser transcrita em dois registros: o da capacidade de fazer e o da imputabilidade. Mas veremos que é finalmente a mesma coisa: o poder. A capacidade de se expressar nos múltiplos domínios da intenção humana como feixes de poderes determinados: poder dizer, poder atuar

no curso dos acontecimentos, nos outros protagonistas da ação, poder reunir a própria vida em uma história inteligível e aceitável. Vou resumir em uma única expressão essa panóplia de poderes, caracterizando o homem como *homem capaz*. Este primeiro registro de inscrição de poder é comum ao psiquiatra e ao magistrado. (Ricoeur, 1996, p. 204)

O que percebemos nos enfermos que buscam um elo entre a capacidade de ação e a impossibilidade da mesma seria, enfim, “o mesmo homem responsável e frágil. Responsabilidade frágil, devemos dizer: mas também fragilidade responsável” (Ricoeur, 1996, p. 206). A fragilidade se torna ponto central da possibilidade do sujeito tomar para si a conta de suas ações. Sabe-se frágil como condição humana e, mais ainda, “a fragilidade se arrasta dentro do próprio coração da responsabilidade, no seu coração, impondo-lhe um status ambíguo e dividido, o de ser tanto um pressuposto quanto uma tarefa. Para me responsabilizar é acreditar que posso, por exemplo, engajar e manter minha palavra, a ponto de que o outro possa contar com a minha fidelidade” (Ricoeur, 1996, p. 206).

Esse paradoxo nos remete diretamente a pensar e agir a prática terapêutica, visto que ambas, a responsabilidade e a fragilidade, são correlatos morais que expressam a imputabilidade do sujeito, como diz Ricoeur:

Mas o mesmo paradoxo penetra no coração da fragilidade humana. É o de um ser responsável no duplo sentido que acabamos de mencionar. A fragilidade não suprime a presunção de responsabilidade. Ao mesmo tempo, faz com que o sujeito humano, o paciente do psiquiatra ou o antecessor do juiz se ofereçam a sua própria responsabilidade, como uma pessoa que deve, a um preço alto, despertar ou redespertar os recursos latentes de responsabilidade, e autocuidado de si mesmo. Esta tarefa tem uma razão moral, antes de ser terapêutica ou jurídica: é a dignidade do paciente ou do acusado que está em jogo aqui. (Ricoeur, 1996, p. 206)

Cabe dizer que a terapêutica visa restituir essa capacidade de empoderamento da constituição narrativa, sendo esse o foco da clínica da ipseidade. Tendo visto, enfim, o conceito de ipseidade e os paradoxos da identidade tratados por Ricoeur, seguimos agora para a leitura que a psicopatologia fenomenológica fez da matéria.

### **Leituras em psicopatologia fenomenológica**

A leitura de Ricoeur perpassa diversas áreas de conhecimento, porém autores da psicologia e da psicopatologia fenomenológica têm tradicionalmente discutido o conceito de identidade e suas implicações existenciais, essenciais e estruturais, em razão do que a leitura de Ricoeur é, sem dúvidas, oportuna. Encontramos em Arthur Tatossian, por exemplo, essa contribuição, em que comenta que:

Basicamente, a semelhança expressa a permanência do "que" do "quem" humano, enquanto a ipseidade constitui a permanência deste "quem", mesmo que seu conteúdo mude completamente. A identidade do "quem" é, sem dúvida, mais importante e mais fundamental do que a identidade do "que" humano. É verdade que na vida cotidiana tendemos a reconhecer o "quem" (ipseidade) do "que"; Essa assimilação é provavelmente praticável para as necessidades da vida cotidiana, mas não é satisfatória para assumir a questão da identidade humana. Caso contrário, seria necessário dizer, por exemplo, que a subjetividade humana desaparece (que o "que" humano desaparece) sempre que há conversão, mudança radical de modo de vida e assim por diante. (Tatossian, 1994, p. 100)

