

A QUESTÃO DO SUJEITO EM PAUL RICOEUR

Edgar Antonio Piva

Resumo: *A questão do sujeito em Paul Ricoeur.* Neste artigo explicitamos os traços fundamentais da antropologia do sujeito em P. Ricoeur, sua estrutura reflexiva e suas mediações interpessoais e institucionais. Não pretendemos reconstruir sistemática e historicamente a problemática da subjetividade presente na vastíssima obra de Ricoeur, mas apenas abordar a questão do sujeito no último Ricoeur, especialmente a partir da sua última grande obra, *Soi-même comme un autre*, na qual o problema central é o da identidade pessoal do sujeito.

Palavras-chave: subjetividade, intersubjetividade, ética, política, ontologia.

Abstract: *The Question on subject in Paul Ricoeur.* In this article we explain the main lines of the subject's anthropology in P. Ricoeur, its reflexive structure and its interpersonal and institutional mediations. We didn't intend to reconstruct systematic and historically the problem of the present subjectivity in the vast work of Ricoeur, but just to approach the question on subject in last Ricoeur, especially starting from its last great work, *Soi-même comme un autre*, in which the central problem is it of the subject's personal identity.

Key words: subjectivity, intersubjectivity, ethics, politics, ontology.

A problemática da subjetividade não é uma problemática tardia em Ricoeur. Nas décadas de 60 e 70, Ricoeur enfrentara esta questão na polêmica com a psicanálise e o estruturalismo¹. Já nas décadas de 80 e 90, ele se confronta com a filosofia analítica.

I. A constituição do “homem capaz” ou “sujeito prático”

O sujeito corresponde a um movimento do si, pronome reflexivo de todos os pronomes gramaticais, pessoais e impessoais, que percorrendo seus atos, experiências e objetivações é capaz de se retomar reflexivamente, de se apropriar de sua identidade. Mas este movimento do si seria incompleto sem uma consideração da intersubjetividade e da política. Ricoeur reafirma sua confiança no sujeito, na sua capacidade de agir, razoável e responsavelmente.

O pensamento de Ricoeur desenvolve-se no horizonte de uma teoria do sujeito, de uma reflexão sobre a pessoa como “sujeito capaz”, dotado de capacidades, potencialidades e disposições cuja realização só pode ser alcançada no nível intersubjetivo e institucional. Ao contrário da filosofia analítica e de outras correntes filosóficas contemporâneas, ele vê a necessidade de restaurar o sentido de um discurso sobre o sujeito no interior do discurso filosófico. Em *Soi-même comme un autre*² ele prefere chamar a problemática da subjetividade de ipseidade (*ipse*) para marcar distância em relação às filosofias do *cogito* ou do sujeito. Seu ponto de partida não é o Eu da 1ª. pessoa (eu penso, eu sou), mas o Si, reflexivo de todas as pessoas³.

A questão do sujeito, distinto do eu (*ego*) e da consciência, é decisiva para o campo tanto da política como da ética. Se não temos a idéia que um sujeito de direito é, ao mesmo tempo, “um sujeito por si mesmo”, um sujeito capaz, “e um sujeito político, como podemos sustentar e defender uma política dos direitos do homem?”⁴. Os “direitos do

¹ P. RICOEUR, A questão do sujeito: o desafio da semiologia, in Id., *Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, Rio de Janeiro: Imago, 1978, 199-223.

² Ao longo deste artigo, a referência a esta obra básica será abreviada pela indicação do ano de sua publicação, isto é, 1990, seguida do número da página.

³ Ricoeur não usa o pronome “eu”, que tem somente função de sujeito da proposição, mas o reflexivo “si”, que pode ser usado também na terceira pessoa e pode portanto ser aplicado ao sujeito, seja na sua unicidade irrepitível (*ipse*), seja enquanto é marcado por caracteres objetivos, identificáveis como um “mesmo” (*idem*).

⁴ Un philosophe au-dessus de tout soupçon (un entretien avec Paul Ricoeur), *Le Nouvel Observateur*, 11 au 17 mars 1983.

homem”, isto é, os direitos ligados ao homem enquanto tal, e não enquanto membro de uma comunidade política, concebida como fonte de direitos positivos, precedem o Estado, embora este sujeito somente se torna um sujeito real de direitos na medida em que passa pela mediação interpessoal e institucional. Eliminar os sujeitos é eliminar o político, é reduzi-lo às ideologias totalitárias ou tecnocráticas que querem determinar, de forma científica, o bem político, eliminando a subjetividade, o julgamento político dos cidadãos. A subjetividade volta então sob uma forma patológica: culto à personalidade, demagogia, etc.

No plano ético-moral, é necessário admitir, contra Lévinas, uma subjetividade capaz de iniciativa e de responder à interpelação vinda do outro. “*Se não há na subjetividade uma capacidade de iniciativa, como responder ‘Eis-me aqui?’*”⁵. Esta capacidade de iniciativa e de acolher a injunção vinda do outro é fruto da capacidade do sujeito de autodesignar-se, é fruto de sua estrutura reflexiva, de sua capacidade de se retomar a partir de suas objetivações lingüísticas, práticas, históricas e ético-políticas. Se na ordem ética a primazia é dada à iniciativa do outro que me convoca à responsabilidade, na ordem epistemológica, na ordem da compreensão, a primazia é do sujeito reflexivo. Mas, aproximando-se de Lévinas para quem o “*sujeito é refém do outro*”, pura passividade, Ricoeur não pensa o sujeito como pura atividade, pura capacidade de iniciativa. O sujeito é marcado também, como veremos mais adiante, por experiências de despojamento, de passividade e de alteridade.

1. A estrutura dialética da identidade do sujeito

A reflexão filosófico-hermenêutica sobre a ipseidade responde no nível conceptual aos traços lingüístico-gramaticais da ipseidade, do “si-mesmo”, a saber: primeiro, o si designa o reflexivo de todos os pronomes pessoais e impessoais⁶; segundo, o “mesmo” tem a dupla significação de *idem* (uso comparativo do mesmo no sentido de idêntico,

⁵ A quoi pensent les philosophes? (entretien avec P. Ricoeur). *Revue Autrement*, nov. 1988.

⁶ Na maioria das línguas naturais o “si” é o pronome reflexivo da terceira pessoa (ele, ela, eles/elas). Ricoeur, porém, retira esta restrição ao aproximar “o termo ‘si’ do termo ‘se’, transportando este para os verbos no modo infinitivo — dizemos ‘apresentar-se’, ‘nomear-se’. Esse uso, para nós exemplar, confirma um dos ensinamentos do lingüista G. Guilherme, segundo o qual é no infinitivo e ainda até certo ponto no participio que o verbo exprime a plenitude de sua significação, antes de se distribuir entre os tempos verbais e as pessoas gramaticais; o ‘se’ designa então o reflexivo de **todos** os pronomes pessoais e mesmo de pronomes impessoais tais como ‘cada um’, ‘qualquer um’,....” (1990, 11).

semelhante) e de *ipse* (uso do mesmo para reforçar a expressão si, para indicar que se trata do ser ou da coisa em questão); terceiro, a correlação entre si e diverso de si: a alteridade não tem somente o sentido de uma comparação em que a alteridade figuraria ao lado dos antônimos do “mesmo”, isto é., de “contrário”, “distinto”, “diverso”, mas tem sobretudo o sentido de uma implicação, de uma alteridade constitutiva da própria ipseidade. É este o sentido do livro **Soi-même comme un autre** de P. Ricoeur.

É sobre estes três traços gramaticais que Ricoeur baseia as três dialéticas da hermenêutica do si: o “desvio da reflexão pela análise” ou dialética da reflexão e da análise, a dialética da ipseidade e da mesmidade e a dialética da ipseidade e da alteridade.

Na primeira dialética, o desvio da reflexão pela análise, aparece a estrutura reflexiva do sujeito. A primeira intenção de Ricoeur é de marcar “o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’” (1990, 11). Assim, o sujeito, por seu estatuto reflexivo e indireto (isto é, não se põe absoluta e imediatamente) passa por uma série de “desvios”, pelo desvio da análise da experiência em que se desenvolve progressivamente a identidade do si: a experiência lingüística, prática, narrativa e ética. Através destes desvios, a ipseidade se apropria de sua identidade ao retomar reflexivamente suas objetivações. O sujeito é opaco a si mesmo e não se reapropria senão pelo desvio dos sinais, das obras e dos monumentos saídos de sua atividade.

E sobre esta primeira dialética, Ricoeur enxerta a dialética entre duas significações da identidade do sujeito: a identidade-idem ou mesmidade e a identidade-ipse ou ipseidade⁷. Esta dialética estará presente em todos os momentos do percurso da ipseidade, mas de forma decisiva no registro da narração, quinto e sexto estudos de **Soi-même....**, quando o problema da identidade pessoal estará ligado à questão da temporalidade. É na noção de identidade narrativa que se articulará dialeticamente mesmidade e ipseidade. A mesmidade designará o ser idêntico a si e imutável enquanto a ipseidade designará a identidade pessoal e reflexiva constituída de uma alteridade intrínseca. A mesmidade designa os caracteres objetivos, identificáveis e estáveis de um sujeito, enquanto a ipseidade designa a unicidade irrepetível do sujeito.

⁷ Ricoeur, de certo modo, reencontra esta distinção entre mesmidade e ipseidade na distinção que Lévinas faz entre a identidade tematizada ou identificada que aparece no “nome próprio”, e a identidade verdadeira, não tematizável, dada pela destinação à responsabilidade pelo outro.

E, finalmente, a concepção da identidade do sujeito como ipseidade abrirá para a questão da alteridade na constituição do sujeito.

2. O sujeito: entre a certeza e a ilusão

A questão do sujeito é retomada por Ricoeur num quadro que ultrapassa a oposição entre a exaltação cartesiana do sujeito e sua humilhação nietzscheana, entre o triunfalismo do *cogito* de Descartes e o niilismo do *anti-cogito* de Nietzsche. Segundo Ricoeur, a oposição entre a exaltação do Cogito e a sua deposição se situa no horizonte de uma pretensão de fundamentação última. Ou o “eu” é afirmado como a primeira certeza ou verdade primeira (Descartes), ou é rebaixado ao grau de ilusão (Nietzsche). Na primeira alternativa, a subjetividade é o fundamento, a “certeza da certeza” da filosofia, enquanto na segunda o sujeito é desconstruído, interpretado apenas como uma ilusão que consistiria em imaginar um “substrato de sujeito ou substância” no qual os atos de pensamento teriam sua origem. Isto é, segundo Nietzsche, pôr um substrato de sujeito sob o *cogito* seria um simples hábito gramatical, o de ligar um agente a cada ação.

