

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

João B. Botton

O HOMEM COMO PROMESSA:
ESTUDO DAS IMPLICAÇÕES DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE P.
RICOEUR

Belo Horizonte
2017

João B. Botton

**O HOMEM COMO PROMESSA:
ESTUDO DAS IMPLICAÇÕES DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE P. RICOEUR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte

2017

100
B751h
2017

Botton, João Batista

O homem como promessa [manuscrito] : estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur / João Batista Botton. - 2017.

214 f.

Orientador: Ivan Domingues.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia - Teses. 2.Antropologia filosófica - Teses. 3.Subjetividade - Teses. 4. Ricoeur, Paul, 1913-2005. I. Domingues, Ivan. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O HOMEM COMO PROMESSA: ESTUDO DAS IMPLICAÇÕES DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE P. RICOEUR

JOÃO BATISTA BOTTON

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 03 de março de 2017, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Ivan Domingues - Orientador
UFMG

Prof. Simeão Donizeti Sass
UFMG

Prof. Noeli Dutra Rossatto
UFSM

Prof. Helio Salles Gentil
USJT

Prof. Carlos Roberto Drawin
UFMG

Belo Horizonte, 03 de março de 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer que não se faz nada sozinho, sozinhos, aliás, estaríamos condenados a nos aniquilarmos pelo tédio ou pela cegueira. Na impossibilidade prática de render a todos nesse espaço a homenagem merecida, cito aqueles que contribuíram diretamente com o desenvolvimento deste trabalho até aqui. Os outros todos são a milonga incerta que trama a festa da inocência e da coragem.

Ao meu irmão pelas longas conversas ao telefone.

Aos colegas dentro e fora do programa de Pós-Graduação em Belo Horizonte, sobretudo os que se tornaram amigos nos *anos de experimento* que passei por lá.

Aos professores do departamento de filosofia da UFMG, sobretudo o Prof. Ivan Domingues que orientou essa tese com uma disponibilidade desafiadora e instigante para o debate.

À todos os servidores técnico-administrativos e à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Ao professores Johann Michel, pelas conversas francas durante o estagio doutoral na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e no *Fonds Ricoeur*.

Aos professores Jean-Luc Amalric e Carlos Drawin pelas sugestões que ajudaram a definir os rumos do meu trabalho.

Aos colegas com quem compartilho os mesmos temas e interesses de pesquisa: Cristina Amaro Viana Meireles, cuja gentileza e disponibilidade tornaram possível uma parte importante do meu trabalho; Cláudio Reichert do Nascimento, Roberto Lauxen, Adriane Da S. Machado Möbbs, Vinicius Sanfelice, Vitor Hugo, Breno Mendes Walderez Ramalho, David Le Duc Tiaha e Tomoaki Yamada, cuja presença estimula o pensamento.

Ainda mereceriam menção aqui todos os bons amigos que pude conservar apesar de uma existência nômade, porque qualquer realização não seria possível sem eles, como adverte Aristóteles. Mas temendo ser traído por uma memória débil e confiando mais no sentimento que reluta em tornar-se palavra eu prefiro oferecer-lhes a surda homenagem cotidiana das nossas conversas, ainda que nem sempre frequente pela distancia dos dias, ainda que nem sempre face a face pelas tarefas do espaço.

*Esa ráfaga, el tango, esa diablura,
los atareados años desafía;
hecho de polvo y tiempo, el hombre dura
menos que la liviana melodía,
que solo es tiempo.*

Jorge Luis Borges

RESUMO: Nosso trabalho investiga a noção de promessa na obra de Paul Ricoeur enquanto um dos vértice de sua antropologia filosófica. Através dela exploram-se as principais consequências para o conceito de pessoa. Sustentamos que o componente compromissório da promessa desenvolve uma indeterminação pungente: a promessa se afirma como um modo de redenção da vontade pelo elemento de iniciativa que ela envolve, ao mesmo tempo em que, especificamente esse componente compromissório, atrela o indivíduo a um curso de ação fixo pela obrigação moral de manter a palavra outrora empenhada. Essa ambiguidade é explorada amiúde pelo serviço de experimentos narrativos (a narrativa fílmica e a literária) que põe em jogo o elemento compromissório da ação, permitindo considerar que entre uma espécie de “nihilismo” resultante da primeira face de ambiguidade da promessa e o “fundamentalismo” reclamado pela segunda, a ação exige dos modelos narrativos que configurem a construção de escalas prático-valorativas nas quais esteja salvaguardada a polissemia que permite a renovação controlada de nossos conceitos morais.

Palavras-chave: promessa; subjetividade; narratividade; ação

ABSTRACT: Our research investigates the notion of promise in Paul Ricoeur's work as one of the apexes of his philosophical anthropology. Through it it's explored the main consequences for the concept of person. We hold that the compromising component of the promise develops a poignant indeterminacy: the promise is affirmed as a way of redemption of will by the element of initiative that it involves, at the same time as, specifically, this compromising component, binds the individual to a course of action fixed by the moral obligation to keep the word once committed. This ambiguity is often exploited by the service of narrative experiments (the filmic and literary narrative), which brings into play the compromising element of action, allowing us to consider that between a type of "nihilism" resulting from the first ambiguity of the promise and "fundamentalism " demanded by the second, the action demands from the narrative models to configure the construction of practical-value scales in which the polysemy is safeguarded that allows the controlled renovation of our moral concepts.

Keywords: promise; self; narrativity; action

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Subjetividade e reflexão	11
A influência de Jean Nabert	19
Ricoeur e a via longa	25
O contexto intelectual do espiritualismo.....	31
Profissão de fé e agnosticismo metodológico: em favor da polissemia.....	36
I - O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL, NÚCLEO DA DEFINIÇÃO RICOEURIANA DE PESSOA	44
1.2 Entre o <i>cogito</i> e o anti- <i>cogito</i>	44
1.3 Pessoalidade e impessoalidade.	46
1.4 A perspectiva impessoal.....	48
1.5 A identidade não é o que importa: a indistinção entre <i>ipseidade</i> e <i>mesmidade</i>	49
1.6 A distinção entre <i>ipseidade</i> e <i>mesmidade</i>	54
1.7 Os problemas da descrição impessoal.....	59
1.8 A identidade narrativa.....	60
1.9 As implicações respectivas da descrição impessoal e da identidade narrativa.....	63
1.10 A unidade do personagem e a unidade da forma narrativa.	66
1.11 As objeções narrativas acerca intransponibilidade da condição corporal.	71
1.12 O caráter e a promessa.....	72
1.13 Variações narrativas.....	76
1.14 O problema da nudez da <i>ipseidade</i>	80
II - PROMESSA E MANUTENÇÃO DE SI	84
2.1 A dimensão linguística.....	84
2.2 A dimensão actancial.....	85
2.3 A dimensão moral.....	88
2.4 Os perigos do poder de prometer.	89
2.5 Duas narrativas fílmicas sobre a promessa.....	93
2.6 A perspectiva derridiana.	98
2.7 Hegelianismo invertido e hegelianismo fraturado.	102
2.8 Os pressupostos éticos do poder de prometer.	105
2.9 Sobre <i>O homem sem qualidades</i>	113
2.9.1 Um cavalo de corridas genial.	114
2.9.2 Um bisturi cortante e ardente.....	116
2.9.3 A falta de qualidades como categoria do mundo contemporâneo.....	120
2.9.4 A falta de qualidades e o engajamento moral.	124
III - FIABILIDADE E FIANÇA: OS PRESSUPOSTOS DA MANUTENÇÃO DE SI	129
3.1 A linguagem como promessa	130
3.1.1 Três dimensões de engajamento	133
3.2 Atestação e engajamento ético.....	142
3.3 As determinações ético-morais da <i>ipseidade</i>	147
3.3.1 Moral, ética e a capacidade de agir	149
3.3.2 Éticas particulares, Ética fundamental e Moral universal	153
3.4 Fenomenologia e genealogia.....	163
3.5 O caráter como condição existencial.....	167
CONCLUSÃO: da capacidade de agir à necessidade de redescrever o valor da ação.	179
Entre o constitutivo e o obrigatório na promessa	180
1 Prometer e agir	185
2 Ligação e desligamento	190

3 <i>Ipseidade</i> e alteridade	193
4 A emergência da ordem simbólica	197
A estruturação das práticas.....	201
Pedagogia e autonomia moral: estruturação e reestruturação das práticas	204
Epílogo.....	208
BIBLIOGRAFIA.....	211
Bibliografia primária.....	211
Bibliografia secundária	212

INTRODUÇÃO

Essa tese é um estudo sobre a obra de Paul Ricoeur. Uma obra impressionante pela sua profundidade, pela sua amplitude, pela sua capacidade de provocar a reflexão e arremessar o pensamento para fora de si. São justamente essas características que fazem com que uma investigação, ao atravessar suas dobras, seja somente em um sentido bastante estrito um estudo sobre a obra, porque lançando o pensamento sempre para fora, a especulação é sistematicamente impulsionada para além da obra, autorizando os mais imprevistos questionamentos e outras tantas expansões. É a capacidade que uma escrita poderosa, derivada de um pensamento inquieto e rigoroso, tem de deslocar o sentido e produzir uma curva, um desvio na rota estabelecida por aqueles que vieram antes de si. Essa característica deriva de dois aspectos fundamentais: o diálogo obsessivo com a tradição, tão vasto quanto uma erudição invejável pode permitir, e uma “subversão” regulada e controlada desses elementos em favor do avanço do sentido, com pouca deferência em relação à ortodoxia das correntes de pensamento, mas muita atenção ao rigor no trato com o conceito. É o que faz de Ricoeur um “hermeneuta crítico”, não cedendo ao apego servil que um exegeta dedica à letra do texto, nem à leviandade da manipulação conceitual de um desconstrutivismo vaidoso. Aliás, se a expressão hermenêutica crítica ganha um sentido contemporâneo importante, é fundamentalmente motivado pela obra de Ricoeur, que também como Gadamer extrapola o apelo servil da exegese.

Justamente por isso essa não poderia ser uma tese que simplesmente a descreve; ou uma tese que aborda seus aspectos e filiações teóricas ainda não explorados. Em um sentido mais amplo, estamos tratando de um problema filosófico contemporaneamente pungente, para além da obra de Ricoeur. E por isso não investigamos somente o que ele escreveu, mas nos servimos de outros pensadores e inclusive de expedientes de pensamento não estritamente filosóficos como o cinema e a literatura.

Mas é a própria obra de Ricoeur que nos motiva a isso, inspirados pela habilidade com que o filósofo dialoga com diferentes matrizes de pensamento sem perder o rigor da argumentação. Esse movimento que nos impulsiona para fora da obra, muitas vezes para buscar os contra-argumentos que a põe em xeque, outras vezes em busca das glosas ou exemplos exploratórios que nutrem a nossa própria argumentação, ademais, é justificado pela própria obra de Ricoeur, que permanece o pano de fundo de nosso trabalho. É por isso que,

embora não nos confinemos à sua obra, nos alimentamos até o fim por um pensamento de corte ricoeuriano.

O objeto dessa tese pode ser descrito de mais de um modo, ele se compõe de uma experiência existencial problematizada de muitas maneiras ao longo da história da filosofia, variando de acordo com a perspectiva e os pressupostos teóricos assumidos. E tratá-lo como uma experiência existencial já indica de algum modo a qual perspectiva nos atrelamos. Para compreender isso não é preciso por enquanto recorrer mais do que à ideia nabertiana – falaremos de Jean Nabert ainda nessa introdução – de que toda a filosofia traduz uma experiência existencial. Talvez o modo mais abrangente de nomear esse problema seja nos termos da experiência da subjetividade. É certo que a questão só ganha uma formulação explícita na modernidade filosófica, especialmente com Descartes na sua tentativa de fundação radical do conhecimento. Mas não é difícil identificar já nos gregos antigos a preocupação com a descrição mais ou menos explícita de um núcleo de permanência inerente à experiência de individuação. Especialmente em Aristóteles que se esforça para conceber o homem como um centro de decisão e assim poder atribuir-lhe toda a potencialidade da ação por meio de noções como escolha preferencial (*proairesis*), sabedoria prática (*phronesis*), virtude (*aretê*) e deliberação (*bouleusis*).

É certo que entre a noção de sujeito eventualmente atribuída a Aristóteles, na ausência de uma concepção explícita, e a noção precisamente cartesiana uma diferença temática profunda se estabelece. O que se encontra no primeiro é a especulação dos elementos que permitem atribuir a ação a um agente e fazê-lo responsável, dizendo que ela “depende” dele e se distingue dos eventos impessoais na medida em que ele se reconhece como seu autor. É uma preocupação prática que conduz o argumento, e o fenômeno da subjetividade que se poderia atribuir a essa concepção deve ser descrito como uma experiência prática, em primeiro lugar. Em Descartes, por sua vez, tudo se define pela necessidade de encontrar um núcleo rígido no sujeito tomado universalmente e em abstrato, que comporte o estatuto da representação e sua correspondência com o real garantindo o conhecimento; trata-se, à diferença do Estagirita, de uma experiência fundamentalmente epistêmica. No entanto, embora não seja evidente, pode-se perfeitamente reconhecer nesses dois modos de conceber o homem como centro aglutinador uma característica fundamental comum: a capacidade de auto-referência, de reconhecimento de si mesmo em meio à dispersão de atos e estados. No Descartes das *Meditações*, o mapeamento e a caracterização dessa capacidade como uma unidade substancial é o próprio objeto ao qual se dedica o filósofo. No Aristóteles da *Ética à Nicômaco*, mais interessado em descrever as estruturas da ação, essa capacidade é pressuposta

como tal para que seja possível a responsabilização e estimação de um agente do ponto de vista ético.

Subjetividade e reflexão

O título que escolhemos para essa tese, *O homem como promessa*, revela bastante sobre a circunscrição que damos ao problema. A noção de promessa é uma das categorias fundamentais da antropologia ricoeuriana. Aliás não só em Ricoeur a capacidade de estabelecer laços duráveis no tempo é relevante, também em Nietzsche, Hannah Arendt e Derrida ela desempenha um papel importante. Isso sem falar do existencialismo de Sartre ou da filosofia da existência de Emmanuel Mounier, que embora não tragam explicitamente a noção de promessa fazem do seu correlato, o engajamento, uma ideia fundamental. Tudo isso será considerado em nosso exame da antropologia ricoeuriana.

Ou seja, na esteira do homem capaz, a promessa como capacidade é o emblema dessa dimensão de engajamento e compromisso pelo qual a existência individual rompe o solipsismo e a inércia, conectando-se com uma esfera maior de sentido, projetando-se no futuro. Mas essa é uma capacidade ambígua e controversa: Nietzsche vê nela o embotamento da liberdade, pelo menos à primeira vista, uma espécie de servidão voluntária; Arendt, ao contrário, considera a capacidade de fazer promessa a única forma de manutenção dos negócios humanos, o grande “remédio” para a inconstância da vida pública. Em Ricoeur essa capacidade é o modo mais próprio e mais pungente de expressão da *ipseidade*, nome que designa de muitas formas ao longo da história da filosofia o núcleo da subjetividade, o âmago da experiência reflexiva da qual nos ocupamos aqui.

O que nossa tese pretende mostrar é que, ao redefinir profundamente a subjetividade com a intenção de restituir-lhe uma potencialidade de sentido que aos poucos endurece em posições antagônicas ao longo da história da filosofia, Ricoeur abre o flanco para uma ambiguidade profundamente inquietante, talvez bem mais do que ele próprio gostaria de admitir. No entanto, e essa é ainda a tarefa a que essa tese se dedica, pode-se mostrar que a ambiguidade que a *ipseidade* comporta é o exato reflexo da condição da existência que a obra de Ricoeur descreve, e mais ainda, que ela é, ao mesmo tempo, o motivo da força e da fraqueza dessa condição. O que oferece à subjetividade a maleabilidade que permite evitar os enrijecimentos dos quais Ricoeur pretende livrá-la. Por isso acrescentou-se a essa investigação, como subtítulo, o complemento: *estudo das implicações da antropologia*

filosófica de P. Ricoeur. Isso significa que, a despeito da contundência das críticas que interpomos ao filósofo, não se pretende refuta-lo, mas investigar e testar o alcance do seu pensamento, para quem sabe refina-lo em alguns pontos, ainda que para isso se afrouxem os laços com as interpretações mais correntes dedicadas a ele.