As relações com o mundo, estabelecidas pela ipseidade, são o pano de fundo dos estudos de psicologia e psicopatologia fenomenológica, pois é a partir dele que podemos avançar na análise estrutural de forma aplicada. A ipseidade apresenta-se no centro da discussão da identidade, do ser que se desdobra sobre si mesmo, de *quem é*. Na acepção de Charbonneau:

A ipseidade é a pura continuidade de Eu: o Eu é o seu ser mesmo. O Eu é ipseidade e a ipseidade é na forma do si a principal manifestação antropológica. O *é* que conecta Eu e ipseidade é quase completamente, porque o verbo ser já está incluído no Eu e no

conceito de ipseidade. A este nível, só pode produzir uma repetição com o verbo ser; de uma ipseidade, que não podemos dizer que ela é, por definição. Na ipseidade, é a própria questão de ser, ser como um verbo que significa uma atividade, uma passividade e uma determinação para ativamente fazer continuidade no tempo de quem é. (Charbonneau, 2005, p.121)

A despersonalização (*dé-ipséisation*) da qual falávamos anteriormente designa esta possibilidade de se instaurar a morbidade mental. Onde enxergamos um sujeito podemos imputar a ele uma identidade narrativa, assim como o próprio sobre si mesmo, porém uma desproporção produzirá distúrbios profundos e cisões no sujeito, abrindo espaço para processos psicopatológicos. Segundo Stanghellini, isso ocorreria, por exemplo, no caso da melancolia:

A despersonalização melancólica traz à luz a identidade narrativa, o eu como um produto da concepção de si mesmo numa determinada direção. Uma dialética anormal da identidade narrativa é o núcleo do tipo de existência melancólica, uma forma de existir de acordo com uma perspectiva finita de abertura ao mundo. Os episódios melancólicos agudos ocorrem quando a pessoa melancólica não consegue escapar da demanda por identidade como um processo dialético, restringindo-se a ser o mesmo e evitando a alteridade em si mesmo. (Stanghellini, 2004, p.1)

Esse fenômeno fica claro quando, no contexto maníaco, a experiência discursiva se torna fugidia, saltante, e a ipseidade não atua de forma a estabelecer uma reflexividade entre o sujeito que fala e o que recebe. Vejamos um exemplo que aparece em um dos precursores da psicopatologia fenomenológica, o psiquiatra suíço L. Binswanger e que mostra como é no discurso que a despersonalização se apresenta:

A passagem preponderante para a manifestação, no discurso e na conversa, e, portanto, a orientação para o mundo - dos outros e a diversão do próprio. Esse traço determinado e característico, "social" ou "médio", do "mundo comum", é de importância decisiva para a compreensão do pensamento na fuga de ideias. Naturalmente, o pensamento ordenado também é determinado pelo mundo comum, mas, enquanto isso a determinação revela-se aqui no sentido da comunicabilidade, isto é, da possibilidade de compreensão, a determinação do pensamento do "mundo comum" na fuga de ideias é revelada como uma tarefa iminente para a "expressão" pensamento efetivo, em uma palavra, para a expectoração (veja sobre ele o fenômeno antropológico da presunção sem fundamento). O que a clínica enfatiza como um impulso ao discurso não é basicamente nada além do impulso de se expressar ou se comunicar que pertence ao fenômeno completo da fuga de ideias em essência; e é dessa forma que aparece o aspecto social ou comum do fenômeno do pensamento na fuga de ideias. É diferente onde a clínica fala de um impulso ao discurso aumentado ao máximo, um dilúvio de falas ou palavras. Na realidade, não estamos lidando aqui com um maior grau de impulso para se comunicar ("impulso ao discurso"), mas com um fenômeno novo: em vez de expectoração, conversando com alguém, se exprimindo

diante de alguém, é um jogo simples como ferramenta de linguagem ou som que aparece agora. Em vez da fala como uma ferramenta de comunicação é o dilúvio de palavras e sons que aparece aqui como um brinquedo de alegria existencial. (Binswanger, 2000, p. 321)