Ricoeur vê nesta alternativa uma falsa alternativa, pois o si é distinto do eu. O eu se põe ou é deposto, é exaltado ou humilhado, enquanto “o si está implicado reflexivamente nas operações cuja análise precede o retorno a si mesmo” (1990, 30). O eu, formulado na primeira pessoa do singular (“eu penso”, “eu sou”, “eu existo”) exprime a posição imediata, absoluta do sujeito, sem confrontação com o outro. O si, pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, exprime o primado da mediação reflexiva, da posição indireta do sujeito.

Assim, o sujeito não é um eu, uma espécie de substrato metafísico, desancorado em relação a todas as referências espaço-temporais, fora das condições de interlocução, uma identidade pontual, a-histórica, mas um si, uma determinação singular que aparece em relação com o que Ricoeur chamará “locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral, etc.” (1990, 18). Ricoeur compreende, deste modo, a subjetividade essencialmente como “ato”, “ação”. A constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: lingüística, prática, narrativa e ético-política. A idéia de uma constituição co-originária da ipseidade e da ação é central nos dez estudos desenvolvidos em **Soi-même comme un autre**. Ricoeur pergunta pelo sujeito que age, mas tanto o sujeito quanto a ação são noções polissêmicas, visto a pluralidade das manifestações do sujeito e as formas diversas da práxis.

A renúncia à pretensão de fundamentação última ou autofundação do sujeito não significa cair no niilismo ou no ceticismo. Para além da

certeza do *cogito* e do niilismo do *anti-cogito*, a ipseidade reivindica para si um tipo de certeza que Ricoeur denomina de **atestação** (Cf 1990, 33-35)⁸. O sujeito se fundamenta numa atestação. A atestação é o modo alético ou veritativo apropriado à hermenêutica do si que renuncia à pretensão de uma fundamentação última do saber, a uma certeza primeira. A atestação do si é uma certeza, mas uma certeza sem garantia, uma certeza frágil, vulnerável, sem fundação, que se exprime na ameaça permanente da suspeita como contrário da atestação. Ricoeur aproxima a atestação da categoria do testemunho. A atestação enquanto um tipo de crença ou confiança no sentido filosófico se inscreve na gramática do “eu creio em” do testemunho. Do mesmo modo que não há outro recurso contra o falso testemunho que outro testemunho mais verossímil, também não há outro recurso contra a suspeita que uma atestação mais confiável. Por isso, para Ricoeur, a atestação se opõe mais à pretensão de fundação última do cogito do que ao “critério de verificação” dos saberes objetivos.

A atestação é, em relação à certeza do *cogito*, “crença sem garantia”, certeza sem hipercerteza, mas em relação ao *cogito* humilhado, ao anti-cogito, ela é confiança mais forte que toda suspeita: é confiança da ipseidade “no poder de dizer, de fazer, de se reconhecer personagem do relato, de responder à acusação pelo acusativo: eis-me aqui!...” (1990, 34-35). Em termos ontológicos, a “atestação é a certeza — a crença e a confiança — de existir sobre o modo da ipseidade” (1990, 351), é a segurança que cada um tem de existir como um mesmo no sentido da ipseidade, de ser si mesmo. Em outros termos, a atestação ou testemunho é a crença e a confiança de ser o sujeito de seu discurso, de sua ação, dos relatos que se faz de si mesmo, da responsabilidade enfim pela qual o si se reconhece idêntico em sua história e em seus compromissos.

Para Ricoeur, a atestação não é simplesmente o contrário da suspeita. Há uma relação original entre elas. “A suspeita é também o caminho **para** e a travessia **na** atestação. Ela habita a atestação, como o falso testemunho habita o verdadeiro testemunho” (1990, 350-351). Esta “dialética aberta” entre atestação e suspeita, certeza ou afirmação do si e suas aporias e paradoxos, estará presente ao longo de todo percurso da ipseidade pelas suas determinações. A passagem pelos “mestres da suspeita” (Freud, Nietzsche, Marx), pelo estruturalismo, etc., representa para a “hermenêutica do si” uma exigência de interpretar pela suspeita. Mas contra o ceticismo contemporâneo, Ricoeur reitera uma confiança na possibilidade de uma ação histórica, uma confiança em si, no outro e na história.

⁸ A problemática da atestação é o “fio” que acompanha o desenvolvimento dos dez estudos de **Soi-même...** A noção de atestação permitiu a Ricoeur encontrar o caminho entre os dois extremos da absolutização do sujeito e de sua negação.

3. O sujeito falante

Ricoeur coloca-se o problema da identificação deste sujeito, “*referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito*”⁹. A identificação deste sujeito, introduzida por Ricoeur pela questão **quem?**, não se coloca imediatamente a partir de um ponto de vista ontológico, mas se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: o falar, o agir, o narrar e o imputar. Ricoeur se pergunta como o sujeito torna-se um sujeito agente e quais são as etapas que permitem ao sujeito agente tornar-se um sujeito sempre mais responsável. Trata-se do processo de identificação do sujeito da ação: da ação do sujeito falante, do fazer do agente da ação, do ato de narrar e da ação de imputar. Ricoeur tenta reconstruir os estágios através dos quais a ipseidade se apropria de sua identidade¹⁰.

O ponto de partida de Ricoeur na abordagem do sujeito é semântico-lingüístico. A abordagem semântica da linguagem torna possível a perspectiva individualizante de um si potencial e a implicação referencial do indivíduo.

A linguagem possui procedimentos que permitem designar o individual, tido como a amostra indivisível de qualquer espécie. Estes procedimentos lingüísticos que designam o individual são chamados de “operadores de individualização”. Estes são as descrições definidas, os nomes próprios e os indicadores (os pronomes pessoais, os demonstrativos, os advérbios de lugar, de tempo e de modo, e os tempos verbais). O indivíduo humano aparece aqui apenas como um si, uma “pessoa potencial”, mas não ainda como um sujeito capaz de auto-designação, somente alcançada no plano da pragmática. Esta abordagem acentua a “singularidade” das pessoas virtuais.

Ricoeur utiliza a estratégia de P.F. Strawson em “**Os indivíduos**”, que consiste em isolar, entre todos os particulares aos quais nós podemos nos referir para os identificar, particulares privilegiados que Strawson chama de “particulares de base” ou “conceitos primitivos” de toda referência identificante no sentido de que não poderíamos remontar para além deles sem pressupô-los no argumento que pretendia derivá-los de outra coisa. Estes “particulares de base” são os corpos físicos e as pessoas. Segundo esta estratégia, é impossível identificar um parti-

⁹ Chi è il soggetto di diritto?, *Prospettiva Persona*, ano III, n.7 (1994): 11.

¹⁰ Em “Indivíduo e identidade pessoal”, in VV.AA., *Indivíduo e Poder*, Lisboa: Ed. 70, 1987, Ricoeur divide este percurso do si em 3 etapas, a saber, a individualização, a identificação e a imputação, ligadas por duas transições: a pragmática e a operação narrativa. Vamos seguir, aqui, o itinerário sugerido por Ricoeur em **Soi-même....** Esta ordenação é apenas didática: não implica uma sucessão lógica de categorias. Este percurso também não é de ordem histórica, mas sistemática.

cular sem o classificar ou entre os corpos, ou entre as pessoas. A pessoa aparece, portanto, como um particular de base, uma referência identificante. Mas como definir a pessoa como particular de base? Ricoeur conserva três teses de Strawson: “1.-nós nos atribuímos dois tipos de predicados, predicados físicos e predicados psíquicos (*X pesa 60kg, X se lembra de uma viagem recente*); 2.- é à mesma entidade, a pessoa, e não a duas entidades distintas, a alma e o corpo, que nós predicamos os dois tipos de propriedade; 3.- os predicados psíquicos são tais que conservam a mesma significação, quer sejam atribuídos a si-mesmo ou a um diverso de si (*eu compreendo a inveja, mesmo que ela seja dita de Pedro, de Paulo ou de mim*)” ¹¹.

Ricoeur vê nestas teses uma série de vantagens. Ao definir a pessoa como um “particular de base”, uma referência da qual falamos, a análise da pessoa é colocada sobre o plano da referência pública, objetiva e não no plano da referência privada, isto é, dos eventos mentais tais como as representações, os pensamentos e a consciência pura. Nesta abordagem, os eventos mentais são desalojados da posição de referentes últimos que ocupam num idealismo subjetivista.

A abordagem da pessoa pela referência identificante significa ainda a superação de uma antropologia dualista, pois a pessoa é o único referente dotado de duas séries de predicados, físicos e psíquicos. Trata-se de uma dupla atribuição sem dupla referência: duas séries de predicados para uma única e mesma entidade. Assim, o conceito de pessoa não é um segundo referente distinto do corpo, como a alma cartesiana em relação ao corpo.

A pessoa como particular de base, embora não seja ainda um si capaz de se autodesignar a si-mesmo, um eu reflexivo, permite dar pleno direito à terceira pessoa gramatical, que só se tornará verdadeiramente um si no plano da pragmática. A atribuição dos predicados físicos e psíquicos pode ser feita a “qualquer um”, a todas as pessoas gramaticais, sem privilégio de eu e do tu como seria o caso na pragmática.

Contudo, na abordagem da pessoa pela teoria da referência identificante, a identidade da pessoa é compreendida como mesmidade, como “identidade de atribuição”. Não só é a “mesma coisa ou entidade” que recebe dois tipos de predicados, mas a própria atribuição dos predicados psíquicos, quer se faça a si ou a outrem, conserva o “mesmo sentido”. Esta abordagem privilegia os critérios de identificação e de reidentificação do “mesmo”. Isto significa o esquecimento da identidade como ipseidade, a referência a si do sujeito falante, tanto dos

¹¹ Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique, *Esprit*, vol. 11, n. 206 (1994): 36.

predicados psíquicos quanto físicos. A pessoa como particular de base é incapaz de identificar-se a si-mesma, de autodesignar-se; é incapaz de “compreender a maneira pela qual nosso próprio corpo é, ao mesmo tempo, um corpo qualquer, objetivamente situado entre os corpos, e um aspecto do si, sua maneira de ser no mundo” (1990, 46); é incapaz de pensar os eventos psíquicos como um aspecto do si.

Entretanto, lembra-nos Ricoeur, a superação da teoria da referência identificante pela teoria reflexiva da enunciação ou pragmática não significa a abolição da abordagem referencial da pessoa, “sob pena de se deixar levar nas aporias do solipsismo e da experiência privada” (1990, 54).