Cumpre determinar, dada a extensão da obra publicada de Ricoeur, o *corpus* mínimo do qual nos ocupamos. Ele consiste principalmente de *Soi-même comme un autre*, de 1990, onde a questão da subjetividade é formulada explicitamente nos termos da *ipseidade*. No entanto, isso não impede, e frequentemente exige que recorramos de modo mais ou menos pontual à toda a obra de Ricoeur. Expediente com o qual se esclarecem as noções, se compreendem os deslocamentos de ênfase que explicam certas posturas e se entrevê o alcance das afirmações dentro do quadro do pensamento do filósofo. De resto, um pensamento que, embora recuse a sistematicidade para evitar endurecer-se e caducar cedo demais, não deixa de perseguir certos temas de forma contínua, em um processo de desenvolvimento.

Sobre este expediente, a questão que nos ocupa é uma das grandes inquietações do pensamento de Ricoeur e extrapola os limites de uma publicação pontual. Ela aparece já em sua *Philosophie de la volonté* surgida entre as décadas de 1960 e 1970, atravessando o seu pensamento de ponta a ponta, aqui e ali com maior ou menor ênfase. Note-se que, se já na sua primeira publicação de real importância filosófica o problema da subjetividade ganha ênfase, e, a despeito disso nos concentramos em uma obra diferente, especificamente, é porque duas considerações metodológicas ditaram um outro rumo na estratégia da pesquisa: além da impossibilidade técnica de abarcar o conjunto do que até hoje veio a ser publicado, a maturidade com a qual se formula o problema em *Soi même comme un autre* nos interessa mais do que suas primeiras enunciações. Essa diferença fica mais sensível quando se observa que, de uma etapa à outra de sua obra, o pensamento sofre um deslocamento sutil, mas de fundamental importância para as preocupações que guiam esse estudo. A respeito desses deslocamentos falaremos adiante, ainda nessa introdução. Primeiro será necessário caracterizar de modo mais tangível a questão que nos ocupa e que até agora não foi senão nomeada.

Um bom modo de caracterizar a forma como tomamos o problema da subjetividade a partir de Ricoeur é nos servindo dessas narrativas, abundantes na literatura do recente sec. XX, que ensaiam uma espécie de dissolução do personagem. *Molloy* de Samuel Beckett, publicado em 1951, é um exemplo magistral desse experimento levado ao limite. Que nos interessa tanto mais porque a dissolução do personagem operada de modo exemplar produz não só a desagregação específica da personalidade narrada, mas o desnudamento da

subjetividade como categoria. Esse desnudamento, ao marcar os limites de operacionalidade do conceito transforado em experiência, importa para a sua caracterização pois é exatamente na borda desses limites que a nossa investigação se inscreve.

Molloy é a primeira obra significativa de Beckett escrita em francês, e a primeira de um conjunto que ficou conhecido como a trilogia do pós-guerra, seguida por *Malone morre* (1951) e *O Inominável* (1953). As três exibem personagens devastados, flertando constantemente com o absurdo, um absurdo derivado, não se sabe ao certo, da ausência ou do excesso de sentido. Em qualquer das hipóteses é a incomunicabilidade que devasta. Isso é o suficiente para afastar a tentação ingênua de classificar o personagem Molloy como um simples mendigo andarilho. Em um exame atento Molloy escapa a toda classificação de personalidade. Narrando a si mesmo em primeira pessoa – Beckett chamava a isso “o narrador-narrado” – ele oscila entre a clareza aguda com a qual percebe a sua condição indigente e o esfumaçamento de toda convicção, de toda certeza que o poderia fazer erigir um caminho. Molloy coloca-se sempre no limiar, atravessando-o, indo e voltando.

O itinerário espacial de sua peregrinação o demonstra. Até chegar ao quarto de sua mãe, a “pobre puta unípara”, onde o encontramos no início da narrativa, disposto a contar sua história até ali, Molloy atravessa vários limiares, passando sempre de um espaço aberto para um espaço fechado e vice-versa – a observação da importância da travessia do limiar é de Ana Helena Souza (2014, p. 9): Molloy atravessa as muralhas indo do campo para a cidade; da rua entra na casa de Lousse; de um quarto fechado passa para o jardim, ganhando a rua novamente até atravessar outra vez as muralhas da cidade em direção a uma região desconhecida e sombria onde finalmente encontra as condições para narrar o seu itinerário. É curioso que a decisão de finalmente começar a narrar implique atravessar esse último limiar que não é só espacial e culmina na imobilidade de Molloy. Tudo isso é mimetizado pela poderosa plasticidade estética da linguagem beckettiana que faz o narrador-narrado pintar um retrato cubista de si mesmo. A linguagem desenha os impasses do personagem Molloy pelos becos sem saída de construções curtas que ao mesmo tempo em que projetam um mundo para fora de si encerram a linguagem em um jogo fechado, que talvez seria melhor chamar de curto-circuito.

A narrativa é dividida em duas partes, ambas apresentam o mesmo típico narrador-narrado beckettiano, mas em dois personagens diferentes: Molloy, que dá título à obra, e Moran, na segunda parte. Há quem advogue pela identidade material de ambos, como uma espécie de *alter ego* um do outro; mas essa questão aqui é irrelevante; ademais, nos parece resultar de uma interpretação psicologizante e reducionista da obra. A despeito dessa questão,

é importante observar uma diferença hierárquica entre ambos, mas uma diferença coordenada. Molloy é aquele que vaga, e embora busque a casa da Mãe, o faz sem programa, a esmo. Moran é aquele que está no encalço de Molloy, mas da mesma extraviada forma, sem motivo definido. Ambos terminam imóveis e aniquilados pela impossibilidade de narrar e de agir. Desse ponto de vista pode-se considerá-los não necessariamente o mesmo, mas equivalentes em algum sentido.

O que Moran alega saber sobre Molloy permite compreender melhor isso. Ele o descreve pelo efeito exasperante que exerce sobre si, fruto do paralelismo: “Ofegava. Era só aparecer em mim para que eu me enchesse de ofegações” (BECKETT, 2014, p. 158). A ansiedade é aliás o que define a vida de ambos, a ansiedade de uma reflexão mambembe que procede aos tropeços, a tal ponto transferida para a materialidade do personagem e da linguagem da qual ele próprio se serve que o sujeito se torna o obstáculo de sua própria ação, em uma espécie de resiliência pueril.

Ao descrever a viagem que ele próprio empreende no encalço de Molloy, Moran não se reconhece como aquele que a empreendeu, mas “... como aquele que a sofreu, que a estufou com uma vida ansiosa e fútil, com o único objetivo de se aturdir, de poder não fazer o que tinha de fazer” (BECKETT, 2014, p. 169). E por isso, Moran, sempre às voltas com a tarefa obscura de alcançar Molloy, para a qual ele próprio é o principal entrave, descreve o seu objeto como alguém que “arremetia mais do que andava”. Alguém que “era maciço e espesso, disforme até. E, sem ser preto, de uma cor sombria”. O Molloy que Moran vê “não era mais que fragor, pesadume, cólera, sufocação, esforço incessante, frenético e vão”. Esse esforço não é senão o reflexo de sua própria caçada, da qual, no afã de rastrear Molloy, Moran precisa admitir frequentemente que “quanto a saber aonde ele queria chegar, não tinha a mínima ideia” (BECKETT, 2014, p. 158).

Mas Molloy, ele próprio, a despeito da errância abjeta, não se concebe como um “reles aleijado”, mesmo que a perna se lhe enrijeça a cada passo: “havia dias em que as minhas pernas eram o que eu tinha de melhor, com exceção do cérebro capaz de formular um juízo desses” (BECKETT, 2014, p. 119), diz Molloy com perspicácia. É como se a paralisia se desse na proporção inversa da clareza de pensamento: mais o seu próprio corpo se transforma em obstáculo, maior é a nitidez com que ele conhece a sua condição. Não só a condição de decrepitude física, mas principalmente do esvaziamento do sentido da consciência. E o enrijecimento do corpo é a metáfora plástica para a vacuidade de sentido da ação que não resiste ao esforço de escavação da consciência mergulhada em si. Mais a degradação do corpo o transforma em um habitáculo hostil, mais a experiência interior ganha transparência e

converte a consciência em porão de escombros pela corrosão das certezas, transformadas em resíduos que não tem mais o poder de motivar. E não se pode decidir se o que enrijece a ação é o excesso ou a falta de sentido, pois entre a adesão servil a uma ordem superior de valores que o arrebatava e a descoberta da erosão do sentido o personagem permanece estarecido. A consciência petrificada diante de um espelho que mostra apenas a si mesma e o seu vazio constitutivo.

Em suma, é precisamente essa necessidade de clareza que se transforma em impulso para avançar sobre os escombros até o fundo de uma condição ignóbil. Esse é o signo de uma experiência de si que quanto mais se torna aguda mais dilacera o sujeito, pois não encontra nenhum fundamento. Beckett opera sempre uma reflexão corrosiva, e isso se vê na diminuição gradativa da capacidade de ação do personagem, em contraste com o avanço do pensamento. Malone e Molloy, sendo o mesmo ou não, estão ambos fadados ao aniquilamento precisamente pelo avanço da sua jornada, que é sobretudo uma jornada interior. O homólogo perfeito da refinada linguagem beckettiana que, projetando a partir de si um mundo, enreda o leitor em um conjunto complexo de referências internas. Daí a dificuldade de uma interpretação que aponte o sentido de sua obra sem reduzi-la. Pois ela não cessa de projetar um sentido e mostrar-lhe a vacuidade, justamente pela abertura da sua perspectiva. Parece-nos que, mais importante que o sentido como adjetivo na obra de Beckett é a própria experiência de esvaziamento que ela produz, sem dúvida uma experiência difícil, mas profundamente reveladora.

“E eu, o que é que eu estava fazendo lá?”, Molloy pergunta-se ao iniciar a jornada que é a sua própria dissolução. A resposta vem acompanhada de um cinismo que somente o vazio previsto pode engendrar: “Não, não vou mentir, concebo isso com facilidade. Pouco importa, continuemos, façamos como se tudo tivesse surgido do mesmo tédio, vamos preenchendo, preenchendo, até o preto total” (BECKETT, 2014, p. 33). O tédio como móvel anuncia já a derrocada do sentido. No mesmo compasso a ação se torna totalmente gratuita, a ponto de promover uma inversão profunda entre a escolha e a ação, o motivo passa a ser uma construção posterior à ação e depende não de uma deliberação prévia, mas de uma aglutinação de razões. Molloy chega a conceber uma inquietação: “... dizer-lhes por que fiquei com Lousse, durante um bom tempo, para mim isso é impossível. Quer dizer, conseguiria sem dúvida, se me desse o trabalho.” E com o mesmo cinismo originado do tédio dissolve toda inquietação: “Mas por que me daria? Para estabelecer de maneira irrefutável que para mim era impossível fazer diferente? Pois seria essa fatalmente a conclusão” (BECKETT, 2014, p. 78).

Neste quadro onde tudo vacila, é preciso especificar, ao indagar e procurar responder, que gênero de consciência produz uma experiência de si cujo resultado possível é a diminuição, até ao aniquilamento, da potencia de agir? Molloy a descreve primorosamente como ser-caixa: “... a maior parte do tempo ficava na minha caixa que não conhecia nem estações nem jardins”. Mas o que impressiona e até comove é o dinamismo exigido pela condição de ser-caixa: “... lá dentro era preciso prestar atenção, fazer perguntas a si mesmo, por exemplo, saber se você ainda é, e se não, quando isso acabou, e se sim, quanto tempo isso ainda vai durar, qualquer coisa que nos impeça de perder o fio do sonho”. É esse dinamismo cartesiano da reflexão que na hipótese literária de Beckett, diferente da especulação filosófica do próprio Descartes, produz a espécie de fechamento em si que é a derrocada fatal de todo o sentido e de toda ação. Isso porque o Molloy de Beckett duvida melhor do que o próprio Descartes, e por isso não encontra qualquer noção estável como um Deus, mesmo que seja o Deus dos filósofos ao qual é indiferente a prece humana. E em vez de encontrar um sujeito fora de si ou na dobra de si, o sujeito metafísico que garantirá a verdade dos pensamentos, a reflexão de Malloy acaba refém de si mesma, como um cão atrás do próprio rabo: “Chamava a isso de pensar. Pensava quase sem parar, não ousava parar. Talvez deva minha inocência a isso” (BECKETT, 2014, p. 76).

No fundo é a uma experiência como essa a que todas as filosofias que se ocupam do problema da subjetividade de um ponto de vista reflexivo conduzem, ao menos potencialmente. Porque ocupar-se de um sujeito reflexivo tem sido sempre conferir não apenas centralidade e advogar pela superioridade da razão, mas principalmente edificar uma unidade pelo rigor metodológico. Conduzindo a um modelo de razão que, voltada para si mesma, produz seu próprio esvaziamento pelo escrutínio incessante de si, como o diagnóstico da crise da razão executado por Max Horkheimer¹ demonstra. E Ricoeur não se põe tão longe desse modelo, pois não abre mão do rigor da racionalidade, embora procure transformá-lo profundamente. Daí que a experiência descrita por Beckett seja instrutiva. Ao construir em *Soi-même comme un autre* uma antropologia filosófica baseada na ação como o modo de ser fundamental do si, é exatamente esse problema que Ricoeur esta enfrentando: o de salvaguardar a potencialidade da ação sem no entanto abandonar a exigência de rigor reclamada pela razão reflexiva. Esse modelo precisará, portanto, mostrar-se capaz de evitar seu próprio esvaziamento, passando por uma profunda transformação de ordem prática.

¹ *Eclipse da razão* (1947).

Embora mantenha a exigência de racionalidade, o pensamento de Ricoeur é profundamente atento à nocividade dessa necessidade indefinida que a reflexão tem de produzir a si mesma ao cortar a comunicação com o mundo e se fechar dentro de si. Para ele talvez o mais prejudicial seja justamente a exasperação consigo mesmo e o conseqüente embotamento da capacidade de reconhecer a alteridade, o que estende a corrosão do sentido íntimo para todas as formas de vida em conjunto, na base do sentido compartilhado. Não por acaso, a faculdade mais aguçada de Molloy é a audição, tão aguçada que acontece-lhe gabar-se de ouvir as palavras como sons puros, “livres de toda significação”. Ao que acrescenta: “... e esse é um dos motivos pelos quais a conversação me era indizivelmente penosa” (BECKETT, 2014 p. 77). A incrível capacidade depuradora derivada de uma reflexão pura tem como consequência a incomunicabilidade. Por isso a aposta de Ricoeur é a de substituir a noção clássica de eu, *ego*, pela de *si*, que é de algum modo um reflexivo impessoal, com a habilidade de reconhecer-se profundamente *como um outro*, na tentativa de salvaguardar a potencialidade da ação na base do agir em conjunto.

Sem dúvida, a obra de Beckett pode ser lida como uma aventura psicológica, e frequentemente o é. A aventura da crise de sentido engendrada no personagem por um certo tipo de evento traumático como a guerra, e por isso *Molloy* se insere no que ficou conhecido como a trilogia do pós-guerra, embora nele nenhuma palavra seja dita sobre a guerra. Nesse sentido ele retrata uma experiência histórica e geograficamente localizada. Mas o exame que nós fazemos da obra de Ricoeur pretende mostrar que a crise de sentido é a condição da própria subjetividade que tende ao niilismo, à aniquilação de si mesma pelo empreendimento de reflexão que a constitui.

É aliás a partir de um problema muito próximo deste que a questão da *ipseidade* como um modelo novo de subjetividade começa a ganhar uma forma mais palpável no pensamento de Ricoeur. Ainda em *Temps et Récit III*, de 1985, antes portanto de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se ocupa da paradoxalidade surgida da alternância na história da filosofia entre a posição de uma subjetividade constitutiva de uma unidade de sentido absoluto e a deposição da reflexão como mero apanágio de forças obscuras². Ciente disso, o primeiro capítulo da nossa tese se ocupa em acompanhar os desdobramentos desse impasse, investigando a solução narrativa proposta por Ricoeur para fazê-lo avançar. O caso é que ao final desse itinerário em que seguimos de perto o argumento de Ricoeur acaba-se por demonstrar que a própria solução

² Cf. O surgimento da noção de ipseidade nas conclusões de *Temps et Récit III* (p. 439-448).

narrativa proposta por ele não elimina a circunstância desse vazio da alma que reflete. Em muitos sentidos, a solução ricoeuriana acaba por aguçar o problema.

Ao considerar esse desdobramento, o segundo capítulo toma certa distância da letra do argumento de Ricoeur para explorar suas consequências indiretas ou não previstas. Essa segunda parte da investigação explora com detalhe o conceito de promessa, apresentado como o motivo da solução narrativa. A intenção é circunscrever certas circunstâncias nas quais a argumentação ricoeuriana para o problema da subjetividade tende a aguçar mais do que resolver os impasses aos quais ela própria pretende oferecer a solução. No entanto, o que nós próprios defendemos é que esses impasses não são tanto fruto do defeito do argumento ricoeuriano, mas refletem a condição da reflexão que esse argumento descreve.