Neste trecho clássico sobre a questão da fuga de ideias própria do maníaco, notamos que o discurso, a narrativa, surge de forma desproporcional, de modo que a fala não caracterizaria uma continuidade da ipseidade, mas, ao contrário, uma fuga constante da identidade pela inserção no mundo ao ponto de saltar através de um fluxo intenso de palavras, sempre “grudadas” no que vier primeiro aos olhos e ouvidos. A possibilidade de poder introduzir o novo no discurso e a condução da narrativa são, segundo Tatossian, fundamentais para a manutenção da identidade:

A narrativa repousa, segundo Ricoeur, no paradoxo da identidade humana. A unidade do enredo da narrativa constantemente se depara com eventos contingentes. Porque esta é uma história: acontecem coisas que não previmos. Esses eventos contingentes colocam em um padrão as expectativas criadas pelo curso anterior de eventos. Mas cada vez, se é uma narrativa verdadeira, o evento aparentemente discordante do acima se tornará parte integrante da história, uma vez que ela tenha sido transformada de alguma forma por necessidade retrógrada, que procede da totalidade temporal completada. O evento quando ocorre em uma história é um evento contingente. No entanto, se alguém considerar toda a história, o evento é o que permite que a história seja narrada; A partir daí, ele perde sua contingência para articular o texto de acordo com uma necessidade retroativa. (Tatossian, 1994, p. 104)

Percebemos, assim, a importância da estrutura na história, isto é, onde o sujeito ouve e devolve a comunicação dentro de um campo de entendimento mútuo. Nesse sentido, aquele indivíduo situado, apontado por Merleau-Ponty (1996), perderia o seu ponto de apoio no mundo compartilhado e essa “mundanização” às avessas, uma entrada sem limites, denunciaria a desproporção da ipseidade do indivíduo maníaco. Essa relação entre o mundo e o sujeito é balizada pela apreensão de si com a possibilidade de ligação com o outro. Por isso, conforme Tatossian:

A primeira dessas contribuições é a de L. Binswanger, no final de seu livro *Melancolia e Mania*, quando ele analisa o funcionamento da subjetividade humana. Binswanger distingue o ego empírico com suas experiências mundanas do ego transcendental que traz um projeto do mundo e do eu. O bom funcionamento da subjetividade humana, diz Binswanger, implica a concessão e mais precisamente a *compossibilidade* (para usar um termo de Leibniz) desses dois egos. Para que esta *compossibilidade* exista, precisamos de um terceiro ego, o ego puro, que, por um lado, tem a função de harmonizar as experiências do ego empírico e do ego transcendental e, por outro lado, outra função que significa que cada uma de suas experiências participa no mesmo

fluxo de experiências que são minhas. A primeira função, Binswanger a chama de "função reguladora", a segunda função, Binswanger a chama de "função de pertencer" a mim, ou melhor, a si mesmo. (Tatossian, 1994, p. 101)

A *compossibilidade* é fundamental para estabelecer uma orientação proporcional da ipseidade, em razão do que podemos dizer que, no caso do doente, a ipseidade está totalmente *despossibilitada*, ou seja, descontinuada. A função de pertencer, apresentada por Binswanger, é a própria condição de possibilidade da identidade narrativa: “a identidade humana deve ter certa elasticidade e, em particular, a capacidade de retornar, uma vez que o papel exercido, da identidade do papel à identidade egóica propriamente dita” (Tatossian, 1994, p. 103). Isso instauraria propriamente um processo de interação entre o mundo interno e o externo.