A abordagem pragmática, ou seja, a “teoria da linguagem tal como a empregamos nos contextos da interlocução” (1990, 55), vai permitir a passagem da “pessoa como particular de base” a um sujeito capaz de autodesignar-se, à pessoa como um si. A pragmática, cuja peça mestra é a teoria dos atos de discurso de Austin e Searle, permite pensar a pessoa como um si, o engajamento do sujeito falante no seu discurso, a reflexividade implicada nos atos de discurso. Assim, na perspectiva reflexiva da pragmática a pessoa é primeiramente um eu que fala a um tu. Aqui, a primeira e segunda pessoas, isto é, o locutor e o interlocutor, são elevadas ao primeiro plano, pois o acento não está mais no enunciado, mas no **ato de dizer**, no ato do discurso. Todo ato de discurso designa reflexivamente seu locutor. Em todo ato de dizer, tanto nos atos performativos quanto nos constatativos, há uma **força ilocutória**, uma implicação do locutor e do fazer no dizer. No ato ilocucionário, ato que consiste naquilo que o locutor faz falando, o sujeito falante se designa a si mesmo como autor do discurso. Não só nos performativos propriamente ditos, nos quais a implicação do sujeito e do fazer são mais evidentes, mas também “nos próprios constatativos, um fazer está incluído, freqüentemente não dito, mas podemos explicitá-lo precedendo o enunciado por um **prefixo** da forma ‘eu afirmo que’, comparável ao ‘eu prometo que’...” (1990, 58-59). Por exemplo: ao enunciado constatativo “o gato está sobre a esteira”, posso acrescentar o prefixo “ ‘eu afirmo que’ o gato está sobre a esteira” conservando o mesmo valor de verdade.

A abordagem reflexiva da pragmático-lingüística permitiu a Ricoeur pensar o aparecimento da ipseidade, da pessoa como um sujeito capaz de designar-se a si mesmo como sujeito falante. É no nível do discurso, do ato de dizer, e não da língua, que se coloca propriamente a questão do sujeito, a questão “quem fala?”.

Os pronomes pessoais, eu, tu, ele, são antes de mais nada fatos de língua. Eles podem ser submetidos a uma análise estrutural conforme fizera E. Benveniste. Assim, eu e tu opõem-se conjuntamente a ele,

como a pessoa à não-pessoa, e opõem-se entre si. Mas este estudo estrutural não esgota a inteligência dessas relações. A significação eu só é formada no instante em que aquele que fala apropria-se de seu sentido para se designar a si mesmo. A significação eu é única a cada vez. Fora dessa referência a um indivíduo particular que se designa a si mesmo dizendo eu, o pronome pessoal é um signo vazio do qual qualquer um pode se apoderar.

Mas Ricoeur não é ingênuo a ponto de desconhecer as **aporias** e paradoxos relativos ao estatuto do sujeito da enunciação enquanto tal, ao estatuto do “eu”: como conjugar o sujeito ou “eu” reflexivo, limite do mundo, ponto de perspectiva singular e privilegiada sobre o mundo que é cada sujeito falante e a pessoa como particular de base ou nome próprio que designa uma pessoa real cuja existência é atestada pelo estado civil, objeto da referência identificante? Como conciliar o caráter substituível do eu como termo viajante (*shifter*) ou disponível e o caráter insubstituível da **ancoragem** do eu que designa cada vez uma única pessoa?.

Ricoeur encontra a solução desta aporia na operação de **inscrição**. O eu reflexivo, sujeito da enunciação, “*é literalmente inscrito, em virtude da força ilocucionária de um ato de discurso particular, a nomeação, sobre a lista pública de nomes próprios, seguindo as regras convencionais que regem a atribuição dos patronímicos e dos prenomes...*” (1990, 71). Esta inscrição do eu reflexivo é operada pelo ato de nomeação: “Eu, Paul Ricoeur....”, por exemplo. “*Quando eu digo. ‘eu, P. R., nascido em..., no dia...’, designo simultaneamente a minha existência insubstituível e o meu lugar no estado civil*”¹².

Assim, no plano da linguagem, o sujeito advém como aquele que é capaz de designar-se a si mesmo como locutor, como sujeito falante, que é capaz de apropriar-se do sentido de uma língua, de usar seus signos, para se designar a si mesmo. A linguagem como evento da palavra, ato de discurso, tem portanto uma função identificante.

4. O sujeito agente

A filosofia da linguagem serve de *organon* para a teoria da ação, pois “é nos atos de discurso que o agente da ação se designa como aquele que age” (1990, 25). Mas a teoria da ação não se reduz a uma simples aplicação da análise lingüística. Designar-se a si mesmo como agente significa mais do que autodesignar-se como locutor. O vínculo entre a ação e seu agente é original em relação ao vínculo entre a linguagem

¹² Indivíduo e identidade pessoal, in VV. AA., *Indivíduo e poder*, 77.

e seu locutor. Por isso, a teoria da ação acrescenta uma nova significação à subjetividade, à identidade pessoal do sujeito.

A questão que Ricoeur aborda aqui é a implicação do agente na ação, a atribuição (“ascrição”) ou referência da ação a seu agente, a questão quem?, quem age?”, mas suspendendo as determinações ético-morais tanto da ação quanto do agente. A relação entre a ação e seu agente é abordada do ponto de vista pré-moral. Ricoeur encontra em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, livro III, os antecedentes desta abordagem, na medida em que Aristóteles precedeu sua ética pela análise de um ato fundamental, a escolha preferencial (*proairesis*), “na qual se exprime uma potência de agir mais primitiva que o caráter censurável ou louvável da ação produzida”(1990, 123).

Segundo Ricoeur, esta referência ao sujeito falante é esquecida pela teoria semântica da ação, pela análise lógica das frases de ação, desenvolvidas por autores como E. Anscombe e D. Davidson. Nesta abordagem semântica da ação o acento é posto na questão da descrição e da explicação da ação, isto é, na descrição do que “conta como” ação humana e na explicação da ação através de causas, motivos, intenções, razões de agir, etc. O sujeito da ação é aí mencionado através de um “nome próprio”, um “indicador” ou uma “descrição definida”. Mas o agente da ação é identificado apenas como alguém que faz ou sofre a ação, faltando-lhe a capacidade de autodesignação do sujeito agente. Somente a abordagem pragmática da ação, na medida em que leva em conta a situação de interação, é capaz de abordar a questão da atribuição explícita da ação a um sujeito, o poder do agente de designar-se a si mesmo como autor de suas ações.

Esta questão da responsabilidade pré-moral do sujeito por seus atos é uma questão decisiva para a moral e o direito, pois “a capacidade de um agente humano designar-se a si mesmo como o autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres”¹³. A atribuição da ação a um agente é o pressuposto da atribuição de responsabilidade no sentido ético-jurídico.

Mas Ricoeur reconhece que a referência da ação a um sujeito agente levanta algumas aporias e dificuldades:

Primeiro. As ações e paixões poder ser compreendidas na suspensão de toda atribuição explícita a um sujeito. Estas conservam o mesmo sentido, quando atribuída ao si-mesmo e a um diverso de si, podem ser compreendidas nelas mesmas, fora de toda atribuição explícita a um sujeito. É isto que constitui “o psíquico”. Este é o pressuposto presente em todos os “Tratados das Paixões”, de Aristóteles à Espinoza,

¹³ Chi è il soggetto di diritto?, *Prospettiva Persona*, ano III, n.7 (1994): 12.

onde as paixões e as ações podem ser enumeradas sem levar em conta as pessoas nas suas diferenças.

Segundo. A atribuição da ação a um sujeito, a “ascrição”, tem uma ambigüidade entre a “descrição” da ação e a “imputação moral”. A atribuição da ação a um agente ou “ascrição” não é “descrever” a ação. Isto se deve a certa afinidade e parentesco da “ascrição” com a imputação moral e jurídica que consiste “no ato de considerar um agente responsável das ações consideradas elas próprias como permitidas ou não permitidas” (1990, 121). Mas a “ascrição” se diferencia da imputação moral. A imputação moral supõe mais ou menos uma incriminação, portanto, a possibilidade de considerar o agente como culpável ou não. A “ascrição” é, ao mesmo tempo, mais simples e mais obscura do que a imputação moral; “mais simples no sentido de que ela não tem necessariamente uma coloração moral: ela visa simplesmente atribuir um segmento de mudança no mundo a alguém que é dito ser o agente. Mas esta relação tomada na sua dimensão pré-moral é muito obscura, no sentido de que nos conduz ao velho problema da potência e do ato; (...)” ¹⁴, da “potência de agir”.

Terceiro. A terceira aporia diz respeito à noção de capacidade ou “potência de agir” como noção que exprime a relação pré-moral e causal entre a ação e seu agente. Ricoeur reporta-se a Aristóteles para sublinhar o caráter enigmático e obscuro desta relação ação-agente. Ricoeur lembra que Aristóteles usou de metáforas: uma metáfora familiar e outra política. Na primeira, o agente é o “pai” das próprias ações como ele é de seus filhos; na segunda, o agente é o “senhor” de suas ações. Em Aristóteles, a relação ação-agente é expressa também pela conjugação entre o conceito genérico de “princípio” (*arche*) e o pronome pessoal “si” (*autos*) pela mediação da preposição “de” (*epi*). A expressão desta relação ação-agente reside na fórmula que faz do agente o princípio de suas ações. Mas a relação entre “princípio” e “si” é também metafórico: o princípio é “visto como” si e o si “como” princípio. “Neste sentido, as metáforas da paternidade e do domínio seriam a única maneira de trazer à linguagem a ligação oriunda do curto-circuito entre princípio e si” (1990, 115). Contudo, segundo Ricoeur, esta “potência de agir” pode ser entendida não só com metáforas, mas também com a idéia primitiva de “causa eficiente”, retirada da física por Galileu e Newton e que, agora, com a teoria da ascrição, retornaria “ao seu lugar de origem, que é a experiência do poder exercido sobre nossos órgãos e, através destes, sobre o curso das coisas” ¹⁵.

¹⁴ Lectures 2. *La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992, 214.

¹⁵ Chi è il soggetto di diritto?, *Prospettiva Persona*, ano III, n.7 (1994): 12.

Ricoeur entende a “potência de agir” do agente como um “fato primitivo” a partir de uma dialética que se desenvolve em dois tempos: um estágio “disjuntivo” que afirma a especificidade e o caráter antagonista de uma “causalidade primitiva do agente” em relação aos outros modos de causalidade, e outro “conjuntivo” que coordena esta causalidade primitiva do agente com outras formas de causalidade.

Num primeiro momento, Ricoeur, cruzando com o argumento kantiano da “Terceira antinomia cosmológica da razão pura”, a saber, com a antinomia da causalidade livre e da causalidade segundo as leis da natureza, opõe a causalidade primitiva do agente, sua “potência de agir” com as demais causalidades. Esta causalidade primitiva do agente é definida como capacidade de começar de si mesmo. A causalidade livre do agente implica a idéia de começo que, por sua vez, implica uma interrupção no curso do mundo, uma interrupção da série causal ilimitada. A “potência de agir” é começo absoluto em relação a uma série particular de eventos: ela começa absolutamente uma nova série causal. Esta “potência de agir” do agente é um começo absolutamente primeiro não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade.