Vale lembrar que, como evidencia o acento que demos ao *Molloy* de Beckett na hora de circunscrever a questão com a qual nos ocupamos, os impasses de que tratamos ao longo desse segundo capítulo são os ligados sobretudo à diminuição da capacidade de ação até sua aniquilação completa. Por isso, são os embaraços produzidos pela noção de promessa como emblema da capacidade de engajamento em um curso de ação que se investigam amiúde. É ao final desse segundo capítulo que se mostra com toda a veemência o alcance do tipo de experimento descrito na obra de Beckett, para muito além da psicologia do indivíduo, refletindo a experiência sempre tibia da vacuidade que assedia o homem desde que é confrontado com certas situações-limite da sua existência. Como mostrará o capítulo, trata-se de uma situação existencial cujo enraizamento e contexto extrapolam largamente a filosofia. Ou seja, antes mesmo e independentemente dos primeiros filósofos, descrita e reiterada desde a sabedoria ancestral do *Eclesiastes*, contida também em certo ramo da mística apofática que culmina com a ontologia negativa de um Escoto Eriúgena, repetida pela literatura de um Dostoievski, presente em filigrana na obra de um Machado de Assis³, e que se repete e avoluma na literatura contemporânea desde Kafka até o próprio Beckett, Camus, Musil, entre tantos outros.

Nessa medida, ao terceiro capítulo se impõe uma investigação sobre a estrutura de organização simbólica da ação que fica afetada pela corrosão do sentido. Vai-se dos níveis de hierarquização semântica das escalas prático-valorativas nas quais se fundam as avaliações da ação, de acordo com a perspectiva ética de realização teleológica, até o descolamento da esfera do dever, para investigarem-se os curto-circuitos de legitimidade que sofrem os valores

³ Sobre Machado de Assis, ver o importante estudo produzido por Vitor Cei: *A voluptuosidade do nada: o niilismo e galhofa em Machado de Assis*. São Paulo, Annablume Editora, 2016.

e normas nesses modelos de hierarquização. Desse modo, aproximamo-nos de novo, gradativamente, da obra de Ricoeur e somos conduzidos, na conclusão, a mostrar o modo pelo qual uma certa plasticidade da subjetividade, determinada pela ambiguidade que a obra de Ricoeur descreve torna-se produtiva para os impasses que o segundo capítulo explora: se essa possibilidade ineliminável de aniquilamento de si próprio presente na consciência é, por um lado, o entorpecimento da capacidade de agir, ela é, por outro, aquilo que abre a consciência para a reestruturação de seus esquemas de ação, o que impede o engessamento e a obstinação em esquemas já caducos.

Se, por um lado, o sombrio confronto do si com o seu próprio nada é o risco de sua aniquilação, por outro, é a crise necessária para a reconstrução de si e dos esquemas de interação que frequentemente o sepultam sob camadas e mais camadas de automatismo constituído. No final das contas, para manter viva a potencialidade da ação que o constitui como sujeito o si precisa da flexibilidade que o permite escapar a dois estados engessantes: o niilismo provocado pela reflexão pura e o automatismo que tem lugar na ausência de reflexão, ambas as hipóteses solapando a potência da ação e sua capacidade de produzir o inaudito. Elas são evitadas pela construção de uma reflexividade nutrida pelo desvio da alteridade.

A influência de Jean Nabert

A tentativa de descrição da experiência reflexiva que realizamos acima certamente não a esgota. Ela é apenas uma de suas configurações possíveis, aquela que move nossa investigação e em que se presume, como a escolhida, residir sua pertinência e atualidade, por julgarmos encontrar nela a expressão subjetiva de inúmeros impasses contemporâneos. Como já indicamos, a questão da reflexividade vem de uma comprida história ao longo da filosofia, com inúmeras variantes e sutilezas. Por isso certamente será de valia no quadro de uma introdução investigarmos um pouco melhor a tradição da qual Ricoeur a herda imediatamente. Em sua *Autobiografia intelectual*⁴ Ricoeur identifica a sua assimilação da filosofia reflexiva através de nomes como Maine de Biran (1766 – 1824), Felix Ravaisson (1813 – 1900), Lachelier (1832 – 1918) e Jean Nabert (1881 – 1960), entre outros (p. 52). Autores que também conformam uma controversa tradição conhecida como o Espiritualismo francês e que tentaremos caracterizar melhor adiante. Dos nomes identificados por Ricoeur talvez o de

⁴ *Réflexion faite, Esprit*, 1995. Citamos a tradução portuguesa de 1997, Instituto Piaget.

presença mais evidente em sua obra seja o de Jean Nabert, ao menos no que diz respeito especificamente à sua concepção de subjetividade. Não é que essa influência seja transparente, mas investigá-la nos permite compreender melhor as bases da formulação ricoeuriana, bem como os seus deslocamentos e alguns matizes mais sutis.

Nabert faz da subjetividade o “lugar” privilegiado da experiência filosófica e por isso é um dos importantes representantes da filosofia reflexiva, embora sua obra não tenha recebido a devida atenção da comunidade filosófica. Bem entendido, por uma tal filosofia não se deve supor uma reflexividade formal ou abstrata, mas uma reflexividade encarnada, localizada em uma existência concreta, de um modo que será profundamente absorvido por Ricoeur. Isso ganha tal radicalidade em Nabert que toda operação filosófica, com o devido grau de universalidade necessário para a sua validação, se faz pelo aprofundamento de uma existência pessoal, é o que nos conta Paul Naulin (1963, p. 49). E isso não porque a filosofia de Nabert seja de algum modo particularista, no sentido de que se encerre em um psicologismo rasteiro, justamente o contrário, ela pretende verdadeiramente a um universal transcendente, mas um transcendente cuja via de acesso está nas “experiências que engajam o eu em um destino singular” (*Id., Ibid.*). É que a transcendência, na sua superioridade, escapa às categorias pelas quais objetivamos o mundo, daí a necessidade de elaborar uma descrição da existência que se subtraia a esse gênero de categoria para então compreender a sua universalidade. Nesse sentido, para Nabert “uma filosofia devém existencial na medida exata em que a consciência que a produz cria o seu ser no ato mesmo dessa produção” (NAULIN, 1963, p. 49 Apud NABERT)⁵. Ou seja: a consciência que produz uma filosofia “cria” o seu ser no próprio ato de produção de um modelo de pensamento determinado, categorial, hierárquico, objetivante. Isso faz de cada filosofia particular a expressão de um modo de ser, a expressão de um modo de ser particular da consciência. Essa expressão é ao mesmo tempo a configuração de uma consciência-tipo específica, já que a produção de uma filosofia e a criação do ser da consciência são atos concomitantes, encerrando-se um no outro. Está dado desse modo um aparente circuito fechado entre a produção de um modelo de pensamento e a criação do ser da consciência. No entanto, se por um lado o ser da consciência é criado no ato de produção da reflexão, e isso faz de toda filosofia uma expressão da existência. Por outro, não podendo encapsular-se na pura imanência a si nem transferir-se totalmente ao mundo exterior como uma qualidade ou uma categoria objetiva da vida orgânica, a existência porta

⁵ A citação que Naulin faz de Nabert refere-se a uma lição intitulada *Le temps et la conscience religieuse* de 1941, no *Lycée Henri-IV*, no quadro de um curso sobre *L'unité et la pluralité des valeurs*: « *une philosophie devient existentielle dans la mesure exacte où la conscience qui la produit crée son être dans l'acte même de cette production* ». (Tradução nossa).

em si o índice do transcendente. Tal situação permite a Naulin afirmar, interpretando Nabert, que em função disso toda filosofia deve se tornar existencial (NAULIN, 1963, p. 49). E é justamente nessa perspectiva que faz sentido tratar as diferentes formulações que ganha ao longo da história da filosofia o problema da subjetividade como expressões de uma experiência existencial fundamental que pode ser descrita pela literatura, porque retemos de Nabert e Ricoeur a ideia de que a reflexão não é um procedimento abstrato, mas uma experiência existencial viva e maleável.

Além disso, a defesa de um fundo existencial de toda a filosofia reforça de modo indireto a ideia aventada acima de que a questão da reflexão atravessa de um modo ou de outro toda a história da filosofia, ideia que ganha ainda mais força se considerado o parecer de Nabert em seu artigo *La philosophie réflexive*, de acordo com o qual toda doutrina filosófica exprime de algum modo e ao menos em grau mínimo um motivo reflexivo (NABERT, 1994, p. 398)⁶.

No entanto, existem pelo menos dois modos esquemáticos de compreender a experiência existencial da reflexão como móvel da filosofia: a primeira postula uma reflexividade na qual é o absoluto que se espelha no movimento da consciência particular; a segunda exige uma reflexividade na qual é o sujeito que se constitui a si mesmo. É a essa segunda perspectiva que se liga preferencialmente o pensamento de Nabert, mas sem sucumbir a um psicologismo particularista, nem a qualquer tipo de idealismo. Pois como já se disse, a visada do universal se dá através da reflexão singular.

Cristina Amaro Viana Meireles, em uma tese recente sobre Nabert e Ricoeur, é categórica ao descrever o tipo de reflexividade visado por Nabert e a sua relação com o universal nos termos de uma “filosofia que entende a reflexão como o ato que constitui o próprio sujeito, de modo que, assim fazendo, acaba por elucidar os princípios gerais que guiam todas as operações espirituais do próprio sujeito que reflete” (2016, p. 42). Trata-se portanto da investigação de um sujeito concreto e singular, não simplesmente da subjetividade abstrata. Mas trata-se dos mecanismos de sua compreensão, refletidos em operações transcendentais, e não em qualquer tipo de psicologismo. Por isso, de uma perspectiva nabertiana, refletir o sujeito singular, como faz a literatura ou o cinema dos quais nos servimos amplamente, não é particularizar a investigação. É antes orientar a reflexão filosófica para as experiências que formam o conteúdo concreto da existência humana. Esse é o sentido que ganha na nossa tese a ideia de que as mais diversas formulações do problema da

⁶ A referência corresponde à edição de 1994 em que *L'expérience intérieure de la liberté* é publicada em conjunto com outros textos de Nabert, entre eles *La philosophie réflexive*, edição prefaciada por Paul Ricoeur.

subjetividade se ancoram numa experiência existencial concreta e comum, e que pode muito bem ser descrita como o faz o Molloy de Beckett.

Mas essa experiência não poderia ser descrita de modo diferente? Rigorosamente falando, sim, nada impede que se descreva a experiência de si com cores mais amenas, apoiando-se em possibilidades existenciais diferentes. Não somente o fato do existencialismo como corrente de pensamento concentrar-se preferencialmente sobre as experiências de angustia, tédio e desespero⁷, ou da própria reflexão ricoeuriana construir-se amplamente sob o signo da ideia de falha ou ferida existencial faz apelo a essas descrições mais desconcertantes de si. Mas principalmente o fato não circunstancial de serem essas as expressões problemáticas da consciência, e que por isso causam dano à compreensão e paralisam a ação, é que torna esse um modo de descrição importante.

Além disso, é claro que ao tratar de experiências particulares fica-se sempre sujeito ao psicologismo. Mas o caso é que a reflexão, em sentido filosófico, não pode ser confundida com a introspecção. A reflexão é antes a reafirmação da exigência de universalidade que atravessa toda filosofia autêntica. É o que permite a Paul Naulin dar ênfase a duas consequências específicas para a reflexão ao ser tomada de uma perspectiva existencial: (1) a de refletir não somente sobre as experiências constitutivas de um conhecimento universal, mas também, (2) sobre as experiências que engajam em suas determinações particulares (1963, p. 49). E isso porque, dado que o próprio Nabert não admite um acesso direto ao universal por meio de algum tipo de intuição, por exemplo, é sempre a segunda perspectiva que estofa a primeira.

Não ignoramos, no entanto, que a vinculação da obra de Nabert ao romance beckettiano contenha um elemento artificial e arbitrário. A defesa explícita de uma racionalidade rigorosa tende a deslocar o pensamento de Nabert para longe de modelos literários em que a tópica da construção dos personagens dissolve-os no absurdo produzido pela deriva de suas experiências. O próprio Nabert prefere modelos em que prevaleça a constância da fidelidade à uma escolha inicial como em *La Princesse de Clèves*, da qual ele se serve como exemplo (Cf. NABERT, 1994, p. 168, nota 1). Mas a aproximação aqui é circunstancial. Beckett descreve uma experiência de nós mesmos mais iminente do que comumente estamos dispostos a admitir. Ademais, isso significa que não estamos comprometidos com a tese de conjunto da obra de Nabert, apenas aquilo que o aproxima de Ricoeur nos interessa nessa introdução em que o objetivo é circunscrever um problema.

⁷ Note-se que Nabert, ele próprio, exprime grande reserva em relação ao existencialismo ao diagnosticar nele uma inclinação ao irracionalismo.

Assim, se a centralidade da reflexividade e a exigência de racionalidade que a acompanha é um ponto de inflexão entre Ricoeur e seu antecessor, em Ricoeur essa exigência é atravessada por uma falha constitutiva que o impede de acompanhar Nabert do mesmo modo, até a tópica do transcendente, por exemplo. Ricoeur postula uma reflexividade formada por fendas e desvios exigidos pela limitação constitutiva da racionalidade, o que dificilmente se coordena com a especulação nabertiana sobre o Uno. Trataremos de delimitar um pouco melhor, adiante, essas questões.

É verdade que influência do pensamento de Nabert sobre a obra de Ricoeur não é apenas pontual, incidindo sobre temas específicos ou sobre a origem remota das ideias. Pierre Colin⁸ descreve essa influência como uma “presença tutelar” que acompanha toda a obra de Ricoeur (1988, p. 140). Mas também é inequívoco ao acentuar que essa presença é sentida com verdadeira clareza somente no início de sua obra filosófica. O artigo de Colin sobre *L'héritage de Jean Nabert* notavelmente só acompanha essa herança até os desdobramentos de *La symbolique du mal*. Não que depois disso uma guinada tenha feito Ricoeur abandonar a influencia de Nabert, mas ela se sente cada vez mais opaca em função de alguns deslocamentos. O próprio Ricoeur em sua *Autobiografia intelectual* localiza a influência decisiva do pensamento de Nabert sobre si entre as décadas de 1950 e 1960 (1997, p. 53) época em que aparece seu primeiro trabalho filosófico de vulto, a sua *Philosophie de la Volonté*.

A nosso juízo, se o que aproxima profundamente Nabert e Ricoeur é o tema da reflexividade e a exigência de racionalidade que a acompanha, o que os distingue é o modo como cada um a concebe. A noção de interioridade é um bom guia para compreender a questão. Meireles mapeia o uso abundante da expressão “experiência interior” e do seu correlato “interioridade” na obra de Nabert, a exemplo do título *L'expérience intérieure de la liberté*, designando o objeto da reflexão como uma espécie de “apreensão” da experiência interior. Na mesma linha, Meireles observa a ausência da ocorrência significativa em Ricoeur de noções como essas (2016, p. 37). No entanto, se apesar disso Meireles ainda pode legitimamente advogar sobre o parentesco de complementariedade entre o pensamento dos dois filósofos é porque ela se concentra especificamente nos primeiros desenvolvimentos da obra de Ricoeur, formados pela sua *Philosophie de la volonté*, onde a dívida em relação à Nabert é inegável. De nossa parte, se, sem ignorarmos a incidência de Nabert sobre o pensamento de Ricoeur, marcamos agora os deslocamentos que afastam o segundo do

⁸ Pierre Colin, *L'héritage de Jean Nabert*, *Esprit*, n° 140-141, juillet-août 1988. (Edição especial dedicada a Paul Ricoeur).

primeiro é porque, como já dissemos, nos concentramos nos desenvolvimentos mais maduros que rodeiam *Soi-même comme un autre*. E marcar os deslocamentos do pensamento de Ricoeur em relação à essa primeira influência nos serve para caracterizar outro aspecto da questão que nos ocupa nessa tese.

Para lograr seu intento, a argumentação toda de Meireles depende da construção cuidadosa de uma noção de reflexividade suficientemente refinada para corresponder às pretensões filosóficas tanto de Nabert quanto de Ricoeur, mas concreta o suficiente, a partir do sentido mais corriqueiro da experiência cotidiana, para ser a base compartilhada de ambos. É assim que, para tornar compreensível a centralidade da reflexividade em Nabert como motor da busca por um tipo de universal que se subtrai à objetividade e o modo como esse esquema informa a filosofia do jovem Ricoeur, ela chega à distinção bastante sutil entre os conteúdos dos atos de pensamento que participam ainda da categoria de objeto e o próprio pensamento que como ato extrapola a objetualidade. Vistos deste prisma, “os conteúdos dos atos de pensamento poderiam ser, num esforço de abstração, apropriados em terceira pessoa, mas os próprios atos de pensamento de modo algum poderiam ser apropriados a não ser em primeira pessoa” (MEIRELES, 2016, p. 31). É a esse segundo aspecto da reflexividade a que se filia certamente Nabert, dado que se alguma compreensão pode ser alcançada sobre um universal, que é uma unidade incondicionada, é na sua presença em ato. Pois o postulado de qualquer tipo de intuição pura o arrastaria sem dúvida a um idealismo desconcertante. Daí a sua insistência no tema da experiência interior da consciência.