Essa transição fissurada ocorre também no *Typus Melancholicus*, descrito pelo psiquiatra fenomenólogo H. Tellenbach (1994), no qual o sujeito aderiria de forma contundente ao seu papel social sem se dar conta da falta cada vez mais obscura de fluidez entre o eu e mundo. Desse modo, o papel tomaria conta de quem é o sujeito, tomando a dianteira e limitando a ipseidade. Assim:

O "eu" do *Typus* se funde com o "nós", e com o "nós" social, é claro. Essa conexão entre a identidade do papel e a identidade egóica no *Typus* significa que ela irá satisfazer os requisitos do "nós" que deve cumprir. Ele cumpriu seus papéis como um bom pai, um bom cidadão e um bom trabalhador. Mas essa normalidade é patológica porque o *Typus Melancholicus* perdeu a liberdade de não ser normal. A perda dessa liberdade é o resgate final que ameaça a fragilidade do *Typus*. Tudo entrará em colapso quando o *Typus* não puder mais ser "normal", mesmo que seja por razões bastante acidentais e independentes dele, como uma doença intercorrente, somática, etc. Ele não é mais capaz de cumprir seus papéis. Sua identidade egóica está presa à identidade do seu papel, logo que não seja mais assegurável, a identidade egóica já não é segurável. É então o colapso da melancolia clínica, onde, além disso, as consequências desse tipo de identidade ainda persistem. (Tatossian, 1994, p. 103)<sup>4</sup>

Nossos esforços são sempre no sentido de darmos conta do fluxo de vivências, temporalizando e constituindo ser ao fazer, para “no final, o segredo da identidade humana é que ela pode e deve ser relatada, mesmo que só conheçamos no último momento da vida, na última linha da história, quem era realmente o herói” (Tatossian, 1994, p. 105). Sendo, portanto, um campo criativo, a ipseidade se configuraria como abertura para a constituição do sujeito. O *Typus Melancholicus* absorveria a ipseidade na mesmidade e, com isso, limitaria as condições de possibilidade do si mesmo, vivendo intensamente o papel social e negando

---

<sup>4</sup> Grifo nosso: o termo utilizado por Tatossian é “on”, e não “nous”, no francês essa distinção representa o uso da terceira pessoa do plural como sujeito indeterminado da língua portuguesa.

espaço para a assimilação e inserção de narrativas conflituosas no fluxo das vivências posteriores. Assim sendo, certos tipos de narrativas podem ser diagnósticos de morbidades mentais, como, por exemplo, no caso da fuga de ideias, entendida então como aderência, carente de reflexividade, da identidade ao polo do mundo, ou o *Typus Melancholicus*, totalmente atrelado ao papel social, incapaz de assimilar novas narrativas. Como propõe Tatossian, podemos observar nos *modos narrativos, sob a orientação de Ricoeur*, os distúrbios mentais que encontramos na clínica, pois como esses modos:

[...] acabamos com um paralelismo bastante curioso entre os tipos de narrativa literária e os tipos de distúrbios psíquicos. Esses tipos são variações da subjetividade humana de acordo com a proporção de mesmidade e individualidade. Os tipos de narrativa literária devem ser contados. Quanto aos paralelos a serem feitos com os distúrbios psíquicos, estes devo colocar em minha própria conta. Não deve ser imputada essa aproximação, talvez um pouco simplista para Ricoeur. Em outro polo encontraremos, no lado literário, as ficções nas quais o personagem, como Ricoeur diz, é um personagem identificável e re-identificável como tal, e em que a identidade do personagem é praticamente reduzida à semelhança. Para Ricoeur, este jogo único do espantinho é encontrado em contos de fadas, folclore e, em nossa opinião, na comédia italiana e seus personagens como Harlequin, Pierrot, etc. Do ponto de vista psiquiátrico, esta redução no mesmo grau é encontrada, em minha opinião, no *Typus melancholicus* que absorve sua ipseidade na semelhança. No outro pólo, o do egoísmo separado da mesmidade, o que a ficção nos oferecerá como exemplo? Ele nos oferecerá como protótipo *O homem sem qualidades* (antes sem propriedades, de acordo com uma tradução mais adaptada) de Musil, onde acontece, diz Ricoeur, uma exposição de ipseidade pela perda do suporte da semelhança. Pode-se propor facilmente, durante a psiquiatria, o esquizofrênico que, também, tem a ipseidade desnudada e privada de qualquer propriedade duradoura. Isso não significa, é claro, que Ulrich, o personagem de Musil, é esquizofrênico. (Tatossian, 1994, p. 105)