Ricoeur, depois de ter passado pelo caráter antinômico da noção de “potência de agir”, pensa, inspirando-se no próprio Kant, a **conjunção** entre a causalidade primitiva do agente com as demais causalidades. Tal conjunção é pensada a partir de um fenômeno específico do campo prático, a saber, do fenômeno da **iniciativa**. A conjunção entre vários tipos de causalidade é reconhecida como um constrangimento ligado à estrutura da ação enquanto iniciativa. Esta conjunção realizada no fenômeno da iniciativa resulta, segundo Ricoeur, da própria necessidade de juntar o **quem?** ao **o quê-por quê?** da ação, a ascrição à descrição da ação.

É devido ao entrelaçamento entre a ação do agente e o curso físico das coisas que agir é produzir mudanças no mundo. A ação do agente só se produz a si mesma em circunstâncias que ela não produziu. “*São as leis da natureza que se responsabilizam pela continuidade de nossas iniciativas*” (1990, 130). Mais: os efeitos de uma ação se separam de algum modo do agente, ela tem efeitos não desejados e mesmo perversos provenientes dos projetos mais bem concebidos. Ricoeur vê aí, contra a crença iluminista “*de que os homens são cada vez mais capazes de **fazer** a sua história*”¹⁶, o princípio da não coincidência entre teoria da história e teoria da ação.

A iniciativa, a instauração de um começo no curso total do mundo faz emergir o problema do **alcance** do começo e da **responsabilidade do agente**, isto é, “*até onde se estende a eficácia do começo e, por consequência, a responsabilidade do agente, em relação ao caráter ilimitado*

¹⁶ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, 273.

da série das conseqüências físicas?” (1990, 129). Se do lado das causas a menção do agente, da causalidade do agente, punha fim à busca da causa, do lado dos efeitos o alcance da eficácia do começo parece sem limites. Ricoeur reconhece que a identificação de um agente é uma operação muito difícil. Um agente não está nas conseqüências longínquas como está no gesto imediato. O problema consiste em delimitar a esfera dos eventos da qual podemos torná-lo responsável, em atribuir a um agente particular uma série determinada de eventos. Este trabalho é dificultado pelo entrelaçamento da ação do sujeito com o curso do mundo e com a ação dos outros. A atribuição de responsabilidade de uma ação a um agente, nesta situação aporética, é assunto de decisão, de uma *phronesis*, antes que de uma constatação. Mas esta delimitação, decisiva também para historiadores, juristas e outros, das esferas respectivas de responsabilidade entre os atores de uma ação complexa não se reveste necessariamente de um aspecto de incriminação e de condenação. Ricoeur considera importante a distinção entre a “ascrição” de uma ação a um agente e a “imputação” ético-jurídica, distinção reencontrada, de certo modo, em R. Aron e M. Weber quando distinguem responsabilidade histórica e responsabilidade moral.

A intenção de Ricoeur com esta dialética da “potência de agir” entre o estágio “disjuntivo” e o “conjuntivo” é elevar a um nível reflexivo e crítico o que está já pré-compreendido nesta certeza ou atestação que o agente tem de poder-fazer, de produzir mudanças no mundo. Assim, a teoria da ação revela um sujeito agente capaz de se designar a si mesmo como **autor responsável de seus atos**, capaz de agir segundo intenções e de ter iniciativas.

5. A identidade narrativa do sujeito: mesmidade e ipseidade

Ricoeur encontra na teoria narrativa os recursos para enfrentar os problemas, até aqui não abordados, ligados à consideração do **tempo**¹⁷ na constituição da pessoa e da ação humana. O problema consiste em pensar a identidade pessoal na história de uma vida, no curso total de uma vida. “*Ora, o que faz problema é o simples fato de que a pessoa só existe sob o regime de uma vida que se desenvolve do nascimento à morte. O que constitui o que podemos chamar o encadeamento de*

¹⁷ Ricoeur já se defrontou com o problema do tempo na trilogia do “**Temps et Récit**”. Diante do fracasso das abordagens especulativo-filosóficas sobre o tempo, ele encontrou na narração, tanto na narração histórica quanto na narração de ficção, o recurso adequado para enfrentar as aporias do tempo. “*O tempo torna-se humano na medida em que é articulado sobre um modo narrativo e a narração alcança sua significação plena quando torna-se uma condição da existência temporal*” (*Temps et Récit*, I, 85).

uma vida? Colocado em termos filosóficos, este problema é o da identidade. O que permanece idêntico no curso de uma vida humana?”¹⁸.

A consideração das implicações temporais da identidade pessoal eleva ao primeiro plano a confrontação de dois modelos de identidade, a mesmidade e a ipseidade, que se fundam em dois modelos de permanência no tempo. A mesmidade funda-se na permanência de uma substância imutável, de um substrato, de uma estrutura que o tempo não afeta. Este é o caso da permanência do código genético de um indivíduo biológico. Já a ipseidade funda-se na manutenção de si na promessa, na duração da promessa mediante a qual o si se mantém na manutenção da palavra dada.

Aplicando estes modelos à pessoa, Ricoeur encontra na “**permanência do caráter**”¹⁹, isto é, nas disposições, hábitos e identificações adquiridas com as quais reconhecemos uma pessoa, o modelo da permanência no tempo da mesmidade. *“Eu entendo aqui por caráter o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelos traços primitivos que vamos dizer, ele reúne a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É por isso que ele designa, de maneira emblemática, a mesmidade da pessoa”* (1990, 144).

O caráter, mediante os **hábitos adquiridos** e as **identificações-com valores**, ideais, heróis, etc., nos quais a pessoa se reconhece, recebe uma **estabilidade** que faz com que a identidade do caráter exprima um recobrimento da ipseidade pela mesmidade, uma coincidência entre ipseidade e mesmidade, isto é, meu caráter sou eu. *“O caráter é verdadeiramente o ‘quê’ do ‘quem’. Não é, mais exatamente, o ‘quê’ ainda exterior ao ‘quem’,..... Trata-se realmente aqui do recobrimento do quem? pelo o quê?, o qual faz passar da questão: quem sou eu? à questão: o que sou eu?”* (1990, 147).

Ricoeur encontra na **manutenção da promessa** o modelo de permanência no tempo oposto à do caráter. A estabilidade do caráter se opõe à fidelidade à palavra dada. Enquanto no caráter a ipseidade e a mesmidade coincidem, na fidelidade à promessa a ipseidade não tem

¹⁸ *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 217.

¹⁹ Ricoeur já tematizara o caráter em outras obras sob outras perspectivas. Assim em “*Le Volontaire et l’involontaire*”, o caráter aparecia como o “involuntário absoluto” em oposição ao “involuntário relativo” dos motivos e dos poderes, como a esfera de nossa existência que nós não podemos mudar, como um destino, mas ao qual precisamos consentir. Em “*L’Homme faillible*” o caráter, em contraste com a infinitude representada pela noção de felicidade, aparecia como a perspectiva finita da existência do homem, a abertura limitada ao mundo das coisas, das idéias, dos valores, das pessoas. Em “*Soi-même comme un autre*” o caráter aparece ainda como o outro pólo de uma polaridade existencial fundamental, como o pólo em que mesmidade e ipseidade se recobrem em oposição à “pura ipseidade” da promessa.

o suporte da mesmidade, o si se dissocia do mesmo, é “pura ipseidade”. A manutenção de si, noção essencialmente ética, “é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa **contar** com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou **responsável** por minhas ações diante de um outro”(1990, 195). A manutenção de si na promessa é enunciada pela resposta “Eis-me aqui” à pergunta “Onde estás?” colocada pelo outro.

Ricoeur recorre constantemente à figura da promessa ao longo de sua obra como o “ato de discurso” por excelência. Aqui ela funda a expressão mais alta da identidade como a manutenção de si através do tempo como oposta à simples permanência de uma coisa, à mesmidade do caráter. Na promessa a identidade adquire uma marca ética cuja obrigação é de responder à confiança que o outro põe na minha fidelidade, na minha palavra.

O problema consiste na busca de uma mediação entre estes dois modelos de permanência da pessoa no tempo, entre o pólo da mesmidade do caráter e o pólo da “pura ipseidade” da manutenção de si mesmo na promessa. Ricoeur encontra esta mediação na noção de **identidade narrativa**. Somente a identidade narrativa pode mediar “os traços imutáveis que esta deve à ancoragem da história de uma vida num caráter, e os traços que tendem a dissociar a identidade do si da mesmidade do caráter” (1990, 148). Em *Temps et Récit*, III, p. 355, Ricoeur afirma: “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 confronta a teoria narrativa da identidade pessoal com as teorias analíticas da identidade tais como as teorias de Locke, Hume e Derek Parfit, principal adversário da tese da identidade narrativa. As teorias analíticas ignoram a distinção ricoeuriana entre mesmidade e ipseidade, como também os recursos da narratividade para a solução dos paradoxos da identidade pessoal. A tentativa de definição dos critérios de identidade por parte destas teorias, a saber, a identidade

numérica, a identidade qualitativa ou semelhança extrema, a continuidade ininterrupta, a permanência no tempo como uma estrutura invariante, reduz a identidade pessoal à identidade-mesmidade. Estas tentativas de definir a identidade pessoal revelam o caráter aporético da própria questão da identidade. Mas, para Ricoeur, estas aporias não são paralisantes. Elas tornam-se produtivas quando mediadas pelas reflexões sobre a identidade narrativa. O caráter aporético da identidade pessoal não significa, ao contrário de Parfit, que a questão da identidade seja vazia, sem sentido, mas que ela permanece uma questão aberta.

Assim, em Hume, a idéia de uma identidade pessoal é uma ilusão, tendo em vista que no exame do “seu interior” só encontra uma diversidade de experiências e nenhuma impressão invariável relativa à idéia de um si. Para Hume a idéia de uma identidade pessoal é fruto da imaginação e da crença. O ceticismo de Hume funda-se na redução da identidade ao único modelo da mesmidade: a permanência de uma “impressão invariável”. Ricoeur vê sugerida sutilmente em Hume a assimilação da unidade da personalidade à de uma república cujos membros não cessam de mudar enquanto os laços de associação permanecem. O confronto maior de Ricoeur, contudo, é com as teses de Derek Parfit sobre a identidade pessoal desenvolvidas em **Reasons and Persons**. Suas teses criticam as crenças de base subjacentes à reivindicação da identidade pessoal.