O lance é que também o *Molloy* de Beckett pode ser pensado a partir dessa distinção. Analogamente, ao se preocupar mais com “os próprios atos de pensamento” do que com o seu conteúdo, o personagem Molloy se encerra em uma reflexão que embora, justamente por essa visada para o próprio ato de pensar, rompa com a objetivação e ultrapasse a introspecção, não deixa de ser uma reflexão privada, recolhida em si mesma. E é justamente desse fechamento em si que surgem os problemas aos quais a obra de Ricoeur, por sua vez, oferece os meios de tratar. Sublinhamos aqui o sentido de “próprio” que define a categoria de atos de pensamento que entra em exame. Ora, é esse acento, calcado na distinção entre o ato particular de pensamento e o seu conteúdo público, “apropriado em terceira pessoa”, que esvazia de sentido a ação do personagem produzindo a ruína de sua potência de agir. É justamente descartando o conteúdo público do pensamento, pertencente a coletividade e por isso não controlável, para voltar-se inteiramente ao ato completamente seu, que Molloy está condenado a andar em círculos.

Ricoeur e a via longa

Na obra de Ricoeur, ao contrário, há dificuldade em encontrar uma noção de interioridade, posto que, afirmando-se preferencialmente como uma filosofia da ação, ela tende a conferir uma dimensão pública inelidível à toda atividade humana, inclusive à reflexão. É nesse sentido que a noção de *si-mesmo* surgida em 1990 se distingue sensivelmente do tipo de consciência exigida pelas descrições promovidas entre as décadas de 50 e 60, supondo um *Ego* ao qual se remete toda eidética das estruturas abstratas da ação. No entanto, a função desse *ego* aí nos parece também menos forte que em Nabert, pois, de partida, já na introdução geral de *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricoeur estabelece inequivocamente as estruturas descritas como esquematizações que somente ganham sentido pleno revogando-se a suspensão da dimensão empírica que permite esse tipo de descrição. Isso faz com que Ricoeur, embora suponha um tipo de “suspensão” como a *epoché* husserliana, se afaste do aspecto de redução transcendental que ela adquire em geral, porque a seu juízo esse transcendentalismo não dá conta adequadamente da dimensão corporal que a ação inequivocamente tem. A consequência mais importante para o que queremos apontar é que, então, o tipo de descrição que se faz já não é exatamente o de uma descrição eidética em que o *eidós* é a modalidade do ser verdadeiro, o que se descreve antes é o “*sentido*, o princípio de inteligibilidade das grandes funções voluntárias e involuntárias”⁹ (RICOEUR, 2019, p. 20 – grifo nosso). E é a visada sobre o sentido, na medida em que este é uma função da linguagem, que marca já nesse primeiro desenvolvimento da obra de Ricoeur a inclinação para a hermenêutica e conseqüentemente para uma noção de reflexividade atravessada pelos símbolos, signos e textos publicitados pela cultura, como é o *si* de *Soi-même comme un autre*. Constituindo-se por esses longos *détours* da cultura, mediante o vaivém da saída de si e do retorno a si da reflexão, esta situação originária torna menos fácil a distinção entre o ato de pensar e seu conteúdo noético.

Mas não a descartemos ainda. Essa distinção interna entre a consciência como ato e os seus conteúdos impõe uma segunda separação conceitual: entre a reflexão que se aplica aos dados imediatos da consciência e uma reflexão de segundo nível, capaz ela sim de visar aos atos da consciência dos quais deve se ocupar a especulação filosófica. É que Ricoeur, não menos que Nabert, desconfia profundamente dessa consciência imediata aplicada aos

⁹ O trecho completo da *introduction générale* diz o seguinte: « *Cette étude est donc, en quelque façon, une théorie eidétique du volontaire et de l'involontaire, si toutefois on veut bien se garder de toute interprétation platonisante des essences et de considérer simplement comme le sens, le principe d'intelligibilité des grandes fonctions volontaires et involontaires* ». (Tradução nossa).

conteúdos objetivados, sendo necessário uma espécie de consciência de segundo nível capaz de tematizá-los. Mas também essa semelhança entre Nabert e Ricoeur nos permite distinguir a sutileza da diferença entre um e outro. Ainda Meireles esclarece: “quanto ao estatuto da consciência imediata – que o ato de reflexão visa clarificar –, observamos que, em Ricoeur, podemos encontrar uma radicalização da tese de Nabert: mais do que ambígua, para Ricoeur, a consciência imediata será mesmo falsa” (2016, p. 35). A diferença entre um e outro está não apenas na radicalidade da desconfiança a respeito da impropriedade de uma consciência imediata, mas no procedimento de depuração da consciência. Embora em Ricoeur, assim como em Nabert, possa-se inferir o mesmo desdobramento da consciência para romper com a imediatez enganosa da reflexão, em Nabert esse procedimento permanece um procedimento imanente, um procedimento de aprofundamento. Poderíamos dizer: um aprofundamento na imanência pelo exame da vida interior da consciência, do seu “itinerário”, como insinua o título de Naulin¹⁰; enquanto em Ricoeur essa necessidade de depuração, cada vez mais, na medida em que seu pensamento amadurece, depende de uma quantidade de desvios nos quais a reflexão é como que expulsa para fora de si, em direção ao simbólico e ao textual, que é para o Ricoeur de *Soi-même comme un autre* o lugar de efetivação da consciência, não mais uma egoidade.

Mas a postura ricoeuriana que expulsa da egoidade a compreensão autêntica de si não é germinada especificamente em *Soi-même comme un autre*, onde ela alcança, digamos assim, o corolário máximo de transpor a subjetividade inteira para fora, no campo da ação. Ela vem sendo plasmada desde muito antes, e parece impor-se, ao menos implicitamente, a partir de *La symbolique du mal*, último livro da *Philosophie de la volonté*, onde um enxerto hermenêutico no procedimento de descrição fenomenológica que governa a primeira parte do empreendimento é operado. Esse enxerto é o reconhecimento pleno da insuficiência da descrição direta e a instituição da veemência ontológica do símbolo, que como elemento de fixação do sentido passa a ganhar cada vez mais espaço na filosofia de Ricoeur. Em *Le conflit des interprétations*, nove anos depois, examinando exatamente o plano reflexivo do enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia, Ricoeur é categórico ao declarar que o *cogito* é um “lugar vazio” sempre preenchido por uma falsa consciência, como tem denunciado Nietzsche, Marx e, sobretudo, Freud. Sem qualquer ponto de ancoragem, é tarefa de uma hermenêutica crítica a redescoberta de um *cogito* autêntico. No entanto, como a hermenêutica é por excelência a disciplina da decifração dos símbolos e dos textos, ela não deve se aplicar aos

¹⁰ *L'itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert*, Éditions Montaigne, 1963.

movimentos internos do *cogito*, mas aos “documentos de sua vida” (*les documents de sa vie*) – documentos que são os símbolos, os signos e os textos engendrados por uma existência, cujo significado nem sempre é manifesto, mas, se o há, está sempre fixado em caracteres públicos. Nesse sentido “uma filosofia da reflexão deve ser exatamente o contrário de uma filosofia da consciência” (RICOEUR, 1993, p. 42)¹¹.

Contudo, não é só uma semelhança temática sobre a reflexão que estabelece o vínculo entre Ricoeur e Nabert, vínculo frequentemente caracterizado com o termo “filiação” pelo próprio Ricoeur. Também uma afinidade tópica bastante sutil é observada. *Caráter* e *personalidade* são, por exemplo, conceitos nabertianos profundamente aparentados ao conceitos de *caráter* e *promessa* em Ricoeur, dos quais se falará abundantemente nessa tese. Em ambos os autores o par conceitual descreve uma polaridade existencial semelhante, a primeira noção designa uma unidade retrospectiva e a segunda uma unidade prospectiva, assentada na constância a si. Mas, se em Nabert a unidade do caráter emana da reunião da multiplicidade como derivada de “uma mesma causalidade” (LEVERT, 1971, p. 44), em Ricoeur essa unidade deriva principalmente da sedimentação do hábito (RICOEUR, 1996, p. 146). Ademais, se em Nabert a unidade da personalidade deriva do “desenvolvimento contínuo de uma mesma legislação racional” (LEVERT, 1971, p. 45), em Ricoeur a unidade da promessa deriva de uma constância da vontade que continua a querer o já quisto, baseada na fidelidade às práticas que asseguram o sentido das instituições mais fundamentais (RICOEUR, 1996, p. 149).

Para compreender essa outra sutileza precisamos nos debruçar um pouco sobre o tema da transcendência em cada um dos autores. Em Nabert a consciência que equivale ao eu subjetivo concreto, e por isso encontra sem dúvida uma expressão psicológica, aspira, apesar disso, ao universal transcendente. Ela remete ao transcendental na medida em que é postulada uma causalidade interna à consciência que estofa a experiência interior justificando por sua vez um tipo muito específico de crença na liberdade (NABERT, 1994, p.122ss). Mas essa causalidade nunca é observável diretamente, lembremos da desconfiança de Nabert a respeito dos dados imediatos, porque ela se investe em representações objetificantes. Isso não significa, no entanto, que ela esteja inacessível, pois como lembra Levert, a causalidade da consciência se exprime inteira em cada ato, para além das representações categorizadas (1971, p.40). Daí a necessidade da distinção em Nabert entre a consciência como ato e o seu conteúdo reflexivo. Pois o ato da consciência é, em última instância a manifestação de uma

¹¹ « ... *une philosophie de la réflexion doit être tout le contraire d'une philosophie de la conscience.* » (Tradução nossa).

unidade indivisível de ser. Assim, a consciência particular se “espiritualiza”, para usar o vocabulário de Nabert, através dos atos pelos quais o absoluto mostra seu apelo, embora como um limite inalcançável.

É preciso especificar que o transcendente aqui não diz respeito ao conhecimento do absoluto como o efeito de uma causalidade não empírica ou a consequência deduzida de quaisquer premissas, que, nesse caso, só poderiam ser postas por ele mesmo (LEVERT, 1971, p. 7). O grau de exigência de rigor na obra de Nabert impede tanto a alternativa que supõe um princípio metafísico quanto um racionalismo vicioso que não é o seu. Antes, experimenta-se o absoluto em uma afirmação prática que se expressa “na causalidade dos atos do sujeito que escapam às categorias do objeto” (LEVERT, 1971, p. 7)¹²: é por isso, e não por outro motivo, que Nabert fala em “desejo de Deus”¹³ e não em intuição do absoluto. É tanto mais decisiva na ordem das razões filosóficas que, de acordo com Levert, esta situação deve produzir ou acarretar certo tipo específico de “experiência válida de direito para todas as consciências” pela qual não se poderia renunciar a “ordenar os produtos de sua atividade por meio de leis rigorosas” (1971, p. 8)¹⁴, afastando assim todo o risco de sucumbir tanto a um racionalismo metafísico em sentido clássico quanto a um irracionalismo pouco frutífero.

Ao fim e ao cabo, apesar de supor uma transcendentalidade, Nabert concebe a existência tragicamente condida, por isso Paul Levert chamou a sua filosofia de “espiritualismo trágico”, dado que “para ser ele [o eu – *le moi*] deve incansavelmente retomar a si mesmo sob as limitações e as carências inexoravelmente ligadas à sua existência” (LEVERT, 1971, p. 6)¹⁵ – e nisso está bem próximo de Ricoeur, que não se cansa de falar sobre o trágico da ação e concebe a figura do *homem falível*, cuja existência se situa na fenda entre o finito e o infinito (RICOEUR, 2009, p. 53). A diferença, no entanto, é que Nabert concebe essa experiência de descentramento como o ato que expressa o “ser espiritual da consciência” nutrido por um “desejo de absoluto” (LEVERT, 1971, p. 6) que é “de tal forma constitutivo da consciência humana que não pode se encerrar por uma certeza ou por uma satisfação

¹² « *il s'affirme dans la causalité des actes du sujet qui échappent aux catégories de l'objet* ». (Tradução nossa).

¹³ Cf. o famoso artigo de Nabert intitulado *Le désir de Dieu*, cuja publicação mais recente data de 1994: *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF.

¹⁴ Expondo o apelo transcendente da doutrina de Nabert e o afã que ela nutre de não se render ao irracionalismo, Levert explica que essa forma de espiritualismo “ne peut pas renoncer à ordonner les produits de son activité au moyen des lois rigoureuses, constituant ainsi une expérience valable en droit pour toutes les consciences, c'est-à-dire susceptible d'être vraie”. (Tradução nossa dos trechos citados no corpo do texto).

¹⁵ A frase completa no original diz o seguinte: « *Mais le moi qui nous sommes ne peut connaître le repos ; pour être, il doit sans cesse se reprendre sur les limitations et les défaillances inexorablement liées à son existence* ». (Tradução nossa).

adequada” (NABERT, não paginado, apud LEVERT, 1971, p. 6)¹⁶ para dar estofa a essa experiência de significado e banir dela toda aparência de vacuidade, semelhante ao esforço de Sísifo. Em contrapartida, em Ricoeur vemos a tragicidade da existência atravessar toda a sua obra, de *L’homme faillible* até *Soi-même comme un autre*. Ao longo desse percurso, se na sua primeira formulação ela ainda guarda um apelo à transcendência através da imaginação pura, ela perde já na *Symbolique du mal* muito desse apelo, a ponto de em *Soi-même comme un autre* a falibilidade deixar de incidir sobre o “Homem” como centro aglutinador passando a ser determinação da própria ação. O vocabulário da falibilidade do Homem registra esta inflexão, levando Ricoeur a falar de “trágico da ação” e não mais de “homem falível”. “*Le tragique de l’action*” é alias o título do interlúdio que em *Soi-même comme un autre*, marca a transição para o estágio “particularista” da ética Ricoeuriana, justamente aquele em que se exige o juízo moral em situação, porque nem os valores ligados a estimação da ação nem a universalidade da norma moral dão conta da sua complexidade.

Como consequência em Nabert a consciência precisa “suportar uma insatisfação fundamental” (NABERT, sem paginação, apud LEVERT, 1971, p. 6), dado que o absoluto, embora um princípio imanente, lhe é inatingível. Em Ricoeur, embora certamente não se possa supor um princípio de realização plena que permita ultrapassar a falibilidade, a incidência do pensamento sobre a ação elimina a necessidade de instituir o peso de uma insatisfação perpétua como condição, deixando espaço para as realizações da potencialidade da ação. Embora admita-se também as experiências mais radicais de vacuidade do sentido, sem um recurso transcendental ou transcendente senão o da própria efetivação do sentido pela ação ela mesma. Nesta nova perspectiva, com a ontologia da ação em primeiro plano, não mais a teologia da queda como n’*A simbólica do mal*, sem no entanto barrar o caminho que leva à ética, em *Soi-même comme un autre* determina-se o homem pelo vocabulário da capacidade, de preferência ao da falibilidade.

Esse deslocamento sutil que é bem mais do que uma preferência lexical supõe a diminuição surda da “espessura interna” da subjetividade, substituída por uma exteriorização de si que faz lembrar *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, numa certa interpretação que dela faz Sartre em *Situações I* (1947) – obra onde, *contra* o espiritualismo reflexivo de Brunschvicg, Lalande e Meyerson, Sartre descrevia

¹⁶ Levert cita os inéditos de Nabert, no seguinte contexto: « *Le désir de l’Absolu, dit Nabert, ‘est tellement constitutif de la conscience humaine qu’il ne peut se clore par une certitude ou par une satisfaction adéquate’* ». (Tradução nossa).

a consciência como um certo estourar (*éclater*) para fora de si, associando esse movimento fortemente com a radicalidade da noção de ser-no-mundo, o *Dasein* heideggeriano, que o próprio Ricoeur assume ao associar a *ipseidade* à *Selbständigkeit* (RICOEUR, 1996, p. 149). Mas em Ricoeur esse deslocamento não é a recusa do espiritualismo reflexivo que ele herda preferencialmente de Nabert, é uma alteração da perspectiva que conserva ainda as exigências fundamentais daquele movimento. E mais: uma alteração derivada de um longo itinerário de desvios e rodeios depurativos que o próprio Ricoeur impõe ao seu pensamento, e o faz justamente para evitar os efeitos de falseamento que a exigência de rigor tomada de modo ingênuo frequentemente produz sobre o sujeito pensante. É assim que o itinerário do pensamento de Ricoeur de um ponto ao outro de sua obra é a construção laboriosa dos elementos pelos quais essa surda substituição torna-se possível e compreensível. E isto, como nenhum outro filósofo francês, pelo diálogo exigido com as mais variadas correntes filosóficas que vicejaram no recente século XX, fazendo-o paulatinamente alargar seu horizonte teórico para muito além do círculo da reflexão. Resta que depois de inúmeros desvios, impostos desde muito cedo, desde o enxerto hermenêutico exigido pela insuficiência das descrições diretas da experiência do mal em *La Symbolique du mal*, esse modelo de racionalidade resulta profundamente alterado.