A ipseidade é a principal capacidade de modalização de ser no mundo, porém essa capacidade pode ser prejudicada por fatores sociais, ambientais, históricos, como guerras, catástrofes, pobreza, entre outros. E, mais figurativos desse prejuízo são os transtornos mentais, alguns com efeito devastador sobre as estruturas da ipseidade. Como modalizador de ser no mundo, a ipseidade garantiria o desenvolvimento do sujeito, no entanto poderia ser alterada a partir de elementos exógenos e endógenos. Nesse sentido, detalha Charbonneau, analisando o fenômeno da psicose que

[...] pode ser compreendido como uma alteração da unidade da experiência, fazendo perder a esta experiência sua textura e deixando se emancipar os elementos por sua vez não pré-significativos e também não correlatos para o trabalho de implicação. A incapacidade de constituir esta unidade-continuidade da experiência se manifesta a partir das manifestações dissociativas e os sintomas ditos negativos da esquizofrenia. O desgaste da deslocação da unidade da experiência ou, dentro das formas mais

dissociativas, as lacunas fundamentais da experiência podem restar assim (Hebefrênico) perdendo a relação operatória no mundo (investimento nos papéis humanos, iniciativas de ação).

- ou ser retomado nas elaborações delirantes (produção paranoica)

- ou se manifestar em uma tensão psicomotora (catatonia)

No caso da paranoia, é outra relação que se estabelece com esta unidade-continuidade da experiência: a estrutura da unidade-continuidade da experiência é incapaz de efetuar uma modulação na identidade ontológica aderida a uma identidade do papel e não pode descolar. O mesmo se segue ao fenômeno melancólico, aqui é a adesão da ipseidade a uma só identidade de papel, este em falha. (Charbonneau, 2010, p. 25)

Em ambos os casos, o prejuízo para a estrutura do sujeito e a des-ipseização podem causar danos duradouros. A busca pela compreensão desse fenômeno, que o faz sofrer da cisão da capacidade de identificar-se consigo mesmo e com o mundo em seu entorno, não podendo, por isso, situar-se como pleno de si mesmo, fomenta uma clínica mais próxima do sujeito, autenticamente intersubjetiva.

A continuidade ontológica estrutura o mundo, tomada do mundo fático, o mundo da vida (*Lebenswelt* husserliana). O termo como si, ou si mesmo, compreende essa unidade-continuidade no tempo de um sujeito determinado. Como indica Charbonneau, a noção de si mesmo é empregada na filosofia por Ricoeur porque:

Essa noção de Si tem uma história na filosofia antes de entrar na psicologia e depois na psicopatologia. É o pensamento de P. Ricoeur que lhe dá um lugar que ele merece. Contudo, genealogicamente, ele vem da filosofia reflexiva de Jean Nabert (1881-1960), o que Ricoeur reivindica explicitamente. A ideia de reflexividade contém a noção fundamental da distância de si-mesmo. A filosofia reflexiva descreve o processo de desvio, de atraso constitutivo do Si ao Si, por aquele da subjetividade que se prova a si-mesma, sem jamais, podermos adicionar, se conhecer derradeira. A consciência de Si é então reativa. Jean Nabert não reivindica sistematicamente o conceito de Si, mas, retroativamente, ele aparece como central na sua filosofia. [...] a ipseidade é o outro nome do Si. Os dois termos podem quase se substituírem um ao outro a partir de seus usos, à exceção de certos domínios. Sem afetar este equivalente semântico de princípio, podemos abordar a questão dos seus domínios. Em qualquer caso, os dois termos não são intercambiáveis sem alguma dificuldade, do fato do uso bem extensivo do Si na língua que criou necessariamente os particularismos e os hábitos. Um termo que necessariamente ao redor de Si não pode atravessar a língua sem ser marcado por certos sentidos territoriais, que podem fazer esquecer o sentido ontológico subsequente. (Charbonneau, 2010, p. 36 e 38)