Voltemos ao modelo narrativo da identidade, o único capaz de dar conta dos paradoxos levantados pela questão da identidade. A identidade narrativa permite articular a coesão de uma pessoa no encadeamento de uma vida humana e a dispersão das impressões, como vemos em Hume e Nietzsche. Quais são os recursos da narratividade que permitem a constituição conceptual da identidade pessoal? Apoiando-se na **Poética** de Aristóteles, Ricoeur encontra na “composição da intriga” (*mythos*) o instrumento desta dialética. A intriga ou configuração narrativa opera a mediação entre a concordância do princípio de ordem e a discordância dos revezes, “*entre o diverso dos eventos e a unidade temporal da história narrada, entre os componentes díspares da ação, intenções, causas e acasos, e o encadeamento da história; entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal*” (1990, 169). O ato configurante tem um poder de unificação, de síntese do heterogêneo, de mediar concordância e discordância. A intriga, diferente da dispersão episódica, inverte o efeito de contingência da ação como algo inesperado, surpreendente em efeito de necessidade narrativa. Unificando o heterogêneo, a operação narrativa desenvolve um conceito completamente original de identidade dinâmica, que concilia a identidade e a diversidade. Mas a concepção narrativa da identidade pessoal se constitui quando passamos do plano da ação ao plano do personagem. Não somente a ação é submetida ao ato configurante que de uma multiplicidade de eventos e incidentes extrai a unidade de

uma história, mas também o personagem da história narrada. O personagem é ele mesmo composto na intriga, isto é, ele é uma categoria narrativa. “*É com efeito na história narrada com seus caracteres de unidade, de articulação interna e de completude, conferidas pela operação de composição da intriga, que o personagem conserva ao longo da história uma identidade correlativa da identidade da própria história*” (1990, 170). Esta dialética entre personagem e “composição da intriga” Ricoeur encontra primeiramente em Aristóteles e depois, confirmada na narratologia contemporânea de Propp, em **Morphologie du conte**, de Claude Bremond, em **Logique du récit**, e de Greimas no seu modelo actancial.

A identidade narrativa do personagem surge da dialética entre, na linha da concordância, a singularidade da unidade da vida do personagem como totalidade temporal e a própria singular e, na linha da discordância, a ameaça de ruptura desta totalidade temporal provocada por eventos imprevisíveis.

Ricoeur inscreve esta dialética de concordância discordante do personagem na dialética da identidade pessoal da mesmidade e da ipseidade. A identidade narrativa tem uma função **mediadora** entre os dois modelos de identidade, de permanência no tempo, a saber, a permanência do caráter e a manutenção de si-mesmo na promessa. “*A identidade narrativa se situa entre os dois: narrativizando o caráter, a narração lhe dá seu movimento, abolido nas disposições adquiridas, nas identificações-com sedimentadas. Narrativizando a perspectiva da vida verdadeira, ela lhe dá os traços reconhecíveis de personagens amados e respeitados. A identidade narrativa mantém juntos os dois extremos da cadeia: a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si*” (1990, 195-196).

Ricoeur, ao distinguir entre o hábito em vias de ser e o hábito já adquirido, dá uma dimensão temporal e narrativa ao caráter. O que a sedimentação do caráter aboliu, a narração pode tornar a desenvolver. A manutenção de si na promessa, figura da identidade ética e da perspectiva da vida verdadeira, está despojada dos traços estáveis e reconhecíveis do caráter. A narração dá à manutenção de si os traços estáveis e reconhecíveis dos personagens. Se na experiência cotidiana a estabilidade do caráter e a manutenção de si na promessa tendem a se recobrir na medida em que “*contar com alguém é, ao mesmo tempo, apoiar-se na estabilidade do caráter e prever que o outro mantenha a palavra...*” (1990, 176), na literatura a identidade narrativa se situa entre dois pólos extremos. No primeiro pólo extremo, há um recobrimento entre a coerência do personagem da história e a estabilidade do caráter, isto é, o personagem é um caráter identificável e reidentificável como mesmo. Este é o estatuto do personagem dos contos de fada e do folclore. Num espaço intermediário, o personagem

sofre transformações, a identificação do mesmo decresce sem desaparecer. É o caso do romance clássico. E no pólo inverso aparecem casos desconcertantes ou variações imaginativas em que a identidade do personagem parece se dissolver completamente, deixa de ser um caráter identificável. É o caso do romance pós-clássico, os romances contemporâneos de Kafka, Joyce e Robert Musil²⁰. Com os casos desconcertantes das variações imaginativas da ficção literária, do mesmo modo que os *puzzling cases* da ficção científica, provocam uma “crise” na ipseidade, levantam a hipótese da perda e dissolução da identidade. Mais uma vez a investigação sobre a identidade pessoal adquire um tom dramático, aporético em Ricoeur. Estes casos paradoxais, porém, não significam a negação da ipseidade, mas somente a perda, por parte da ipseidade, do suporte da mesmidade.

Assim, a identidade narrativa, tanto individual quanto coletiva, ao contrário da identidade das coisas, da identidade-mesmidade que se funda na imutabilidade e estabilidade de uma estrutura ou substância, admite a mudança, a mobilidade, as crises e as transformações, próprias da identidade do si. Esta mobilidade é aquela dos personagens das histórias que nós contamos.

A narração, mediante a relação dialética entre intriga e personagem, permitiu uma determinação mais rica da identidade pessoal porque permitiu ao mesmo tempo um alargamento do campo prático em termos de **práticas, planos de vida e unidade narrativa de uma vida**.

A forma narrativa permite a apreensão da vida humana na sua unicidade, a autodesignação da pessoa no encadeamento de uma vida humana. Aqui a ação, mediada narrativamente, adquire a extensão da unidade global da vida de uma pessoa, de um sujeito agente. Mas Ricoeur não recorre ingenuamente à noção de “unidade narrativa de uma vida”. No momento da aplicação ou da apropriação da ficção literária à vida surge uma série de tensões inexpugnáveis, mas estas dificuldades não são capazes de negar a dialética de apropriação que há entre literatura e vida, pois “a narração faz parte da vida antes de se exilar na escritura” (1990, 193). A narração ajuda-nos a nos tornarmos co-autores, se não quanto à existência, ao menos quanto ao **sentido** da vida; nos ajuda, diante do caráter evasivo da vida real, a fixar os começos reais, as iniciativas e o contorno dos fins provisórios de

²⁰ Ricoeur toma como exemplo “O homem sem qualidades” de R. Musil em que há um eclipse da identidade do personagem como também da “composição da intriga”. Os paradigmas clássicos do personagem, do herói identificável e da configuração da intriga entraram em crise. O nome próprio torna-se supérfluo e o gênero literário aproxima-se mais do ensaio do que da narração.

nossas ações e de nossa vida; ajuda-nos a compreender o “entrelaçamento das histórias de vida umas nas outras”; e, finalmente, ajuda-nos a “articular narrativamente retrospectção e prospecção”.

A mediação narrativa, contudo, adquire, em certos casos paradoxais, um tom problemático em Ricoeur, sobretudo no que se refere à questão da identidade. Por um lado, a identidade narrativa, pela qual a pessoa se designa a si mesma no tempo como a “unidade narrativa de uma vida”, é a condição de possibilidade de se pensar um sujeito moral, uma imputação moral das ações a um sujeito. Por outro lado, esta relação entre identidade narrativa e imputação moral ou identidade ética está marcada por tensões. Nos casos desconcertantes da ficção literária e da ficção científica, onde a identidade do personagem parece dissolver-se, onde a pessoa na leitura de uma narrativa de ficção defronta-se com a hipótese da perda de sua própria identidade, de seu nada, a identidade narrativa, longe de confirmar a identidade ética figurada pela manutenção de si na promessa, parece antes retirar-lhe todo ponto de apoio. Ricoeur vê uma espécie de tensão, de tensão frutuosa, entre o caráter **problemático** da ipseidade no plano narrativo, expresso na questão: “quem sou eu?”, e seu caráter **afirmativo** no plano do engajamento ético que responde à expectativa do outro mediante a expressão “Eis-me aqui”. A partir desta tensão, Ricoeur vê uma transformação da idéia de ipseidade. Estes momentos de sombra da identidade que se questiona a respeito de si mesma revela que a ipseidade não se caracteriza apenas pela noção de **posse**, de pertença entre a pessoa e seus pensamentos, ações, paixões, experiências, etc., mas também pela noção de **despojamento**. *“Os casos limites produzidos pela imaginação narrativa sugerem uma dialética da posse e do despojamento, da preocupação e da despreocupação, da afirmação de si e do desaparecimento de si”* (1990, 198).

A ipseidade parece assim habitada por uma espécie de falha secreta que afeta também o engajamento ético, aproximando a identidade pessoal mais da modéstia da manutenção de si na promessa do que do orgulho estoico da constância a si. Em certo sentido, Ricoeur afirma com Parfit que a questão da identidade pessoal “não é o que importa”, pois esta relação de posse e de pertença de nossas experiências, a preocupação com a identidade pode ter um sentido ambíguo, pode gerar um egoísmo que impede a racionalidade da escolha ética. Ricoeur relaciona esta dialética de posse e despojamento da ipseidade com o primado do outro no plano ético. *“Que este despojamento... tenha relação com o primado ético do outro em relação ao si, isto é claro. É necessário ainda que a irrupção do outro, que quebra o fechamento do mesmo, encontre a cumplicidade desse movimento de desaparecimento pelo qual o si se torna disponível ao outro. Pois não é necessário*

que a crise da ipseidade tenha como efeito substituir a estima de si pelo ódio de si” (1990, 198). Diante da ameaça da perda da identidade, do questionamento do seu próprio nada, Ricoeur dá um caráter decisivo ao projeto ético.

6. O sujeito ético-político

Ricoeur somente desenvolve uma reflexão ética após ter examinado a linguagem, a ação e a narração. Ele não se apressa demasiadamente em fazer uma reflexão ética. É preciso dar atenção aos elementos pré-éticos. A linguagem, a ação e a narração dá à constituição da ética um enraizamento antropológico, constituindo-a não como algo que vem de fora, mas como desejo de ser, esforço por existir. Assim, a ética emerge progressivamente do plano da linguagem, da ação e da narração²¹.

No plano ético-político, a subjetividade recebe uma nova determinação. Até aqui, o sujeito foi compreendido como “sujeito capaz” de se designar como locutor, de se reconhecer como autor de suas ações e de se identificar como personagem de um relato de vida.