Nota-se, portanto, que Ricoeur herda de Nabert não só os temas dos quais seu pensamento se ocupa, mas também toda uma esquemática conceitual. A grande diferença está nas consequências que o desenvolvimento dessa esquemática produz em um e em outro. O principal disso para nós é a posição que ocupa a alteridade na arquitetura de um e outro pensador.

O tema do desejo de Deus em Nabert remonta a uma unidade indecomponível de Ser, a qual denota um *cogito* que se compreende por uma categoria muito específica do desejo, a participação. O desejo de participação é estimulado, por assim dizer, em uma consciência que o experimenta em ato, remontando à unidade primordial do grande Ser do qual o *cogito* faz parte. Isto faz com que essa Unidade tenha bem mais o sentido da omniabrangência experimentada pelos atos da consciência do que da unidade numérica obtida por um tipo qualquer de intuição que o rigor racionalista de Nabert interdita.

Essa impossibilidade de intuição da unidade numérica do Ser omniabrangente é o que torna difícil não apenas a compreensão, mas a própria concepção da categoria de alteridade em Nabert. Mesmo do ponto de vista de uma monadologia na qual o outro se postularia pelo mesmo gênero de participação com o Uno. Uma concepção arcaica como essa exigiria abandonar a perspectiva da subjetividade e fazer da alteridade e da diferença categorias do

objeto, um salto que o rigor nabertiano não poderá permitir. Desse modo o problema da separação das consciências fica relegado a um tipo de experiência imanente de ordem muito próxima à experiência do Uno, a experiência da “presença a si do outro que o si sob o signo de uma unidade que é a unidade incondicionada do amor” (LEVERT, p. 156)¹⁷. Por isso, a alteridade permanece uma experiência íntima dependente da eguidade tributária de um solipsismo fundamental, uma experiência que é ainda de algum modo uma forma do desejo do Uno. O problema é que, em se tratando de um diálogo interior, e como tal derivado de uma capacidade que a consciência descobre “do fundo de sua solidão” (LEVERT, 1971, p. 157), a dignidade ontológica própria desse outro fica mal garantida, tanto mais que evita-se recorrer a uma monadologia em que o estatuto da alteridade dependa da participação ao Uno, para evitar que a alteridade e a diferença sejam tratadas como categorias do objeto.

A grande diferença em Ricoeur é que a alteridade não se acrescenta de fora para prevenir uma deriva solipsista, ela é constitutiva por princípio do si na medida em que compõe o sentido da ação prática como seu modo de ser fundamental e não apenas o ato reflexivo. A ação prática põe o si sempre defronte de outrem com ou contra quem ele age.

O contexto intelectual do espiritualismo

Um modo de caracterizar melhor o pensamento ricoeuriano é investigar suas ligações com o que ficou conhecido na história da filosofia como o *espiritualismo francês*, que não é exatamente uma corrente filosófica bem determinada, mas um certo tipo de postura intelectual criando um contexto teórico no qual Ricoeur se insere.

Nem mesmo o dicionário Lalande¹⁸ encontra uma definição coesa a respeito da “postura filosófica” que é o espiritualismo. Mas ele constrói duas definições que nos servem bastante bem. A primeira pode ser caracterizada de dois pontos de vista: em uma perspectiva psicológica, postula a irredutibilidade das representações, das operações mentais e atos volitivos ao fisiológico; de uma perspectiva ética e sociológica, defende que no homem e nas sociedades existem dois sistemas de fins diferentes, às vezes em conflito, o que se refere à vida animal e o que se refere à vida propriamente humana – distinções que levam a uma dualidade de perspectivas, mas sem implicar necessariamente um dualismo ontológico. A

¹⁷ « ... la présence à soi de l'autre que soi sous le signe d'une unité qui é unité inconditionné de l'amour ». (Tradução nossa).

¹⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968

segunda definição de espiritualismo é a que reivindica de fato um dualismo ontológico distinguindo claramente cada substância pelos seus atributos: a substância espiritual cujas características essenciais são a liberdade e o pensamento; e a substância material cuja característica é a extensão e a transmissão física do movimento – trata-se de uma distinção de essência que nos leva a Descartes e no mundo humano à troca da perspectiva do corpo ou da matéria pela da consciência ou do espírito.

Das duas, a primeira definição nos interessa mais porque ela resulta em uma constante no pensamento de Ricoeur: a recusa ao reducionismo, ou seja, não apenas à redução do espiritual ao físico, mas a recusa da redução do complexo ao simples como método de explicação.

Embora não seja sensato crer demasiado nesse gênero de esquematização que produzem os dicionários, porque não dizem respeito senão a um modo um tanto artificial de categorizar, elas não deixam de ser de alguma valia para situar contextualmente a questão que nos ocupa. Ademais, a imprecisão da classificação se adensa se considerarmos que o que se chama aqui de espiritualismo jamais foi capaz de produzir um sistema coeso de pensamento na história da filosofia – não por defeito de procedimento, evidentemente, mas precisamente pela característica que nos interessa, a recusa ao reducionismo. Veja-se, por exemplo, o que Janicaud aponta como a definição mais específica de espiritualismo dada por Ravaisson no seu *Ravaisson et la métaphysique*¹⁹, onde se tenta descrever a genealogia do espiritualismo francês: ele aponta para a tentativa viabilizada por Ravaisson de buscar em um princípio superior, o espírito, a explicação da natureza, supondo que o pensamento inconsciente que anima o mundo natural é o mesmo que se torna consciente no homem, e sendo a tomada de consciência de si mesmo a grande realização desse pensamento (p. 3). A uma doutrina como essa chama-se espiritualismo porque encampa o afã de explicar, dedutivamente, por assim dizer, o inferior pelo superior, ao fazer de cada irrupção da vida a manifestação de uma realidade mais vasta, a realidade espiritual, no caso. Uma doutrina que é precisamente o contrário do que pretende o materialismo positivista de August Comte, por exemplo, ao nominalizar o universal, reduzindo-o a uma mera generalização do particular. Materialismo porque ao nominalizar o universal o reduz a uma mera construção intelectual fundada no material sem conferir-lhe realidade própria. Mas é importante observar, como insiste Janicaud, que em Ravaisson não se trata de um idealismo do espírito, mas da consciência como princípio gerador, que pode ser tratada como um *cogito* integral, sem dualismo ou

¹⁹ Paris, Vrin, 1997.

ruptura com a natureza, na medida em que ele é concebido como a tomada de consciência sobre si do espírito. Esse *cogito* tem, portanto, a mesma substância que anima a natureza (JANICAUD, p. 3), não tendo em seu nível próprio nada de divino, o mesmo não podendo dizer-se com respeito à alma do mundo e ideias correlatas.

O exemplo de Ravaisson é instrutivo a respeito da dificuldade de situar com precisão a filosofia de Ricoeur nesse contexto, pois, se ela toma certa reserva em relação ao espiritualismo como caracterizado acima em suas linhas gerais, para evitar o irracionalismo com o qual a corrente é costumeiramente associada, não é falso que as premissas desse movimento não se possam harmonizar com as exigências da filosofia reflexiva. Ora, o liame ou o elo é justamente Ravaisson, haja vista a sua presença incisiva na primeira fase da obra de Ricoeur como mediador da interpretação que ele faz de Aristóteles, sobretudo no que se refere ao problema do hábito como componente do caráter. Esta presença é diagnosticada por Benoît Thirion em *La Lecture Ricœurienne de Ravaisson dans Le Volontaire et L'involontaire*²⁰, em que nos apoiamos nesta tentativa inicial de circunscrever o pendor espiritualista do pensamento de Ricoeur. Especificamente, vale observar que a noção de caráter em *Le volontaire et l'involontaire* é a responsável por articular a instância do consentimento que abarca a reciprocidade entre o voluntário reflexivo e o involuntário derivado do inconsciente e da vida, em suma, da natureza, resultando na estrutura de um *Si* unitário muito próximo do modo como Janicaud vê a possibilidade do *cogito* em Ravaisson.

Mais instrutivo do que explorar definições escolares pouco fecundas é tentar compreender algumas das disputas travadas pelo afã não reducionista que o espiritualismo comporta. A disputa com o estruturalismo, por exemplo, é emblemática a esse respeito: o estruturalismo relega o problema do espírito em nome de uma *análise* estrutural que descobre uma racionalidade na ordem do mundo, questionando profundamente a validade dos dados de um pretenso sentido interior. A questão para Janicaud é que, rigorosamente falando, o espiritualismo não nega o trabalho de análise que revela a estrutura, mas atribui maior ênfase sobre seu dispositivo contrário complementar, a síntese, ao ponto de alçar essa última a uma “unidade suprema, infinitamente simples, revelada pela intuição” (1997, p. 2). É a partir daí que se compreende um certo programa espiritualista de reabilitação da metafísica. Porém, há espiritualismos e espiritualismos.

²⁰ Benoît Thirion, *La Lecture Ricœurienne de Ravaisson dans Le Volontaire et L'involontaire*, *Les études philosophiques* 2002/3, n° 62, p. 371-390.

Jean Nabert se liga de modo bastante específico às exigências do espiritualismo no sentido amplo, antes da sua partição nas vertentes laicas e religiosas. Ele assume a visada de uma unidade ontológica suprema de presença unívoca, pela qual é traçado o destino da consciência. Esforçando-se, no entanto, por evitar a pecha irracionalista que adere ao espírito metafísico, ao recusar veementemente o caminho da intuição de uma síntese em direção ao Uno. A unidade do ser é antes experimentada em ato pela consciência em certas operações sem as quais ela não pode passar. Assim, o fato da unidade do ser aparecer para o indivíduo singular em certos atos da consciência o liga, ultrapassando o espiritualismo, à tradição reflexiva. Uma tradição bem mais afeita à rigidez da racionalidade.

Ricoeur, por sua vez, se ele se liga ao espiritualismo é muito mais por uma outra influência, a de Emmanuel Mounier, fundador da revista *Esprit* e que abrirá o espiritualismo em outra direção, o personalismo.

Contudo, em vez de alinhar-se e seguir o mesmo caminho, o personalismo produz uma curva e mesmo rompe em certos aspectos com o espiritualismo. Até certo ponto, porque se afasta do egotismo que exila o homem em si mesmo, mas não se desliga da ideia de transcendência. O principal motivo do rompimento é sem dúvida a assimilação do marxismo, sobretudo no que diz respeito ao tema da alienação e da crítica à ideologia, mas esse rompimento é limitado pela manutenção do pendor cristão que não se afina à pretensão marxista de portar uma revolução de massa exigindo a redução da transcendência a um economismo material. Outro modo de compreender as filiações do personalismo é pelo seu programa de recusas que evita, ao mesmo tempo, o coletivismo, presente na doutrina de Marx, mas que experimenta a desconfiança de Mounier pela sua ocorrência insistente também no crescente discurso fascista do período entre guerras, e o materialismo, pelo seu programa reducionista que coisifica o homem, também presente no marxismo, mas identificando sobretudo no liberalismo burguês da época.

Recusando uns e outros, com um protagonismo todo seu e levado em várias frentes, inclusive a frente política, o personalismo pretende preservar a dimensão da transcendência, sem incorrer no conservadorismo da direita francesa. Não menos do que preservar a dimensão individual, sem incorrer em egocentrismo, transformando o indivíduo em *pessoa* e fazendo desta um intermediário que compõe a dimensão egológica e a dimensão social entre as quais a mediação será sua tarefa constitutiva. (DOSSE, 2008. p43)

A afinidade de Ricoeur ao espiritualismo, o espiritualismo transformado em personalismo de Mounier, é construída pela mesma necessidade de evitar o reducionismo. No caso de Ricoeur, ao dedicar-se a uma filosofia da ação, a dificuldade é não sucumbir a um

modelo em que a ação se reduza a um ato gratuito. Inicialmente é a ideia de transcendência que oferece o lastro de sentido da ação, já que o sentido não pode nem ser reduzido à materialidade nem remetido à coletividade. No entanto, há uma dificuldade mais sutil, por outro lado, uma vez que a circunscrição ao transcendente neutraliza a ação do ponto de vista da iniciativa prática, da sua capacidade de intervir na ordem das coisas. É o enxerto hermenêutico que se inicia em 1960 (*La Symbolique du mal*) e se desenvolve até a incorporação de uma verdadeira virada linguística com *La métaphore vive* (1975) que vai oferecer uma saída melhor para o dilema. A necessidade de considerar a dimensão simbólica do problema do mal transporta a questão do sentido definitivamente para a esfera pública da linguagem e oferece o referencial pelo qual Ricoeur se apoiará cada vez menos no pressuposto da transcendência, caro ao espiritualismo. É certo que a intenção de construir uma noção de pessoa fecunda o suficiente para escapar à todos esses reducionismos segue sendo sempre o móvel que continua a ligar de algum modo Ricoeur ao personalismo de Mounier, de quem sempre foi muito próximo pela vida afora. Porém, Ricoeur é o filósofo dos desvios e ele não deixará de transformar profundamente a herança de Mounier, em direção cada vez mais a uma noção de pendor ético e político, e, portanto, laicizada, de pessoa.

Ao considerar essas coisas, não temos a intenção de minimizar a influência do personalismo na obra de Ricoeur, por entendermos que a inspiração maior do personalismo permanece até o fim. Esta é, aliás, também a opinião de François Dosse, alegando a manifestação dessa inspiração na noção de *comunicação*, e por extensão na referência a outrem, que induz ao descentramento de si (2008, p. 43), como motivo da dialógica entre o individualismo e o coletivismo.

Mas a permeabilidade das doutrinas continua dando margem à desordem esquemática. Ivan Domingues, em nossas reuniões de orientação, também em documentos particulares de estudo a que tivemos acesso, tende a organizar os três conjuntos em jogo aqui, o da filosofia reflexiva, do espiritualismo e do personalismo, do seguinte modo: o espiritualismo é sem dúvida a grande nebulosa da qual o personalismo é uma constelação, daí caberem a ambos o sufixo *ismo*. Dentro dessa nebulosa cabem certamente também outras constelações como o idealismo, o de Brunschvicg bem entendido, como um derivado da filosofia reflexiva. Mas a filosofia reflexiva extrapola em muito, pela sua vastidão e origem mais remota em relação ao espiritualismo a possibilidade de organização em uma corrente a que se poderia classificar em *ismo*.

Como uma nebulosa o espiritualismo comporta um pouco de tudo, inclusive uma vertente laica e outra cristã, essa última dividida entre católicos e protestantes. Entre os laicos

Ivan Domingues aloca Louis Lavelle, influenciado pela obra de Nietzsche quando jovem e próximo das figuras de Bergson e Brunschvicg, esses exercendo grande influencia sobre Ricoeur; Jules Lachelier cujo laicismo vem pela via da influencia kantiana e Leon Brunschvicg, também kantiano, que embora judeu de origem era no mínimo agnóstico, senão ateu francamente. Entre os cristãos católicos estão Emmanuel Mounier, considerado o líder dos personalistas franceses, Gabriel Marcel cuja versão do personalismo o fazia pender para o existencialismo, um existencialismo cristão, Jacques Mairitain um neotomista ligado a Ação Francesa e Jean Lacroix ligado aos jesuítas e a esquerda católica do mesmo modo que Maurice Blondel. O lado protestante do espiritualismo fica representado por Pierre Thevenaz e principalmente pelo próprio Ricoeur, que apesar de protestante de confissão professada com veemência um agnosticismo metodológico a toda prova. Um agnosticismo que não deixa sua obra impermeável à motivações oriundas do protestantismo, mas é bem mais eficaz ao eliminar da argumentação pressupostos de ordem da fé que o próprio Nabert, agnóstico declarado, afeito ao rigor racionalista, mas cuja obra não deixa de conter um apelo veemente à transcendência.