Como vimos nos contextos maniformes e no *Typus Melancholicus*, há uma clara relação de quebra da ipseidade. No momento em que a identidade narrativa perde a conexão com o mundo comum aumenta a reflexividade interna, de modo que o delírio toma o lugar

das relações de evidência do mundo compartilhado. A reprodução do papel social, feita à revelia da narratividade pessoal, evidencia a fissura da dialética proporcional entre identidade *idem* e *ipse*: a ipseidade perde a capacidade de orientação dentro/fora, da mesmidade/mundo e da corporeidade/eu. Podemos observar essas estruturas fissuradas também em diversos casos. Para exemplificar, citamos Charbonneau que descreveu:

A psicopatia, em suas formas severas, expressa um relacionamento particular entre ipseidade e mesmidade<sup>5</sup>. Uma má leitura dessa dialética *idem-ipse* sugeriria que devemos manter uma distância cínica sobre o engajamento de papéis, sabendo que o sentido da vida nunca esteve aí, mas sempre em outro lugar, em outro lugar que acaba desvalorizando todas as formas de assumir papéis. (...) O que está envolvido no doente psiquiátrico é que ele adere a papéis (os iniciais) muito bem, mas não pode preencher com conteúdo de seu ser. Sua plasticidade o faz privilegiar a adaptação primeira e superficial para esses papéis, sem que ele realmente viva neles. Ele se instala tão rápido quanto não deposita nenhum conteúdo de ipseidade, ou baixo conteúdo de ipseidade. (...) Onde ele colocou sua estrutura de ipseidade? Em nenhuma parte, e sempre em outro lugar. (...) A questão não é simples. Às vezes ele deixa fragmentos de ipseidade em mundos duplos, como os pervertidos, que sabem preservar uma verdadeira intimidade nunca compartilhada, ao lado de uma estrutura de vida que parece adaptada. (Charbonneau, 2005, p. 125 e 126)

A configuração de um campo de modalização baseada numa metáfora que assume toda a identidade fissura as relações entre ipseidade e mesmidade, assim como sua relação com o outro no mundo comum compartilhado, isto é, sua reflexividade. A despersonalização, tal qual apresentada por Charbonneau (2005), equipa a nós conceitualmente, visto que a falta de ipseidade causa essa quebra das condições de possibilidade do indivíduo e revela sua fragilidade e não imputabilidade. Ainda segundo Charbonneau:

O Si tornou-se um conceito central da psiquiatria e psicopatologia fenomenológica. Deve ser considerado como um conceito epistemologicamente "rígido" e, neste caso, o novo conceito central da subjetividade humana que pode ser questionado nas psicoses. Ele entrou na psiquiatria pela mão de alguns grandes psiquiatras. Em primeiro lugar, Arthur Tatossian, Wolfgang Blankenburg e Georges Lanteri-Laura. Todos usam uma fórmula muito simples: as psicoses resultam de um distúrbio ou de uma afetação da estrutura da ipseidade, qualquer que seja a origem dessa designação. Psicoses são alterações da estrutura da ipseidade. Individualidade (*selfhood*) é o nome fenomenológico do Si. A individualidade é o pólo ontológico de cada indivíduo, pelo qual cada um pode experimentar a si mesmo como Si no curso das conjugações necessárias (alteridade, corporeidade etc.), acidentes e metamorfoses de sua existência. As psicoses podem ser descritas como um acidente fenomenológico em que a re-identificação ipseica, necessária para a manutenção da unidade e continuidade da experiência, não mais ocorre. (Charbonneau, 2014, p. 154)

---

<sup>5</sup> Charbonneau usa o termo "Idemité" de identidade *Idem*, porém, para fins de tradução, a palavra "mesmidade" captura melhor o sentido do contexto.