A ética ricoeuriana, denominada em *Soi-même comme un autre* de “pequena ética”, é arquitetada a partir de uma circularidade, de uma “dialética inacabada” constituída de três momentos: a intenção ética, a norma moral e a sabedoria prática. Ricoeur estabelece:

*“1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, contudo, para a intenção ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à intenção, quando a norma conduz a conflitos para os quais a única saída é uma **sabedoria prática** que*

²¹ A narração ocupa uma função mediadora entre a teoria da ação e a teoria ética. Do lado da teoria da ação, a narração exprime um alargamento do campo prático, e do lado da teoria ética, ela se impõe como um laboratório do julgamento moral, uma propedêutica à ética. A configuração narrativa permite estender o domínio da ação em termos de práticas, planos de vida e unidade narrativa de uma vida. Estas ações longas e complexas servirão de ponto de apoio para a intenção ética, para o desejo de uma “vida realizada”. As **práticas** (do inglês, *practice*) são ações longas como profissões, artes e jogos. Estas práticas supõem longas cadeias de ação e de encaixe ou subordinação entre ações parciais e ações totais. Os **planos de vida** são unidades práticas ainda mais vastas que designamos como vida profissional, vida familiar, vida de lazer, etc., que se situam entre as práticas e o horizonte dos ideais de um projeto global de uma existência. Na **unidade narrativa de uma vida** são reunidos as práticas e os planos de vida. A forma narrativa permite a apreensão da vida humana na sua unicidade, a autodesignação da pessoa no encadeamento de uma vida humana. Aqui a ação, mediada narrativamente, adquire a extensão da unidade global da vida de uma pessoa.

reenvia àquilo que, na intenção ética, é mais atento à singularidade das situações”²².

Esta tríplice distinção tenta articular, primeiramente, contra aqueles que opõem Antigos e Modernos, a tradição teleológica aristotélica e a tradição deontológica kantiana, e, em segundo lugar, uma moral de princípios, seja aristotélica ou kantiana, e uma moral de situação.

A distinção entre moral e ética não se impõe nem pela etimologia e nem pela história do uso dos termos. Ambos nos remetem para a idéia de costume (*ethos* em grego, *mores* em latim). Ricoeur, por simples convenção, reserva “o termo ética para a **intenção** de uma vida realizada e o de moral para a articulação desta intenção nas **normas**, caracterizadas, ao mesmo tempo, pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento” (1990, 200). A ética se refere ao que é **estimado bom** e a moral ao que se impõe como **obrigatório**. Ricoeur tenta, assim, articular a exigência ética de uma vida realizada e feliz e a exigência moral de universalização. O lugar desta mediação dar-se-á no plano da sabedoria prática, sabedoria ligada à escolha em situação, ao “julgamento moral em situação”.

Ricoeur define a ética, no plano da “intenção ética”, como o “desejo da ‘vida boa’ com e para os outros nas instituições justas” (1990, 202). A ética parte da convicção de que existe uma maneira “melhor” de agir e de viver. Ela visa o “bem-pensar”, o “bem-viver” e o “bem-agir”. Esta intenção da “vida boa” funciona como uma espécie de horizonte ou de idéia-limite para a vida ética, e na medida em que esta intenção [visée] é o fim último da ação, ela constitui o primeiro momento da ética. Ela designa aquilo que é **estimado bom** por um indivíduo ou comunidade singular. Por isso ela está sempre ligada à singularidade das pessoas e das comunidades históricas.

A ética, portanto, neste primeiro momento, se funda no **desejo**, no desejo da “vida boa”, feliz ou realizada e não no dever ou obrigação moral. O ponto de partida da ética, a primeira “pulsão ética” é a afirmação do desejo de ser, do esforço por existir, do desejo fundamental de ser uma pessoa realizada; é a afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente, como “sujeito capaz”.

A “intenção ética” tem uma estrutura ternária: a estima de si, a solicitude ou cuidado pelo outro e a preocupação pelas instituições justas. No plano da “intenção ética” o sujeito é compreendido pela “estima de si”. A “estima de si”, primeira componente e ponto de partida da ética, constitui o momento reflexivo do desejo da “vida boa” ou realizada, a aplicação do predicado “bom” no plano da ação à compre-

²² Lectures 1. *Autour du Politique*, Paris: Seuil, 1991, 256.

ensão de si do sujeito, pois “*é apreciando nossas ações que nós nos apreciamos a nós-mesmos como sendo delas o autor, e portanto, como sendo outra coisa que não a simples força da natureza ou simples instrumento*”²³. O objeto da estima de si é um “sujeito capaz”. O que é estimável na pessoa é a capacidade de se designar como locutor, a capacidade de se reconhecer como autor de suas ações, a capacidade de se identificar como personagem de um relato de vida, a capacidade de se imputar a responsabilidade de seus próprios atos. O que é estimável é a afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente, de seu “poder-fazer”.

Mas o sujeito se compreende também pelo **cuidado do outro ou solicitude**, segunda componente da ética. A estima de si, devido a seu caráter reflexivo, implica uma referência ao outro. A estima de si só é possível numa relação de reciprocidade. A estima de si é originariamente correlativa da estima de outrem. Não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem como eu mesmo. Há uma reciprocidade de estimas. É só por abstração que podemos falar de estima de si sem referi-la a uma exigência de reciprocidade. O desejo de uma vida realizada implica a noção de outro. Este é o momento propriamente ético na medida em que a experiência ética originária é a afirmação do outro. Portanto, a estima de si não reflete uma posição egológica em que o outro seria uma reduplicação do eu deixando de ser verdadeiramente um diverso de mim.

E, finalmente, o sujeito é compreendido pelo desejo de viver em **instituições justas**, pelo cuidado das instituições, pelo viver em comum, pela pertença a uma comunidade histórica. Se é no plano da solicitude ou do cuidado do outro que a ética encontra seu solo originário, é, porém, a preocupação pelas instituições justas que a abre ao político. A realização da “vida boa” implica a justiça das instituições.

Num segundo momento, este desejo de viver com e para os outros em instituições justas deve passar pelo crivo da **moral**, pela exigência de universalidade, isto é, deverá ser articulado em normas, leis, e interdições.

Porém, no momento da aplicação das normas e princípios universais, a saber, da regra do respeito às pessoas e da regra da justiça, às situações singulares, nascem conflitos que exigem, da parte do sujeito individual ou coletivo, uma **sabedoria prática**, um “julgamento moral e político em situação”. A sabedoria prática, terceiro momento da ética, consiste, aqui, em inventar as condutas que mais satisfarão a exceção em favor do outro, traindo o menos possível a regra; consiste em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade do

²³ *Idem*, 257.

caso sem cair no arbítrio do situacionismo moral. A sabedoria prática, que nas situações graves rompe a fronteira entre o permitido e o proibido, busca o “justo meio”, a mediania, situando-se na linha do bom conselho, sem valor de princípio universal, mas que requer um tato moral desenvolvido. O arbítrio do julgamento moral e político em situação será tanto menor quanto mais o que decide, seja legislador ou não, se aconselhar com homens e mulheres mais competentes, se beneficiar de um debate público.

II. As mediações intersubjetivas e políticas da subjetividade

1. A mediação da alteridade na constituição do sujeito

A passagem pelos planos da linguagem, da ação, da narração e da ética possibilitou a Ricoeur identificar um sujeito capaz de designar-se a si mesmo como locutor, de reconhecer-se como autor de suas ações, de identificar-se como personagem de um relato de vida e de se imputar moralmente a responsabilidade de seus próprios atos. O Sujeito é capaz de retomar-se a si mesmo nas suas objetivações lingüísticas, práticas, narrativas e éticas.

Por outro lado, para Ricoeur, aproximando-se de Lévinas, o sujeito não é pura atividade, pura capacidade de autodesignação nos seus atos e experiências. O sujeito é marcado também por experiências de despojamento, passividade e de alteridade. Ricoeur distingue três experiências de passividade-alteridade: a do **corpo próprio**; a do **outro**, do outro como rosto no face-a-face e do outro como o “cada um” da relação de justiça; e a experiência da escuta da **consciência moral** interiorizada. Em Ricoeur, ao contrário de Lévinas, para o qual a alteridade significa unicamente a exterioridade absoluta do outro, a alteridade é uma noção polissêmica (Cf 1990, 369).

A questão decisiva para Ricoeur é a constituição dialógica, intersubjetiva da ipseidade, da identidade do sujeito, a mediação do outro na constituição da identidade do sujeito, pois “*o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz prevalecer a dimensão dialógica sobre a dimensão monológica*”²⁴. A identidade do sujeito compreendida como ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro,

²⁴ *Le Juste*, Éditions Esprit, 1995, 14.

ao problema do solipsismo, na medida em que sua identidade repousa no modelo da identidade dinâmica que incluiria a mudança, a mutabilidade e a diversidade na coesão e unidade de uma vida. A identidade-*ipse* utiliza uma dialética complementar à dialética da mesmidade e da ipseidade, a saber, a dialética do si e do diverso do si. Ricoeur pensa numa alteridade constitutiva da própria ipseidade. ***“Soi-même comme un autre*** *sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa antes na outra, como diríamos em linguagem hegeliana”* (1990, 14).

No processo da constituição da ipseidade, isto é, da identidade pessoal única e irrepetível do sujeito, está implicado, simultaneamente, o processo de constituição da alteridade. Assim, para Ricoeur, a ipseidade e a alteridade são co-originais. Originariamente o si e o outro não são rivais, mas implicam-se mutuamente. A relação básica, originária, é de confiança, não de suspeita, embora Ricoeur não desconheça a presença do mal nas relações interpessoais. A alteridade não se ajunta de fora à ipseidade, mas pertence ao conteúdo de sentido da ipseidade. Esta dialética interdita ao si ocupar o lugar de fundamento, se identificar com o *cogito* ou com a consciência transcendental.

O corpo próprio e a consciência moral designam lugares de uma forma original da dialética entre ipseidade e alteridade (Cf 1990, 369-380, 393ss). Limitar-nos-emos aqui à alteridade do outro, seja o outro das relações interpessoais, seja o outro das relações institucionais.

Ricoeur reconstrói, no nível fenomenológico e ontológico, a dialética entre ipseidade e alteridade do outrem de forma cruzada e não unilateral, isto é, cruzando o movimento da ipseidade para a alteridade e o da alteridade para a ipseidade, cruzando a tentativa husserliana e a lévinasiana. Esta dialética só pode ser pensada a partir da dialética anterior entre mesmidade e ipseidade, a partir das duas significações da identidade do sujeito. Esta nova dialética vai possibilitar uma significação mais rica da identidade do sujeito: a identidade é entendida, ao mesmo tempo, como capacidade de autodesignação do sujeito, desde a capacidade de autodesignar-se como sujeito falante até à capacidade de ser responsável moralmente de seus atos, e como identidade dada pela destinação à responsabilidade pelo outro. Pensar a dialética entre ipseidade e alteridade é pensar dialeticamente a destinação à responsabilidade pelo outro e o poder de autodesignação do sujeito.