Profissão de fé e agnosticismo metodológico: em favor da polissemia

Temos insistido bastante aqui sobre o afastamento de Ricoeur em relação ao tema do transcendente, ao qual o espiritualismo de uma forma ou de outra está ligado. Ele reflete outra das filiações do pensamento do filósofo: à tradição cristã, como um homem de confissão protestante. Ricoeur sempre recusou o título de filósofo cristão, ou protestante, para manter sua filosofia aberta aos mais diversos diálogos – e isso apesar de desenvolver um intenso trabalho teológico. Essa postura um tanto esquizofrênica cinde os dois domínios, o filosófico e o teológico, de modo irreduzível. Pois, embora filosofia e teologia se comuniquem na sua obra, elas permanecem absolutamente autônomas em seu pensamento do ponto de vista da fundamentação. Ao menos esse é o esforço do trabalho argumentativo de Ricoeur, como se vê no prefácio de *Soi-même comme un autre* quando ele declara inequivocamente o seu cuidado em manter “até a última linha um trabalho filosófico autônomo”²¹, supondo a suspensão de suas convicções relativas à fé religiosa (1996, p. 36). Outro dos motivos que em Ricoeur certamente distingue radicalmente os dois domínios é a recusa contumaz de uma fundamentação última. Ora, tal recusa vale como princípio metodológico tanto para a filosofia

²¹ « ... *jusqu'à la dernière ligne, un discours philosophique autonome* ». (Tradução nossa).

quanto para a teologia, reforçando a cisão entre os dois domínios. E é justamente o amadurecimento do pensamento de Ricoeur em direção à noção de *si-mesmo* em *Soi-même comme un autre* que aprimora essa cisão. Essa é também a opinião de François Dosse, na sua biografia sobre Ricoeur (2008, p. 555), o que reforça o nosso argumento de que ao longo de sua obra Ricoeur tendeu a afastar-se cada vez mais das posições transcendentalistas do espiritualismo, ao menos de um espiritualismo de corte clássico, a ponto de reivindicar para si um verdadeiro agnosticismo filosófico. Um agnosticismo tão rigoroso que termina por demarcar o próprio limite do discurso filosófico.

Impossibilitado de aderir a qualquer fundamento último, o discurso fica ao mesmo tempo impedido de pronunciar a última palavra sobre esse outro do qual ele se nutre e que é tarefa da obra inteira mostrar a sutileza da injunção que compõe o si-mesmo *como um outro*. Com efeito, muitas são as figuras da alteridade e várias são as suas sintaxes – donde as limitações que cercam a sua constituição como categoria filosófica. A começar pela impossibilidade de demarcar um estatuto fixo para a figura do outro que me interpela nas relações sociais e políticas. E continuando como a figura de meus ancestrais plasmada na *cultura* com a qual reconheço uma dívida de tradição constitutiva, ou como um Deus (presente ou ausente) superior e poderoso perante o qual devo prestar contas, ou ainda como um simples lugar vazio a ser preenchido pela exigência de sentido²². Todas estas possibilidades mostram a paradoxalidade final a qual finalmente o esforço de racionalidade não consegue escapar (DOSSE, 2008 p.555-556), e é esse último paradoxo que deixa a filosofia de Ricoeur aberta a alimentar-se dos mais variados registros sem risco de sistematização.

Ademais, é preciso observar que se a obra de Ricoeur se nutre em alguma medida do registro religioso não é mais do que de outros domínios não estritamente filosóficos, haja vista os inúmeros desvios que experimenta a sua obra. A esse respeito Dosse é mais uma vez categórico ao afirmar que “não encontra-se nele nenhum traço de qualquer apologética, mas ao contrário a constante humildade de nada impor, explorando completamente com a mesma exigência os domínios situados de um lado e de outro da fronteira” (2008, p. 556)²³, entre o filosófico e o teológico.

Nesse sentido a transparência com a qual Ricoeur trata a sua filiação confessional, sem dissimular a condição de homem de fé, pode ser perfeitamente compreendida como

²² Cf. o décimo estudo de *Soi-même comme un autre*.

²³ « *On ne trouvera pas trace chez lui de la moindre apologétique, mais au contraire la constante humilité de ne rien imposer tout en explorant avec la même exigence des domaines situés de part et d'autre de la frontière* ». (Tradução nossa).

demonstração de honestidade intelectual, e não como o signo de uma interferência estranha ao trabalho filosófico. O pertencimento a uma tradição de fé mostra a ancoragem histórica do homem Ricoeur, uma ancoragem intimamente mantida pela vontade de constância a um contexto de pertencimento. Em contrapartida, fundada sobre outras exigências e não menos contextualizada, a escolha da filosofia pertence à pretensão de racionalidade do debate público que Ricoeur se esmera por promover. A primeira diz respeito ao tipo de identidade pessoal que funciona fazendo do destino uma “escolha contínua”, segundo a fórmula frequentemente evocada pelo próprio Ricoeur – como para nós próprios poderia ser o apreço pela literatura e o cinema. Já a segunda escolha diz respeito ao espaço público do livre confronto de ideias, no qual deve imperar uma racionalidade sem apelo a pressupostos de outra ordem. O lance é que a primeira perspectiva sempre dá estofamento à segunda. Mas se o faz é do ponto de vista da motivação íntima, o que não incide necessariamente sobre as razões exigidas para adesão a qualquer argumento.

Essa postura muito bem definida e encarada com transparência pelo filósofo mostra uma surda ruptura com o modelo da época, que em um contexto cultural específico, nutrido por intrincadas tensões políticas e por um “cientificismo” surdo, tende a encerrar a filosofia em sua autorreferencialidade. E essa ruptura não é exatamente a inaptidão para a laicidade estrita dos anos sessenta em França, fruto das longas disputas indelévels que são ainda a consequência da revolução, disputas das quais Dosse pensa que o pensamento teológico em Ricoeur faz dele uma vítima expiatória (DOSSE, 2008, p. 557). A ruptura está antes em mostrar que uma filosofia mais fecunda não pode se fazer nascer de si mesma, constituindo seu próprio objeto, mas se erige como “reflexão segunda sobre seu outro, seja o mundo transformado pela ciência, pela fé religiosa ou a experiência estética” (DOSSE, 2008, p. 558)²⁴. Com o espaço de cada um muito bem delimitado.

A racionalidade filosófica que liga Ricoeur à tradição reflexiva, com toda sua exigência de rigor, pode então ser compreendida como o esforço inesgotável de problematizar filosoficamente esse outro que está fora da filosofia. Segundo o filósofo, é precisamente a caracterização bem determinada desse outro como o que está *fora* da filosofia que permite o estabelecimento dos limites do pensamento filosófico, o que é fundamental, desde a noção kantiana de limite, para a manutenção do rigor da razão. E esse esforço é inesgotável precisamente porque esse outro da filosofia jamais pode ser reduzido ao discurso filosófico

²⁴ Para Dosse é característico de uma filosofia fecunda como a de Ricoeur que « *les donnés qu'elle réfléchit et problématise ne sont pas le produit de sa création. Elle est réflexion seconde sur son autre, soit le monde transformé par la science, par la foi religieuse ou l'expérience esthétique* ». (Tradução nossa).

que dele se alimenta. Por isso é importante para Ricoeur a ideia de fronteira, como em *Lectures III: aux frontières de la Philosophie* (1999). Uma fronteira não é necessariamente uma barreira inultrapassável, mas ao transpô-la é preciso falar a língua e respeitar as regras do país que se visita, de retorno à nossa pátria levamos conosco as experiências culturais que animam a viagem para delas enriquecermos nossa experiência cotidiana.

Tendo isso em vista, não vemos na obra de Ricoeur exatamente o esforço de reconciliação e a permeabilidade entre o teológico e o filosófico, como por vezes vemos advogar alguns de seus comentadores. O próprio François Dosse, cuja argumentação nos tem servido grandemente para marcar o agnosticismo do pensamento de Ricoeur, por vezes faz a defesa dessa permeabilidade (Cf., 2008, p566), em uma posição um pouco ambígua. Mas se fosse esse o caso seria possível identificar no Ricoeur filósofo os elementos de racionalização da fé ou de assimilação da revelação como fundamento do discurso filosófico, o que o próprio Dosse se furta a fazer. Ademais, note-se que para construir o argumento que sugere a assimilação e permeabilidade entre os domínios Dosse se serve de uma entrevista na qual Ricoeur reafirma mais uma vez sua “tendência de fazer do religioso uma subespécie do gênero poético” (RICOEUR, 1992 *apud* DOSSE, 2008 p. 566)²⁵. Antes de permeabilidade e reconciliação, na perspectiva de Ricoeur, esta assimilação implica precisamente a suspensão da verdade referencial do texto, a qual é precisamente o objeto do teológico, inclinándolo para o metafórico e o simbólico. Por fim, como subespécie do poético, não lhe adere nenhuma prevalência epistêmica em relação a outros subgêneros possíveis.

Isso reforça a ideia de que a hermenêutica ricoeuriana, interditando a construção de um sistema especulativo englobante, desautoriza toda tentativa de síntese entre o filosófico e o bíblico: essa hermenêutica, antes, abre uma via entre o pensamento conceitual e o figurativo no que eles não cessam de se engendrar mutuamente (DOSSE, p. 570). E esse ponto fundamental, admitido e reforçado mais de uma vez pelo próprio Dosse, parece desautorizar sempre sua tentativa surda de descrever a permeabilidade dos domínios. Dosse apoia-se por exemplo em Jacques Poulin (Cf. 2008, p. 570-571), para quem Ricoeur encontra no tema da autenticidade heideggeriana o motivo para transformar a sua hermenêutica filosófica em um tipo de hermenêutica da fé cristã, pela necessidade de pensar o acordo consigo na sua referência ao mundo. Mas é preciso não esquecer que justamente a desconfiança marcada de Ricoeur em relação a uma ontologia do ser como a de Heidegger é que o conduz à construção

²⁵ Trata-se de uma entrevista concedida em função de um doutorado *honoris causa* na universidade McGill em que Ricoeur afirma: « *J'ai tendance à faire du religieux une sous-espèce du genre poétique, c'est-à-dire fondamentalement la création* ». (Tradução nossa).

de uma filosofia em que a ação é o modo de ser fundamental, na qual não há acordo constitutivo esquecido a ser restaurado que projetaria o Dasein em uma relação autêntica com o ser. O si é constitutivamente cindido e todo acordo deve ser conquistado sobre o conflito, no plano político, além do ético, e não no ontológico exclusivamente, a pretexto de que a moral chega sempre tarde – o que ao ser considerado põe a temática da autenticidade fora de propósito.

É precisamente por isso que a opinião de Dosse de que o que Ricoeur faz filosoficamente com o texto bíblico é servir-se dele do mesmo modo que em diferentes contextos ele se serve de um poema de Rilke ou de uma peça de Sófocles para compreender melhor a experiência humana, que é também a opinião de Jean-Luc Marion, aventada por Dosse em reforço à sua própria (2008, p. 563), parece em desacordo com a tentativa de marcar uma permeabilidade entre o bíblico e o filosófico. Dosse parece oscilar: por um lado reconhece uma certa irreducibilidade entre o bíblico e o filosófico, por outro, atrela de modo indelével pondo um na dependência do outro. Por nossa parte pensamos que o que distingue os dois domínios é que o Teólogo postula a verdade do texto bíblico, ao passo que o Filósofo se serve da exuberância simbólica para construir um conceito, e se isso certamente não interdita a recorrência do filosófico ao bíblico postula a independência de ambos.

Ricoeur demonstra muito bem essa distinção relativa em um texto de 1977, *Herméneutique de l'idée de révélation*²⁶. A primeira estratégia desse texto é a de decompor a linguagem teologal da revelação em três níveis: o nível da sistematização dogmática das teses da revelação, o nível da interpretação das comunidades históricas e o nível da confissão de fé. Essa distinção serve para atacar o enrijecimento operado quando a sistematização dogmática contamina os dois outros níveis subordinados achatando o caráter histórico das comunidades e estancando a fluidez e plasticidade da experiência confessional particular, pela produção de um conceito massivo e autoritário de revelação. A intenção clara do autor é a de deslindar esse amálgama para abrir o acesso a um discurso teológico mais originário, marcado por uma diversidade de expressões de fé em uma variedade de modalidades de discurso. O resultado antecipado é a substituição do conceito monolítico de revelação, construído ao nível da sistematização da doutrina, na medida em que esta opera a redução da diversidade dos

²⁶ Inicialmente publicado em: Paul Ricoeur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis e C. Geffé, *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis (p. 15-54). Conheceu ao menos uma republicação em Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010. A edição que citamos é a de 1977.

discursos do sagrado, por “um conceito plural, polissêmico, e não mais que analógico de revelação” (RICOEUR, 1977, p. 16-17)²⁷.

De partida Ricoeur estabelece o estatuto, em relação ao trabalho filosófico, do discurso que veicula uma verdade revelada: de um lado “o filósofo não tem nada a receber e a aprender de um discurso organizado no mesmo nível de categorias especulativas que são as suas”, o discurso de sistematização dogmática da doutrina; por outro, no entanto, “ele tem muito a receber e a aprender de um discurso não especulativo” (RICOEUR, p. 16-17)²⁸ que remete a uma polissemia de registros de discurso não proposicional, refletindo a diversidade da experiência da fé, analogicamente. Num quadro como este, analogia não quer dizer senão semelhança funcional, o que remete ao metafórico, ao alegórico e simbólico, cujo referente veritativo é sempre indireto. Não podendo ser contida, a revelação se espalha em diferentes registros de discurso: o profético, o narrativo, o prescritivo, o de sabedoria e o discurso hínico – e que fora da especulação teológica, no discurso filosófico, por exemplo, não precisa assumir a verdade de um corpo dogmático específico. Em última instância a especulação de Ricoeur sobre a revelação é capaz de “desteologizar” a própria experiência da revelação, levando-a às cercanias da experiência de criação como descrita pelos poetas antigos que emulavam suas vozes sob a inspiração de vozes mais remotas e antigas que as suas. Tanto mais convincente é o expediente desconstrutivo que a fórmula esquemática da profecia descrita por Ricoeur (1997, p. 18) tem de semelhante à forma do discurso inspirado, como de alguém que fala pela boca de outro.

É por essa suspensão da relação da revelação com uma verdade dogmática, implicando na sua circunscrição no horizonte do simbólico que Ricoeur pode por exemplo perguntar-se sobre o papel da filosofia a respeito da reivindicação de sentido de um conceito como o de revelação (RICOEUR, 1997, p. 34). Mas para que esse apelo faça sentido para a filosofia são supostos dois movimentos críticos simétricos: o primeiro é a crítica de um “conceito opaco e autoritário” de revelação, o segundo é uma crítica da própria pretensão de autossuficiência da filosofia em uma transparência a si mesma (*loc. cit.*).

Essa dupla crítica tende sem dúvida a transpor o fosso entre a “verdade da fé” e as “verdades da razão”. Como então ainda defender a laicidade do pensamento filosófico de Ricoeur se a abertura que ele promove na filosofia em direção ao não filosófico parece deixá-la permeável a uma ordem de verdade não racional? Para isso é preciso compreender a

²⁷ « ... un concept pluriel, polysémique, et tout au plus analogique, de révélation », (Tradução nossa).

²⁸ « ... le philosophe n’a guère à recevoir et apprendre d’un discours organisé au niveau même des catégories spéculatives qui sont les siennes (...). En revanche, il a beaucoup à recevoir et a apprendre d’un discours non spéculatif... ». (Tradução nossa).

profundidade da crítica operada sobre a ideia de revelação. Ao disseminá-la em uma variedade de modos de discurso, Ricoeur a transfere para um registro “mais originário que o da teologia”²⁹: vale dizer, ao nível em que essa diversidade de modos de discurso *atesta* a polissemia de uma variedade de experiências mais fundamentais que toda especulação onto-teológica (RICOEUR, 1997, p. 35). Neste contexto ressignificado, o que a diversidade de discursos finalmente atesta é uma verdade irreduzível à verificação, que só pode ser dita em termos de *manifestação*. Uma verdade que diz respeito às experiências fundamentais, como as de vacuidade de si e da morte, não acessíveis à razão especulativa, mas que se atestam pela sua capacidade de modularem-se em discursos análogos, como os diferentes registros da tradição bíblica examinados por Ricoeur – e mesmo para além dela, acrescentaríamos, como as experiências de vacuidade descritas pelo Eclesiastes bíblico, pela tradição budista e por um gênero de literatura como a de Beckett, por exemplo. Ricoeur é absolutamente claro: “essa homologia não requer em nenhuma medida que a filosofia conheça Deus” (*loc. cit.*)³⁰ – o que permite ao mesmo tempo evitar a racionalização da teologia ou a transformação da filosofia em um espécie de “existencialismo da miséria”, onde a filosofia formularia as questões que caberiam a teologia responder.