Ao buscarmos refinamento teórico e sofisticação conceitual da filosofia fenomenológica, percebemos, rigorosamente, que a ipseidade se tornou um campo de estudo e diagnóstico de grande profusão teórica, de modo que, diante dessa diversidade, alinhamos o nosso entendimento à abordagem hermenêutica-existencial. Acreditamos, em última instância, na necessidade de pensar um modelo de imputabilidade do sujeito, no qual a individualidade é plena de si-mesma, de uma sedimentação do si como mesmidade e de projeto como ipseidade. Charbonneau amplia as perspectivas e justifica essa opção teórica:

Nesse sentido, a fenomenologia participa do movimento de empoderamento da re-subjetivação; sempre e inevitavelmente se resume a todos a assumir indiretamente ou diretamente o que ele tem sido. Mostra, especialmente em sua expressão sartriana, o limite do discurso estruturalista e de Rimbaud de "eu sou um outro", que nunca em última análise atribui o Eu a si mesmo. Se todos não fossem designados a si mesmos, bastaria que ex-criminosos dissessem que eles são "outros", 50 anos depois do fato, para se exonerarem de suas responsabilidades. Somos, portanto, cada um, condenados a uma singularidade de nossa existência e este fio que liga todos os nossos atos é de fato o Si (self). Essa ipseidade é pré-ética: é um tipo de juramento absoluto que deixa todos supor como um não intercambiável. Existir é assumir essa unicidade que nunca pode ser objetificada. (Charbonneau, 2014, p.156)

Também em acordo com essa opção, consideramos, por fim, que ainda que esteja em desenvolvimento uma aproximação entre a filosofia fenomenológica de Ricoeur e a psicopatologia fenomenológica, o melhor exemplo desse movimento é provavelmente o conceito de ipseidade. Como vimos, esse conceito tem despertado interesse substancial nos profissionais da área e, por isso, fomenta pesquisa e estudos futuros, tendo em vista alargar seu sentido e aplicação.

Se a psiquiatria sempre fez da psicose o centro de sua prática, de sua pesquisa e de sua legitimação, a fenomenologia psiquiátrica tem uma função central de articulação entre a clínica de transtornos psicóticos e os chamados transtornos primários. Ilumina a relação enigmática entre toda a consciência e seus objetos e a relação não menos enigmática do Si consigo mesmo, a mesma que se rompe em patologias psicóticas. É também e especialmente uma função de articulação entre os chamados transtornos primários, estruturas pré-corticais e o trabalho cortical. A fenomenologia visa, assim, propor modelos informacionais, organizacionais e "desorganizacionais", tanto para os próprios fenômenos patológicos quanto para os da ação terapêutica, de todas as formas de ações terapêuticas (farmacológicas, psicoterápicas e institucionais). (Charbonneau, 2014, p. 157)

Visto por essa perspectiva, a compreensão da ipseidade é, ao mesmo tempo, modelo de abordagem teórica e conceito operacional. Em ambos os casos devolvemos aos indivíduos

sua identidade e singularidade, sem impormos a eles modelos externos e genéricos à sua capacidade particular de existir como sujeitos históricos, situados na temporalização do mundo.

### **Considerações finais**

Nesse artigo explicitamos o desenvolvimento do conceito de ipseidade em Paul Ricoeur, relacionando algumas de suas implicações teóricas e sua operacionalidade na psicopatologia fenomenológica, contudo, certamente sem esgotar o estudo da ipseidade. Trata-se de uma área ainda frutífera, a ser explorada dentro da clínica existencial e fenomenológica, a qual oferece a nós o contexto não apenas para aprimorarmos o nosso olhar por meio da perspectiva fenomenológica, mas também para introduzirmos no campo epistêmico a noção de narratividade.