Para Ricoeur a articulação desta dialética passa necessariamente pela revisão das tentativas de Husserl e de Lévinas. Ricoeur tenta pensar

juntos o modelo husserliano e hegeliano da reciprocidade e o modelo da dissimetria em favor do outro de Lévinas. Husserl, na quinta **Meditação Cartesiana**, pretende derivar o *alter ego* a partir do *ego*, e para isso reduz tudo à esfera do **próprio**, suspendendo toda referência da experiência comum ao outro. Assim, o único caminho para constituir o sentido do outro é em e a partir do próprio. Mas, para Ricoeur, na *epoché* husserliana, comparável à dúvida de Descartes, o outro está, desde o começo, pressuposto: “*de uma maneira ou de outra, eu sempre soube que o outro não é um de meus objetos de pensamento, mas, como eu, um sujeito de pensamento;...*” (1990, 383). O outro só pode ser **atestado**, e não constituído pela intencionalidade da consciência. O outro é pressuposto não só na *epoché*, mas também na própria formação do sentido da esfera do próprio: esta experiência do próprio só é totalizável com o auxílio do outro que me ajuda a me reunir, a manter-me na minha identidade.

A fenomenologia transcendental de Husserl herda as mesmas aporias da filosofia de Descartes. É incapaz de compreender, devido a sua posição egológica, como a alteridade possa inscrever-se na consciência. A aporia fundamental das filosofias do sujeito, segundo Ricoeur, consiste no fato de que o *cogito*, com a pretensão de fundar transcendentalmente a objetividade a partir de sua posição egológica, suspendendo toda relação interlocutiva e histórica, é incapaz de dar conta de sua identidade limitando-se a uma “subjetividade desancorada”, a uma identidade incerta, sem valor objetivo; e quando o outro é reconhecido, ou a sua irrupção priva o ego de toda dimensão própria, como é o caso de Hume, Espinoza e de Nietzsche, ou o outro é produzido mediante uma duplicação do *cogito* que é exaltado como o “fundamento que se funda em si mesmo”, como é o caso de Descartes, Kant e Husserl (Cf.1990, 15-22). Ou seja, se o sujeito parte de uma posição egológica, no momento da irrupção da alteridade ou o sujeito é destituído de sua posição de fundamento ou a alteridade é reduzida a uma duplicação do sujeito, é constituída em e a partir do próprio, da intencionalidade da consciência.

Mas, segundo Ricoeur, o fracasso da constituição do outro pela fenomenologia transcendental de Husserl foi, paradoxalmente, a ocasião de uma autêntica descoberta, a saber, a descoberta do caráter paradoxal do modo de **doação do outrem**, que Husserl denominou de **Apresentação**: “*as intencionalidades que visam o outro como estranho, isto é, diverso de mim, excedem a esfera do próprio na qual, todavia, se enraízam*” (1990, 384). Não posso experimentar o outro como experimento a mim mesmo, minhas próprias vivências. A Apresentação, distinta da Representação, consiste na “percepção analogizante” ou “transferência analógica” mediante a qual “o sentido

ego é transferido a um outro corpo que, enquanto carne, reveste ele também o sentido ego” (1990, 386), isto é, o sentido *ego* é transferido, por uma percepção analogizante, ao *alter ego*. O outro é alguém que “como eu” diz “eu”. O termo *ego*, cujo sentido primeiro é constituído no sujeito, na primeira pessoa, é transferido analogicamente à segunda e terceira pessoas. Se a transferência não cria a alteridade, sempre pressuposta, ela lhe confere uma significação específica. Ela faz com que o outro não fique condenado em permanecer um estranho, mas pode tornar-se meu semelhante, alguém que “como eu” diz “eu”, alguém que como eu é capaz de autodesignar-se na linguagem, na ação, na narração e na imputação moral. “*O homem é o meu semelhante, mesmo quando não está próximo de mim, sobretudo quando está distante de mim...*”²⁵.

Mas esta “transferência analógica de mim ao outro”, descoberta por Husserl no plano gnoseológico, só produz frutos, segundo Ricoeur, coordenada com “a destinação à responsabilidade pelo outro” no plano ético tematizado por Lévinas. Se no plano gnoseológico, o movimento de mim ao outro tem primazia, no plano ético, tem primazia o movimento inverso do outro a mim.

Em Lévinas, a relação entre o eu e o outro é uma “não-relação”, uma relação assimétrica e não recíproca, pois não há nenhuma semelhança entre o eu e o outro. O Eu significa totalização, separação, vontade de fechamento, assimilação e captura do Outro. Segundo Ricoeur, a distinção entre *ipse* e *idem* não é levada em conta por Lévinas. Deste modo a alteridade só pode aparecer como exterioridade absoluta, diferença radical. O outro absolve-se da relação, me proíbe o assassinato com o mandamento “não matarás” e me constitui responsável. Para Lévinas, é esta iniciativa do outro que me convoca à responsabilidade que funda a ética.

Ricoeur interpreta a ruptura da relação entre o mesmo e o outro como fruto do uso de duas hipérboles por parte de Lévinas, à hipérbole da *epoché* husserliana: do lado do Mesmo, a “hipérbole da separação”, pela qual o eu diante do outro “*é um eu obstinadamente fechado, entregue à vontade de fazer círculo consigo mesmo, de se identificar, separado*” (1990, 389); do lado do Outro, a “hipérbole da epifania” ou da “exterioridade absoluta”, pela qual o outro aparece como um “mestre de justiça” que me instrui, desde o alto como um Sinai (hipérbole da Altura) e desde o exterior (hipérbole da Exterioridade).

Mas para Ricoeur, o despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro, a destinação à responsabilidade pelo outro, pressupõe no si

²⁵ *Du texte à l'action ...*, 295.

uma capacidade de entendimento e acolhimento deste apelo, de discernimento das várias figuras do outro: o mestre de justiça do ofensor, do carrasco, do senhor de escravo, etc. Esta capacidade resultaria, segundo Ricoeur, da estrutura reflexiva da ipseidade. Assim, a relação à distância pretensamente absoluta entre o eu separado e o outro deve ser sobreposta, segundo Ricoeur, por uma relação de reciprocidade pela qual o Mesmo se abre ao Outro e a voz do Outro se interioriza no Mesmo. É na linguagem, pela troca dos pronomes pessoais, e principalmente no ato de fala da promessa, que Ricoeur encontra este modelo da reciprocidade: “ *‘de ti, me diz o outro, espero que mantenhas tua palavra’; a ti, eu respondo, ‘tu podes contar comigo’* ” (1990, 312). É na promessa, pela sua estrutura diádica, que a ipseidade se mostra constituída por uma alteridade: a obrigação de manter-se a si mesmo, mantendo suas promessas, é fruto da resposta à expectativa do outro que conta comigo, à exigência do outro. A manutenção da promessa e nela, a manutenção de si, é fruto da resposta à expectativa do outro que **conta comigo**, e não da dureza estoica da simples constância. Um outro, contando comigo, torna-me responsável dos meus atos, desperta minha capacidade de designar-me como o autor dos próprios atos. Por outro lado, a responsabilidade pelo outro supõe no sujeito a capacidade de ser autor ou responsável pelos próprios atos: “ *se nós não pudéssemos, com as coisas feitas, retomar numa breve rememoração o curso de nossos atos, reunindo-os em torno a um pólo que dizemos ser nós-mesmos, autores dos nossos atos, ninguém poderia mais contar conosco, esperar que mantenhamos as nossas promessas*”²⁶. Ricoeur pensa junto a aceção contemporânea da responsabilidade pelo outro, pelo frágil, pelo futuro, etc., e a aceção tradicional da responsabilidade como imputabilidade, como afirmação de si mesmo como autor dos próprios atos.

Ricoeur vê, finalmente, no tema da substituição, tema que rompe com a primazia da ipseidade sobre a alteridade, um tipo de “inversão da inversão”. A destinação à responsabilidade pelo outro interpretada em termos de passividade (o sujeito é “refém do outro”), se inverte num *élan* de abnegação em que o si se atesta no próprio movimento no qual ele se destitui. O Mesmo não é mais definido pela separação, mas pela substituição, pela expiação. Por detrás do tema da substituição, Ricoeur vê ressurgir a temática da ipseidade. A responsabilidade pelo outro, a substituição, por mais passiva que seja, exige um quem, um si-mesmo, que não seja tematicamente tematizável, mas um si-mesmo.

²⁶ Le sfide e le speranze del nostro comune futuro, *Prospettiva Persona*, n.1/2 (1992): 8.

Deste confronto entre Husserl e Lévinas resulta que os dois movimentos do Si para o Outro e do Outro para o Si não se anulam, mas se cruzam. Ele cruza o critério **perceptivo** da apresentação do outrem de Husserl e o critério **ético-moral** da injunção vinda do outro de Lévinas. Ricoeur corrige Husserl com Lévinas quando a reflexividade corre o risco de fechar-se sobre si mesma, e corrige Lévinas com Husserl quando a alteridade tende a suprimir a reflexividade. Injunção ética vinda do outro e capacidade de autodesignação remetem-se mutuamente. Ricoeur quer pensar um “sujeito capaz” como co-originário à destinação à responsabilidade pelo outro.

2. O sujeito institucionalmente mediatizado

Vimos que o sujeito humano se distingue por suas disposições e potencialidades, mas que estas só se desenvolvem no espaço interpessoal e institucional, na relação de proximidade com o outro como um tu, a saber, na amizade, no amor, etc., e na relação com o outro mediada pelas instituições. Somente num meio societal específico é que as capacidades e disposições do sujeito podem desenvolver-se, que o indivíduo se torna humano. Aqui é decisiva a distinção antropológica entre capacidade ou potencialidade e efetuação ou realização.

Esta mediação institucional do sujeito já aparecera, em Ricoeur, nos três planos antropológicos da linguagem, da ação e da narração. A linguagem, e dentro dela, o “ato de fala” da promessa, é o paradigma da passagem pela instituição. A situação de interlocução pela qual um eu e um tu são capazes de autodesignarem-se como sujeitos falantes só é completa quando referida à instituição mesma da linguagem, à suas regras, na qual se enquadra a relação interpessoal do diálogo. As regras comuns da língua englobam todos os locutores de uma mesma língua natural que não se conhecem, mas que estão ligados pelo reconhecimento de regras comuns, pela confiança mútua entre os membros da comunidade lingüística. Assim a promessa não se resume à mútua obrigação entre indivíduos, mas exige uma dimensão pública, societal. Só existe obrigação mútua entre indivíduos movendo-se num plano de fundo de uma obrigação que é um quase-contrato, uma promessa da promessa. Segundo Ricoeur, o princípio de fidelidade ou a obrigação de cumprir a promessa não deriva da promessa em si entre dois indivíduos, mas de uma dimensão pública que diz que *“temos que manter as nossas promessas para aumentar a confiança de todos no esquema de cooperação da comunidade”* ²⁷. A estrutura da promes-

²⁷ Indivíduo e identidade pessoal, 84-85.

sa mantém a referência à instituição que mediatiza a confiança mútua entre os sujeitos. Como veremos no terceiro capítulo, esta dimensão pública e plural da promessa vai coincidir com a problemática da justiça.