No fundo, ao promover esse exame cruzado das pretensões da filosofia e da teologia, Ricoeur está visando indiretamente a uma crítica ao conceito de verdade como verificação e adequação bem como à pretensão de autonomia derivada da ideia de uma consciência soberana, em direção à noção de verdade como *atestação*, que é o conceito epistêmico que norteia as investigações de *Soi-même comme un autre*.

O conceito de mundo do texto é o que inspira essa suspensão do sentido referencial da verdade, na medida em que a fixação pela escrita produz a autonomia do texto em relação à intenção de quem escreve e em relação à sua recepção primitiva, abrindo-o para um público virtualmente infinito. Isso produz a interrupção de sua referencialidade imediata, aquela cuja verdade depende da adequação do sentido do texto com uma ordem de coisas no mundo “real”, em favor de uma referencialidade que se poderia chamar de segundo nível. Trata-se da referência poética que visa a uma ordem de coisas inacessível ao discurso descritivo direto da ciência positiva, porque não mensuráveis em um regime de categorias objetivas. É nesse nível que a recuperação do discurso da revelação operado por Ricoeur faz sentido. Em um nível em que o próprio texto bíblico não precisa ser distinguido da literatura de ficção, ambos com o

²⁹ Ricoeur é enfático: « ma première étude a essentiellement tendu à reporter l'idée de révélation à un niveau plus originaire que la théologie, au niveau de son discours fondamental ».

³⁰ « ...cette homologie ne requiert aucunement que la philosophie connaisse Dieu ». (Tradução Nossa).

mesmo poder de *revelar* um mundo através, e revelação nesse contexto ganha um sentido profundamente não bíblico e não religioso, como o próprio Ricoeur reivindica (1997, p. 41). É por isso que não só alimentar-se do texto bíblico é permitido à filosofia, mas de toda matéria textual, o que nos autoriza grandemente na nossa própria tentativa de tratar um problema a partir não só da argumentação estrita, mas nos servindo da literatura, do cinema e de outros tantos expedientes da ficção para alimentar a razão.

I - O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL, NÚCLEO DA DEFINIÇÃO RICOEURIANA DE PESSOA.

1.2 Entre o *cogito* e o *anti-cogito*.

O problema da subjetividade na obra de Ricoeur tem contornos bem peculiares. O próprio filósofo com pouca frequência utiliza o termo subjetividade, menos recorrente ainda é o termo sujeito. Apesar de o autor preferir uma terminologia diferente, com boas razões, não nos pareceu arbitrário caracterizar o regime de problemáticas que nos interessa nesse capítulo como a questão do sujeito, ou, correlativamente, da subjetividade. Este uso revela de antemão uma interpretação determinada, produzida pela escolha deliberada de um modo de acesso específico à obra, o que se tentou esclarecer quando tratarmos um pouco dos problemas de sua recepção, na introdução.

A questão da identidade pessoal não é ainda a questão da subjetividade, ligando-se, a princípio, mais a elementos lógicos do que reflexivos. Não obstante, ela permite caracterizar a peculiaridade da formulação ricoeuriana. Os ganhos hermenêuticos parecem convincentes. Começar pela identidade nos permitirá a construção de uma espécie de negativo fotográfico, no qual aparece antes aquilo que o sujeito não é, ao mesmo tempo em que mostra sua irredutibilidade. E o que é importante: o sujeito, como a imagem, não é acessível diretamente, se revela sempre por um conjunto de procedimentos de mediação, dando azo aos intermináveis expedientes de desvio promovidos por Ricoeur.

Ao tratar a questão da identidade a partir do confronto entre Paul Ricoeur e o britânico Derek Parfit pretendemos mostrar esses contornos, para investigar o estatuto e a importância filosófica que eles podem ganhar. Não é certamente o estatuto das filosofias que descrevem a autopoção da subjetividade como verdade primeira que está em jogo: o racionalismo substancialista cartesiano, o idealismo transcendental de Kant, ou ainda, mais pronunciadamente, o de Fichte, Schelling e Hegel; mesmo a posição husserliana, da qual é controverso dizer substancialista, não é adequada. Tampouco se trata, evidentemente, de uma adesão pura e simples às filosofias sem sujeito, às filosofias pós-nietzschianas ou pós-modernas, ao estruturalismo, por exemplo.

Esquemáticamente trata-se de recusar simultaneamente duas posições antagônicas sobre a subjetividade. A primeira, que confere ao sujeito autopoção e papel de fundamento, ilustrada

como já se disse por Descartes, Kant, os grandes expoente do idealismo alemão e Edmund Husserl, em perspectivas diferentes, uns preconizando o sujeito metafísico, outros o sujeito transcendental. A segunda é a posição que nega à subjetividade qualquer índice de substancialidade ou nega completamente sua existência. Essa posição é bem representada por David Hume, John Locke e seus sucedâneos na filosofia analítica contemporânea, que tem em Derek Parfit um de seus mais notórios representantes. O primeiro é o inaugurador de um gênero de empirismo profundamente aparentado ao ceticismo, para o qual a realidade de uma ideia é medida pela correspondência a uma impressão sensível determinada. Não havendo nenhuma impressão correspondente ao eu, trata-se esta, à rigor, de uma ideia desprovida de lastro de realidade, embora possa desempenhar funções não desprezíveis na economia da maioria dos processos intelectuais. Locke, por sua vez, advogando por um gênero mais brando de empirismo, se é que se pode dizer assim, já que admite a realidade da ideia de eu mesmo sem uma impressão específica correspondente, não deixa de lhe negar a substancialidade, e se há realidade nessa ideia é uma realidade meramente psicológica – obviamente realidade para Hume e Locke são noções ligeiramente diferentes. Já Parfit, é de certa forma o herdeiro de ambos. De Hume pela radicalidade da conclusão sobre a falsidade da questão da identidade e de Locke pelos expedientes de pensamento que conduzem à dessubstancialização do eu. A essa posição pode-se também acrescentar a figura de Friedrich Nietzsche que, reduzindo as funções argumentativas do pensamento à uma espécie de tropologia retórica esvazia de sentido a subjetividade. Isso para desfazer a impressão de que se trata de uma disputa entre tradições filosóficas rivais. Trata-se, antes, do cotejo entre duas posições teóricas diametralmente opostas, às quais se pode chegar por regimes argumentativos distintos.

Ricoeur observa que o *cogito* como primeira verdade é alternativamente posto ou deposto, sem possibilidade de transição. Em Descartes ele assume uma posição tão hiperbólica e metafísica quanto a dúvida para a qual ele é a resposta. Uma dúvida que, conjecturando a possibilidade de uma inteligência enganadora, carrega consigo todas as certezas para provar a unidade da existência daquele que duvida (RICOEUR, 1996, p. 17). Se eu duvido, eu sou, eu existo, argumento que faz pensar em Agostinho, mas empregado em contextos filosóficos e economias discursivas diferentes. Nietzsche, por sua vez, atento à linguagem pela qual as filosofias da subjetividade operam, mostra a estratégia retórica escondida e a todos os títulos suspeita, permitindo-lhe revelar não exatamente a falsidade do *cogito*, mas a vacuidade da questão da subjetividade (*Id. Ibid.* p. 25-26). Indiretamente Nietzsche reduz a realidade formal das ideias ligadas ao *cogito* a meras figuras de linguagem. Assim, “eu existo” ou “eu existo pensando” não são mais do que metáforas, não necessariamente ligadas à existência de algo.

Metáforas destinadas a dissimular a confusão de forças subterrâneas em conflito no mundo interior. Isso faz do *sujeito* – e o termo aqui só pode ter função tropológica – uma multiplicidade fenomenal. A questão da unidade ou da identidade fica destituída de sentido, deslocada para outras bases.

Nietzsche lança a hipótese do gênio maligno ainda mais longe que o próprio Descartes, estendendo a dúvida à própria linguagem que se usa para formula-la. Mas isso só é possível considerando a linguagem inteira como um procedimento figurativo. O problema é que nessas bases verdadeiro e falso tonam-se indistintos, e a própria argumentação nietzscheana cai em uma circularidade corrosiva. No entanto, mais importante do que a validade última da objeção nietzschiana é a força da suspeita que ela lança sobre a unidade da subjetividade. Pois ainda que essa suspeita incorra em circularidade por falta de ponto de apoio para a hipótese da linguagem, é plausível pensar essa circularidade como inescapável, já que o que se põe em questão é precisamente a validade de todo fundamento último. Além disso, no próprio Descartes a validade da verdade do *cogito* fica mal assegurada, já que depende da ideia de Deus para garantir a ordem das razões. Sem a ideia do infinito, produzida em mim por uma causa externa, a unidade da subjetividade é uma verdade vazia, à qual nada se segue necessariamente. Ainda que essa unidade seja determinada como pensamento e seus modos sejam enumeráveis (duvidar, conceber, afirmar, negar), sua identidade não é mais do que a identidade numérica e formal de um ente idêntico de modo redundante a si mesmo. A identidade do sujeito, aqui, não é a da pessoa, não é uma singularidade. Suas determinações são meramente suficientes para vencer a dúvida, pois são as determinações que a dúvida já contém. E uma circularidade semelhante à que se pode objetar à Nietzsche surge aqui também.

1.3 Pessoaalidade e impessoalidade.

Mantendo-se a igual distância das duas posições, Ricoeur admite a irredutibilidade da reflexividade no “*penso, logo existo*” cartesiano, sem ajuntar-lhe, no entanto, um papel de fundação. A posição de Ricoeur se constrói sob a noção de *si*, ou de *si-mesmo*. O *si* (*soi*, em francês), gramaticalmente, é um reflexivo que se opõe ao *eu* na medida em que não está atrelado exclusivamente à primeira pessoa, mas distribui-se por todas as pessoas gramaticais. É um reflexivo impessoal, digamos. Ele incorpora três elementos: 1) o primado da mediação sobre a imediatidade do eu: o *si*, com suas determinações, só é acessível por um conjunto de desvios

analíticos; 2) a distinção entre dois sentidos de identidade, de acordo com o sentido de *idem* e o sentido de *ipse*, através dos quais o intercurso das mediações melhor se caracteriza e 3) a dialética entre a *ipseidade*, o sentido privilegiado de identidade, e a alteridade que determina o aspecto flutuante dessa reflexividade que não se restringe à primeira pessoa. Ao não se restringir à um *eu* solipsista, distinguido do outro exclusivamente por contraposição, a alteridade participa profundamente da composição do si, evitando toda forma de solipsismo.

O intercurso pela discussão travada entre Paul Ricoeur e Derek Parfit ajuda a esclarecer essas três facetas da noção de *si-mesmo*. Porque, embora o pensamento de Parfit se coloque no prolongamento do empirismo, ao qual se pode atribuir uma posição semelhante à nietzscheana sobre o papel da subjetividade, ele produz objeções importantes contra a proposta ricoeuriana. Parfit é sem dúvida um adversário para Ricoeur, pois sua tese inviabiliza a dele, mas não é um inimigo, como o próprio Ricoeur reconhece (1996, p. 158), já que o filósofo francês, embora discorde da conclusão geral de Parfit, não pode se opor às consequências mais importantes dessa conclusão. A discussão com Parfit além disso ajuda, de saída, a demarcar a intenção filosófica de se manter rigorosamente entre o *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzschiano, sem ceder à tentação de síntese que o *eu* desempenha. Nesse sentido, não é certo que a opinião de Adriaanse (1995, p. 6), para quem uma forma radical de empirismo como a de Parfit é um perigo maior para a tese ricoeuriana do que o substancialismo de Descartes, seja adequada. Embora um número considerável de comentadores da obra de Ricoeur o deixe sensivelmente mais próximo da filosofia reflexiva do que de uma posição empirista, não nos parece que sua tese esteja mais afinada ao substancialismo. Pelo contrário, ela, em muitos aspectos, aproxima-se intimamente da posição tomada por Parfit. Com consequências diferentes, no entanto. É como dizer que a posição de Parfit, visando à construção de uma ética não dependente da ideia de interesse próprio (*self-interest*), é correta mas pelas razões erradas, o que faz toda a diferença na hora de extrair as consequências.

Certamente a tese de Parfit atua em um plano que desabilita a tese ricoeuriana, e por isso ela é importante. Pois, ela é também, na mesma proporção do perigo que oferece, o que melhor revela a necessidade de um tratamento da questão nos termos em que Ricoeur propõe. As razões da recusa à tese substancialista também surgem desse confronto. De saída torna-se patente a necessidade da distinção interna à noção de identidade entre *ipseidade* (identidade-*ipse*) e *mesmidade* (identidade-*idem*). A primeira corresponde completamente à noção de identidade recoberta pela noção de substância, já a segunda pretende mostrar um modo de permanência completamente diferente, prescindindo de qualquer substrato subjacente à alteração. É precisamente por ignorar essa distinção que o procedimento argumentativo de Parfit se torna

objetável. Em seguida, como consequência, pode-se mostrar em que medida essa concepção de subjetividade depende de uma hermenêutica do desvio, privilegiando o desvio pela narratividade, pois a impossibilidade de encontrar uma consideração não exclusiva do conceito de identidade em Parfit está ligada ao fato de sua tese ignorar o transcurso temporal, respaldado narrativamente na tese ricoeuriana. Em terceiro lugar, pode-se mostrar como o *si-mesmo* só se compreende pelo intercurso de outrem, na medida em que o conceito de *ipseidade* assim o exige.

1.4 A perspectiva impessoal.

Se um *ego* metafísico não pode ser mais que verdade estéril e a dúvida nietzschiana, a despeito de seu poder corrosivo, não pode vencer a si mesma, também a solução oferecida pela simples ideia de conexão entre estados físicos ou psíquicos observáveis empiricamente, com fortes implicações céticas, não consegue dar conta do problema. A tentativa de extrair da observância da conexão entre a diversidade dos estados físicos ou psíquicos um critério de identidade surge inicialmente em J. Locke e D. Hume. É nesta esteira de pensamento que Ricoeur irá alocar Derek Parfit.

A obra de Locke relaciona-se à de Parfit menos pela recorrência à noção de conexão que pelo lugar que nela ocupam os experimentos de pensamento que servem de expediente à sua argumentação. Fazendo da conexão psíquica o critério de determinação da identidade, Locke irá imaginar um conjunto de casos problemáticos para por a prova seu critério. Um dos casos examinados por Locke é o de um estranho transplante em que o cérebro de um príncipe vai parar no corpo de um sapateiro. A questão que se põe é a de saber se o novo homem surgido da experiência é o príncipe que se lembra ser ou o sapateiro que todos veem. Dado que Locke encontra na memória a efetivação do critério de conexão psíquica, a resposta tem que ser a primeira (LOCKE, 1999, I, cap. XXVII).

Para Ricoeur (1996, p. 150-151), a importância de Locke está no fato de ele ter criado um critério de identidade pelo qual se distingue a identidade do corpo da identidade psíquica, sendo a continuidade mnemônica o que permite indicar a identidade psíquica. Mas ao preço de um incontável número de inconsistências: da intermitência da continuação mnêmica à dificuldade de distinguir o físico do psíquico. O que interessa para nossos propósitos é observar que a discussão posterior, nessa linha de pensamento, até Parfit, vai girar toda em torno da problemática dos critérios. É certo que o problema da criteriologia realiza um passo em direção à distinção que

Ricoeur irá propor. Mas essa distinção não se confina à questão dos critérios, ela depende de um modelo diferente de verificação, ligado à noção de atestação. Nesse sentido, é preciso evitar a suposição de uma afinidade entre o critério psicológico e a *ipseidade*, ou entre o critério corporal e a *mesmidade* (Cf. RICOEUR, 1996, p. 154-155), como uma leitura apressada de *O si-mesmo como um outro* poderia fazer crer.

Hume, por sua vez, está ligado ao pensamento de Parfit sobretudo pelo ceticismo de sua conclusão. Ao conceber a conexão em termos de graus, faz avançar a discussão acerca dos critérios de identidade, ao mesmo tempo em que rechaça a ingenuidade das respostas categóricas como a de Locke. Na medida de seu empirismo, Hume exige para cada ideia distinta uma impressão correspondente. No entanto, ao examinar seu próprio interior, só encontra uma diversidade de experiências, nenhuma impressão constante correspondente à um *eu* que unifique o diverso em um conexo coerente. Caberá então à imaginação e à crença assegurar a unidade da experiência: a primeira é responsável pela figuração de uma unidade imaginária na passagem de uma ideia à outra; a segunda acrescenta coesão a essa unidade, ocupando tacitamente o lugar da impressão ausente (HUME, 2009, I, Parte 4, seção 6). Tendo a crença como último fundamento, a unidade do sujeito poderá facilmente ser considerada uma ilusão. Para Ricoeur (1996, p. 154) Hume está procurando algo que *não pode*, por princípio, encontrar: ele busca um si que se compreende pela *ipseidade*, mas em uma investigação que se faz estritamente em bases de dados de mesmidade, dos quais a *ipseidade* fica eliminada. Mas se o procura, é porque de certa forma o pressupõe. Ricoeur conclui que o si já está aí pressuposto desde que *alguém* o procura – solução cartesiana. A questão em jogo aqui é “*quem?*” – *quem* o procura? –, distinta da questão “*o quê?*”, definindo o modo interrogativo pelo qual se dá a *ipseidade*. O que torna o problema inteiro irreduzível a qualquer forma de criteriologia³¹.