Vimos então que por meio da apreensão da narrativa poderemos edificar um método rico de análise no qual a história pessoal nos orientará em direção ao tratamento, assim como fornecerá os parâmetros para avaliarmos até que ponto uma perturbação como a psicose, por exemplo, afeta a estrutura do indivíduo e sua singularidade no mundo. A leitura de pesquisadores da área, como Tatossian e Charbonneau, evidencia a centralidade da ipseidade tanto no diagnóstico clínico quanto no acompanhamento terapêutico. O si mesmo enquanto horizonte de possibilidade é afetado diretamente pela psicose e cada modo de aparição da ipseidade na morbidade revela como ela se estrutura pelas quebras e futuras reestruturações das essências.

Tomada como essência transversal, a ipseidade fundamenta o olhar para a compreensão do si mesmo, assim como da reflexividade na relação intersubjetiva na comunidade humana. Ainda, fundamenta a observação do terapeuta, além disso, a imputabilidade deste sujeito, útil para a abordagem da psicopatologia nas questões da psiquiatria forense na área do Direito.

Nesse sentido, o empoderamento do sujeito, proporcionado pela fenomenologia hermenêutica ricoeuriana, estabelece os parâmetros para avançarmos cientificamente em abordagens que visam um olhar existencial e humanista, assim como fundamenta uma metodologia própria para as ciências contemporâneas. Tal metodologia confere à narrativa pessoal importância teórica e prática, além de também permitir repensar a classificação das psicoses, por exemplo, avançando, dessa forma, sobre os casos clínicos por meio do método de observância da narrativa.

Por fim, o Si-mesmo é horizonte ético na medida em que possamos imputar ao indivíduo suas ações, de modo que a unidade-continuidade fundamentaria a observação terapêutica. Se pudermos afirmar sobre determinado sujeito que a ele não se aplicaria mais a noção de continuidade, ou seja, não se poderia mais confiar que ele seria o mesmo ao longo do tempo, teríamos, portanto, indício da perda da *ipseidade* e caberia ao psicopatologista aplicar seus métodos e chegar ao diagnóstico. Acreditamos, portanto, que a compreensão fenomenológica, por meio dos conceitos propostos por Paul Ricoeur sobre a narrativa e suas hermenêuticas, é operativo de grande eficácia para a saúde em suas diversas áreas de atuação.

## Referências Bibliográficas

- Binswanger, L. (2000) *Sur la fuite des idées*. Éditions Jérôme Millon.
- Blankenburg, W. (1982) A dialectical conception of anthropological proportions. In: De Koonig, A. Jenner, F., editors. *Phenomenology and Psychiatry*. London: Academic Press, p. 35- 50.
- Charbonneau, G. (2014) Les nouveaux concepts de la phénoménologie psychiatrique. *Perspectives Psy*, v. 53, n. 2, p. 150-157.
- Charbonneau, G. (2005) Ipséité et psychose. *La lettre du psychiatre*, v. 1, n. 4, p. 120-127.
- Charbonneau, G. (2010) *Introduction à la psychopathologie phénoménologique: Ipséité et phenomenological mind, le délire/l'expérience paranoïaque, dépressions et pathologies de la temporalité, les pathologies de l'historialité humaine*. MJW Fédition.
- Josgrilberg, R. (2016) O corpo e seus desdobramentos interativos: os jogos de si mesmo como rejogo com os outros. *Revista Internartional Studies on law and education*, v. 23, p. 13-24.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Nascimento, C. R. D. (2009). *Identidade Pessoal em Paul Ricoeur*. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Filosofias Continental e Analítica)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria. 2009.
- Ricoeur, P. (1996) Les paradoxes de l'identité: L'identité. *Information psychiatrique*, v. 72, n. 3, p. 201-206.
- Ricoeur, P. (2010) *Tempo e narrativa*. Tomo 3. São Paulo: Martins Fontes.
- Ricoeur, P. (2014) *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF. Martins Fontes.
- Stanghellini, G. (2004) *Psychiatr Sci Hum Neurosci*. 2: 38. <https://doi.org/10.1007/BF03027597>
- Tatossian, A. (1994) L'identité humaine selon Ricoeur et le problème des psychoses. *L'Art du Comprendre*, v. 1, p. 98-9.