O sujeito humano só se torna um sujeito de poderes e direitos reais, um cidadão, na medida em que entra no espaço de uma pluralidade de iguais, de uma “ordem de reconhecimento”, de uma relação com “terceiros”, com todos aqueles que o face-a-face entre o eu e o tu deixa fora, englobando “qualquer um” que vive sob as mesmas leis, desde a cidade até à humanidade inteira. Deste modo, o político aparece, entre as mediações institucionais, como lugar por excelência de realização das potencialidades humanas. É no plano político que a mediação das instituições encontra seu lugar por excelência. Daí o grande fascínio e tentação que a idéia hegeliana da *Sittlichkeit*, entendida como o conjunto das mediações institucionais de realização da liberdade, exerce sobre o pensamento de Ricoeur. Ricoeur desmistifica, porém, des-absolutiza o papel do poder político e do Estado nesta arquitetura de mediações entre as potencialidades do sujeito e sua realização nas condições de cidadão. O Estado não é o “divino entre nós”, a reconciliação definitiva entre a vontade subjetiva e a vontade coletiva. Ele ocupa uma posição ambígua e paradoxal na medida em que por relação à justiça, constitui uma “esfera de justiça” entre outras, e, ao mesmo tempo, aquilo que compreende todas as esferas; é, ao mesmo tempo, todo e parte. Além do mais, o Estado-Nação não é hoje a única mediação política da ação humana. Hoje, segundo Ricoeur, assistimos ao aparecimento de mediações políticas infra e supra-estatais, trazendo novas possibilidades, mas também novos problemas.

O político está constituído por uma série de paradoxos. O político é ao mesmo tempo a relação horizontal-consensual constituída pelo “querer e agir em comum de uma comunidade histórica” e a relação vertical-hierárquica constituída pela relação de autoridade. O político se define por este “poder em comum”, por este projeto de viver e agir em comum de uma comunidade histórica tomada indivisamente, por um projeto de vida feliz em comum, e por regras e organizações jurídico-políticas constrangedoras. Este paradoxo entre a relação horizontal do poder em comum e a relação vertical da autoridade reaparece na própria estrutura estatal onde se confrontam a Forma jurídica, a racionalidade do Estado, e a Força ou a violência do Estado. O acento sobre a Forma privilegia o aspecto racional e constitucional de um Estado de direito compreendido como o Estado que fixa as condições reais e as garantias da igualdade de todos perante a lei, privilegia o formalismo jurídico, a independência da função pública e dos juizes, a burocracia profissional e íntegra, o controle parlamentar, etc. Mas o Estado de direito está marcado também pela violência, pela alienação, pela mentira e pelas contradições: pela violência fundadora dos acumuladores de terra, dos tiranos fazedores de história, etc., pela violên-

cia residual da força policial, do monopólio da violência mesmo que legítima, da representação desigual das forças sociais no Estado, e do próprio caráter particular e empírico do Estado.

O político e suas instituições são frágeis, a relação de pertença a um corpo político pode ser esquecida. Segundo Ricoeur, esta fragilidade pode dar lugar a idéia de responsabilidade. Diante delas o sujeito é interpelado a ser responsável por elas. O frágil conta conosco, espera a nossa ajuda e o nosso cuidado. Assim, a confiança e esperança que Ricoeur põe na história não depende de um pretendido sentido da história, de um progresso ilimitado ou de uma providência, mas do engajamento e da responsabilidade dos sujeitos face aos desafios, embora seja uma esperança sem garantia de sucesso²⁸.

O que está em questão, aqui, é a interpretação da pertença política do sujeito humano, do lugar do político na ação humana, e do conseqüente estatuto da obrigação que liga o sujeito à comunidade política. Ricoeur destaca duas interpretações da pertença política do sujeito, que correspondem a duas versões do liberalismo. Na versão ultra-individualista, cuja expressão mais notável é a tradição do Contrato Social, o sujeito humano individual é concebido como sujeito de poderes e direitos antes de entrar na relação societal, contratual, sendo a sua associação a outros indivíduos num corpo político extrínseca, aleatória e revogável. Assim, a pertença à comunidade política e a conseqüente obrigação de servir estas instituições é extrínseca e revogável, pois o sujeito já se encontra completo e desenvolvido. Na segunda versão, para a qual Ricoeur manifesta sua preferência, sem a mediação institucional, o indivíduo humano não é senão um esboço do homem, um homem virtual, sendo sua pertença a um corpo político intrínseca, necessária para seu desenvolvimento humano e, neste sentido, ela não pode ser revogada. A dimensão política é constitutiva do ser do homem.

Na perspectiva ricoeuriana, o sujeito é, por si mesmo, um sujeito de capacidades e potencialidades, um sujeito de “direitos humanos”, isto é, de direitos ligados ao homem enquanto tal, às suas capacidade e potencialidades, e não enquanto membro de uma comunidade política concebida como fonte de direitos positivos. Mas, contra o atomismo jurídico-político, este sujeito somente se torna um sujeito real de direitos na medida em que passa pela mediação institucional. A representação de um sujeito portador de direitos, fora de todo laço comunitário, é arbitrária.

A relação do sujeito com a comunidade política é, portanto, pensada por Ricoeur a partir da relação recíproca entre “as capacidades imedi-

²⁸ Cf. Le sfide e le speranze del nostro comune futuro, *Prospettiva Persona*, ano II, n. 4 (1993).

atamente dignas de respeito e a instituição política que mediatiza a atualização destas capacidades” ²⁹(1991 a, 164), entre a autonomia individual e a pertença institucional ou sentimento de um endividamento mútuo.

III. Qual ontologia do sujeito?

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur aborda inicialmente a subjetividade não do ponto de vista ontológico (que espécie de ser ou entidade é o si), mas do ponto de vista lingüístico (como o si é designado pela linguagem), depois do ponto de vista prático, narrativo e ético-político. Uma ontologia do sujeito só pode ser pensada depois de passar pelo “longo desvio” da hermenêutica do si nas suas múltiplas determinações. Nesta obra, a “hermenêutica do si” é introduzida pela questão “quem?”: “quem fala?”, “quem age?”, “quem é descrito?”, “quem é o sujeito moral de imputação?”. Somente no 10º e último estudo, Ricoeur esboçará uma abordagem ontológica. Para ele a ontologia é um discurso de segundo grau em relação ao discurso fenomenológico-hermenêutico.

A filosofia de Ricoeur é marcada desde o início por uma preocupação ontológica, pela pergunta pelo ser, pelo ser do sujeito que pensa, que age, que sente, que vive. Esta intenção ontológica obedece a uma convicção ontológica: a de que o sujeito, antes que sujeito de conhecimento, é “afirmação originária ... ato [de ser] mais do que forma, afirmação viva, poder de existir e de fazer existir” ³⁰. Isto significa a primazia da existência, do ato de ser sobre o ato reflexivo, isto é, sobre a consciência, a representação e o pensar. A verdade primeira não é *cogito ergo sum*, mas *sum ergo cogito*. A representação intelectual e a intencionalidade noética é manifestação do ato de ser, interpretado por Ricoeur como esforço por existir, apetite, desejo de ser. Ricoeur reinterpreta a ontologia aristotélica do ato-potência, do ser como ato, através de Espinoza e de Leibniz. Ele relaciona o ato de ser com o *conatus* de Espinoza e com o *appetitus* de Leibniz. Portanto, o ato reflexivo mediante o qual o sujeito se retoma, se apreende e se identifica, é manifestação do ato de ser, do esforço por existir. A reflexão, segundo Ricoeur, é a apropriação de nosso esforço por existir, de nosso desejo de ser. Mas a reflexão não é intuição nem compreensão direta, imediata, de si por si mesmo. Não é possível a apreensão imediata e direta de si por si mesmo mediante um ato de reflexão que identifique

²⁹ *Lectures 1. Autour du Politique*, 164.

³⁰ *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, coll. “Esprit”, 1955.

intuição e reflexão. Não é possível que o sujeito dê conta de seu próprio ser por meio unicamente da atividade noético-reflexiva. Ricoeur se situa dentro da tradição da filosofia reflexiva e da fenomenologia, mas critica sua pretensão à imediatez e à transparência. Ricoeur abandona tanto a pretensão cartesiana do fundamento último, como a ilusão fenomenológica de um eu transcendental, origem do sentido. Como veremos mais adiante, a reflexão, a volta a si do sujeito, é marcada pelo caráter mediato e indireto. Ela é mediatizada pela interpretação, pela hermenêutica dos signos, símbolos e textos nos quais o sujeito se objetiva. Por isso, a filosofia reflexiva e fenomenologia se convertem em hermenêutica. E a hermenêutica faz a mediação entre a fenomenologia e a ontologia. Toda compreensão de si deverá ser mediatizada pela análise dos símbolos, signos, textos, etc. A hermenêutica é, para Ricoeur, a via obrigatória que a reflexão deve atravessar para a reapropriação de seu ser e de seu desejo de existir. Ricoeur define a hermenêutica como “*a decifração mesma da vida no espelho do texto*”³¹, a decifração da nossa existência no espelho dos símbolos, textos, documentos, etc.

Assim, a compreensão ontológica do sujeito, sua identidade, fica pendente da interpretação hermenêutica. Por isso, a questão ontológica é sempre adiada por Ricoeur como discurso de segundo grau, como uma “terra prometida”. E posto que não é possível uma hermenêutica única e universal, cada hermenêutica descobrirá um aspecto da existência, tornando possível apenas uma “ontologia militante”, sempre contingente, do sujeito. O sujeito não pode ser identificado adequadamente. O sujeito é “ferido”, “fragmentado”³² pela multiplicidade de operações em que se exprime, pela fragmentação e dispersão das expressões da vida do sujeito, mas também pela distância entre a existência (o ser) e a reflexão. É necessário então unir à atestação de nosso esforço por existir, à afirmação ontológica a confissão de uma “douta ignorância”, as aporias e paradoxos do sujeito. Por isso, a questão “quem?”, “quem sou?”, a pergunta kantiana “o que é o homem?” continua sempre aberta para Ricoeur. Ricoeur, porém, conserva sempre em seu pensamento uma intenção ontológica unificante, uma pretensão de totalidade como função regulativa, sem jamais aceder a um saber absoluto.

Endereço do Autor:
Rua Contendas, 749 — Apto 201
30.430-480 Belo Horizonte — MG

³¹ P. RICOEUR, *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*. 322.

³² O sujeito “ferido” é, para Ricoeur, a expressão, no plano da compreensão de si, da sistematicidade quebrada, do pensamento fragmentário que caracteriza nossa época.