1.5 A identidade não é o que importa: a indistinção entre *ipseidade* e *mesmidade*.

Mas é Parfit quem levará a incerteza do *eu* provocada pela indistinção entre o *quem?* e o *que?* às últimas consequências. Ao ponto de pretender poder declarar a própria questão da identidade não apenas indecível, mas vazia de sentido, uma questão supérflua. É na medida dessa pretensão que ele se torna o adversário de Ricoeur. Ricoeur poderá admitir perfeitamente

³¹ Sobre a distinção entre as questões “*o que?*” e “*quem?*” ver H. Arendt, *A condição humana*, cap. V, seção 24; e M. Heidegger, *Ser e tempo* §§ 25 e 74.

que, em certos casos, em muitos casos talvez, a questão fique sem resposta, mas não abre mão de sua importância, precisamente enquanto questão que não se pode responder.

Parfit, a partir da perspectiva da filosofia analítica, pondo-se na esteira do empirismo do qual Locke e Hume são os notórios representantes, ataca sobretudo o julgamento de importância que atribuímos à identidade de uma pessoa. Mas isso de maneira indireta. Pela recorrência ao mesmo tipo de casos paradoxais (*hard cases*) que fizeram fecunda a reflexão de seus antecessores ele pôde considerar em cada um desses casos a questão da identidade como indeterminável. E através dessa indeterminabilidade concluir a vacuidade da questão.

Os casos de ficção filosófica elaborados por Parfit pretendem exatamente minar a solidez das crenças nas quais comumente apoiamos a noção de identidade. São elas: a) a crença em que a identidade constitui um fato suplementar separado das vivências de uma pessoa; b) que sempre pode ser dada uma resposta determinada com respeito a esse fato; e c) que a questão da identidade é importante como pressuposto para outras questões, como a sobrevivência ou a responsabilidade moral.

A apresentação das crenças vai da mais manifesta à mais dissimulada. E a estratégia de Parfit consiste em atacar a primeira crença, já naturalizada, a partir da segunda, mais sólida, através da refutação da terceira. Pois, ainda que a crença na importância da identidade seja um tanto mais dissimulada, é ela que confere força às outras duas.

A primeira crença atacada por Parfit é, portanto, a de que sempre se pode dar uma resposta determinada à pergunta sobre a identidade. O experimento que constitui o ponto de partida de toda a argumentação³² é o do transplante de um cérebro bipartido para dois corpos distintos: uma pessoa é submetida a uma delicada cirurgia que divide ao meio seu cérebro, em seguida ele é transplantado para dois corpos diferentes. Que podemos dizer sobre qual das duas pessoas resultantes do experimento é a mesma que teve seu cérebro dividido? A questão é posta em termos de sobrevivência. Três respostas são possíveis: 1) a pessoa submetida à experiência não sobrevive; 2) ela sobrevive como uma das duas pessoas resultantes; 3) ela sobrevive como ambas (PARFIT, 1971, p. 5).

Se fizermos implicar a identidade na sobrevivência, como sugere a terceira crença, todas parecem implausíveis. Em que sentido poderíamos dizer que, em qualquer dos casos, se há sobrevivência, a pessoa resultante é a mesma que estava na origem do experimento? A questão da identidade permanece perturbadoramente sem resposta, derrubando a crença de que ela deva admitir sempre uma solução determinada. Mas o experimento vai além, ele força a distinguir

³² Os exemplos que tomamos de Parfit, por razões de simplicidade e clareza, provêm sobretudo de seu artigo *Personal Identity*, publicado originalmente em 1971.

identidade e sobrevivência, ou, identidade e continuidade, minando também a crença de que questões importantes dependem ou pressupõem a identidade pessoal. Pois, do fato de não podermos dizer qual das duas pessoas resultantes do experimento é a *mesma* que estava em seu início, não se segue que não haja sobrevivência, afinal, a existência de duas pessoas distintas é o resultado do experimento. E para poder considerar ambas as pessoas resultantes do experimento como a *mesma* que deu início a ele seria necessário redefinir pessoa (PARFIT, 1971, p. 8).

Um segundo experimento acentua as conclusões de Parfit. O caso de bipartição *controlada* do cérebro: imagina-se um indivíduo que controlando os seus hemisférios cerebrais consegue produzir séries diferentes de atividade psíquica ao mesmo tempo, como um sistema operacional de computador que divide sua capacidade de processamento de dados em funções distintas, ao mesmo tempo. Assim, o indivíduo pode se aplicar à execução de duas tarefas paralelas. Duas equações diferentes que são procedimentos alternativos para o mesmo problema, por exemplo, fazendo surgir séries psíquicas que não se restrinjam a uma só corrente de pensamento, mas que sejam paralelas. Se aplicarmos a possibilidade do paralelismo de séries psíquicas ao experimento de bipartição e transplante, é tornada plausível a sobrevivência de duas metades separadas do cérebro. O indivíduo submetido à cirurgia sobrevive como ambos os indivíduos resultantes dela. E, nesse caso, sobreviver definitivamente não implica identidade.

Parfit enfatiza (1971, p. 4) que o desconcerto gerado pelo experimento acerca da identidade tem como causa precisamente a crença na importância da questão. O passo seguinte será, então, mostrar que as relações de conexão psicológica, nas quais a conexão causal está implicada, contêm tudo o que importa em qualquer caso de sobrevivência, e respondem a qualquer questão realmente relevante. Surgem daí inúmeras variações do caso de bipartição das séries psíquicas e seu contrário, a fusão de séries distintas.

Coerente com a descrição de seus experimentos, Parfit concebe a identidade sempre em sentido numérico e diacrônico: “a identidade é uma relação um-a-um” (*Identity is a one-one relation*), diz ele (1971, p. 10), não admite ramificações. Também é questão de “tudo-ou-nada” (*all-or-nothing*), não admite graus de variação. A conexão psicológica, porém, tanto pode admitir variações – e falamos então em graus de conexão – como assumir ramificações e se dividir em fluxos paralelos. A terminologia da identidade só será adequada quando a continuidade psíquica admitir a forma *um-a-um*. Quando – como no caso acima e nas inúmeras suas variações imaginadas – a continuidade comportar ramificações, a linguagem da identidade deverá ser abandonada, e o que for descrito deverá assumir a mesma importância que atribuíamos à identidade. Parfit precisa: “Os juízos de identidade pessoal derivam sua importância do fato de

que implicam continuidade psicológica”³³ (PARFIT, 1971, p. 12), mas a continuidade psicológica não implica necessariamente identidade pessoal.

Mesmo a memória, pretendo critério privilegiado de unidade psicológica, é arrastada pelo fluxo das vivências transformadas em processos. Ela é causa importante da crença na natureza especial da identidade, na medida em que parece verdade lógica estar implicada a alguém que recorda. Mas os experimentos de Parfit tornam possível uma descrição da memória para a qual não vale essa verdade. O mesmo caso de transplante e bipartição cerebral dá origem ao conceito de *quase-memória*: ambas as pessoas resultantes da operação possuem memórias que não são as suas. Surge também o correlato contrário à *quase-memória*, o conceito de *quase-intenção*, pelo qual alguém pode se propor a executar as ações de outro. *Quase-memória* e *quase-intenção* dão origem, então, a uma gama de análogos: *quase-reconhecimento*, *quase-testemunho*, *quase-ambição*, *quase-promessa*, *quase-responsabilidade*. Eles formam o aparato conceitual que permite descrever as relações entre os acontecimentos, sem pressupor a existência contínua de uma *pessoa*, resultando que “poderia ser possível pensar nas experiências de uma forma completamente ‘impessoal’” (PARFIT, 1971, p. 17)³⁴, o que tornaria compreensível um sentido em que a pessoa vive como duas, desde que a sobrevivência pela continuidade possa ser concebida como uma questão de grau.

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

O ponto sensível nesses casos, através dos quais se constrói a possibilidade de uma descrição impessoal, é que eles são descritos desde o princípio de modo impessoal. Ricoeur vê nesse modo de proceder a supressão da característica fundamental do problema da identidade, a saber, a posse ou o pertencimento das vivências a uma pessoa, que delas pode dizer que são suas (1996, p. 158). Essa pressuposição de impessoalidade é, por conseguinte, o que torna possível a crítica da crença na identidade como fato suplementar: é exatamente a descrição impessoal que

³³ “That judgments of personal identity do derive their importance from the fact that they imply psychological continuity” (Tradução nossa).

³⁴ “It might be possible to think of experiences in a wholly “impersonal” way”. (Tradução nossa).

faz com que a identidade enquanto “fato separado suplementar” (*separate further fact*), seja dispensável, e não a ausência desse fato que autoriza a descrição impessoal. O caso é que a descrição impessoal da qual depende a tese de Parfit mina, de saída, toda a possibilidade de tratamento do problema em favor de uma tese adversa à sua, seja nos termos de um fato suplementar ou qualquer outra forma de pessoalidade. Para a construção de seus experimentos, Parfit pressupõe a descrição impessoal que faz aparecer como consequência deles. Ele incorre em uma petição de princípio³⁵.

É importante esclarecer que Parfit não recusa absolutamente a identidade em todos os casos, apenas a subordina à noção processual de continuidade entre o encadeamento dos acontecimentos localizados no cérebro. Na maioria dos casos, a continuidade é uma relação *um-a-um*, e não há qualquer problema em tratá-los como casos de identidade. No entanto, em alguns casos a continuidade pode assumir formas ramificadas, nesses, a linguagem da identidade precisa ser abandonada. Por isso, na conclusão de Parfit, a identidade não é o que importa. Todas as questões importantes são respondidas pela continuidade. O que torna possível a consideração exclusiva da continuidade, pela supressão de todos os traços de pessoalidade (*mienneté*)³⁶, é precisamente uma descrição impessoal.

Para Ricoeur (1996, p. 157), as conclusões de Parfit, assim como seu procedimento, dependem de que ele conduza toda a discussão fazendo da noção de *acontecimento* (*événement*) a

³⁵ Uma crítica semelhante será dirigida à Ricoeur por Robert Misrahi (*La problématique du sujet aujourd'hui*, Fougères, Ancre Marine, 2002). Ricoeur teria incorrido em petição de princípio semelhante, supondo por sua vez o sujeito na construção dos argumentos que pretendem demonstrá-los.

³⁶ Usamos o termo pessoalidade como tradução ao francês *mienneté* que em Ricoeur designa precisamente o fenômeno geral do pertencimento a alguém de suas próprias vivências. L. M. Cesar o traduz pela expressão “minha totalidade” (Cf. a sua tradução de *O Si-mesmo como um outro*, Campinas, Papyrus, 1991). Não adotamos aqui a tradução de Cesar porque, apesar de instrutiva a respeito de alguns aspectos do fenômeno, escamoteia seu caráter central. Na falta de um melhor equivalente em português pareceu-nos adequado o termo pessoalidade, na medida em que ele designa preferencialmente a relação com aquilo que em cada caso determina a individualidade de uma pessoa. Nesse sentido, a pessoalidade não pode ser confundida com a personalidade, que, embora em seu sentido dicionarizado designe mais ou menos o mesmo tipo de relação de pertencimento de alguém com suas características mais próprias, em seu uso corrente traz para o primeiro plano o aspecto psicológico dessa relação, fazendo pensar amiúde na operação que supõe um substrato estável como base da atribuição, como, do mesmo modo, a atribuição de um predicado a um sujeito lógico ou gramatical. O termo pessoalidade, antes, visa à descrição da operação geral de individuação pela qual não se pode pensar uma vivência sem atribuir-se-lhe a alguém que dela pode dizer que é sua, sem ainda implicar qualquer determinabilidade empírica. Nesse sentido é instrutivo aproximar pessoalidade da noção heideggeriana de *Jemeinigkeit*, desde que se façam as devidas reservas sobre a sutileza da diferença das problemáticas. Para Heidegger a *Jemeinigkeit*, comumente traduzida ao francês por *mienneté*, se mostra no fato de que “o ser que, para esse ente [o *Dasein*], *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu” (HEIDEGGER, 2012, § 9) e não designa, portanto, as características determinadas de um ente que subsiste com aspectos específicos, mas seus modos de ser possíveis em cada caso, o que Fausto Castilho traduz bastante bem ao português como o *ser-cada-vez-meu*. É fato que com o termo *mienneté* Ricoeur não está se referindo especialmente ao termo heideggeriano, mas a afinidade específica entre a *mienneté* e a *ipseidade*, esta sim francamente identificada à *Selbständigkeit* de Heidegger (Cf. RICOEUR, 1996, p. 148-149), autoriza a aproximação. Finalmente, a versão literal de *mienneté* ao português como *minhidade* nos pareceu menos autorizada, dado que a língua portuguesa se presta menos à esse gênero de neologismo que a língua francesa.

categoria primitiva de seu discurso, em oposição à noção de *estado*, que é sempre estado de alguma entidade. Essa escolha deliberada de uma “epistemologia do observável” é o que suprime a *personalidade*, pela qual a pessoa é visada sem precisar ser considerada um “fato suplementar”. “É através do vocabulário do acontecimento, saído de semelhante elisão que a existência da pessoa figura como fato suplementar”³⁷ (RICOEUR, 1996, p,158).

É somente em uma “ontologia do acontecimento” como essa que a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* poderá ser ignorada, na medida em que isso possibilita limitar toda a investigação sobre a identidade à pesquisa por *critérios* de decisão. Para Parfit, de acordo com o que ele próprio propõe (1971, p. 3), os casos examinados são “casos que não ficam enquadrados sob os *critérios* de identidade pessoal que de fato usamos”³⁸. E é precisamente por existirem casos para os quais uma criteriologia não é suficiente que ele decide que a questão da identidade é vazia de sentido. Circunscrito à problemática da criteriologia, a única questão que se lhe põe, assim como para Hume, é a do “*que?*”, escapando-lhe completamente a questão “*quem?*”. E por isso identidade para ele só pode significar *mesmidade*. É verdade que a questão da *ipseidade* fica insinuada quando os experimentos mostram a insuficiência da criteriologia, mas o procedimento impessoal estabelecido de antemão impede o leitor de alcança-la.

1.6 A distinção entre *ipseidade* e *mesmidade*.

A distinção que até agora foi simplesmente nomeada pelos termos *ipseidade* e *mesmidade* precisa ser estabelecida com mais minúcia para que se compreenda a posição de Ricoeur em relação à tese reductionista.

Ricoeur põe (1996, p. 140), de um lado, a identidade como *mesmidade*, do francês *mêmeté*, por derivação do latim *idem*, fazendo corresponder ao alemão *Gleichheit* e ao inglês *sameness*. Pelo que essa modalidade de identidade é muitas vezes evocada simplesmente como identidade-*idem*. De outro lado, é posta a identidade como *ipseidade*, derivação ao francês, *ipseité*, do latim *ipse*, em que Ricoeur vê a correspondência com o alemão *Selbstheit* e o inglês *selfhood*. Tem-se aí a identidade-*ipse*. Como se vê, a distinção é nominalmente baseada nos

³⁷ “C’est dans le vocabulaire de l’événement, issu de pareille élimination, que l’existence de la personne fait figure de fait supplémentaire.” (Tradução nossa).

³⁸ O parágrafo que abre seu artigo de 1971 diz: “We can, I think, describe cases in which, though we know the answer to every other question, we have no idea how to answer a question about personal identity. These cases are not covered by the criteria of personal identity that we actually use” (grifo nosso). A questão da identidade é posta nos termos de uma criteriologia desde o início da investigação.

radicais latinos que são ambos pronomes. O primeiro é um pronome que assinala a identidade entre dois objetos: o mesmo, a mesma. Uma expressão comparativa confere realce ao segundo termo da comparação: o mesmo *que*. O segundo, não especificamente comparativo, assinala a identidade consigo e não pode simplesmente ser traduzido por “o mesmo” mas de preferência por “o próprio”. Ricoeur tenta acrescentar-lhe uma função reflexiva que permita uma afinidade maior com a noção de si-mesmo.

O problema é que, composto por duas raízes, *i-pse*, de origem bastante antiga e vastamente atestada em línguas do sistema indo-europeu, ocupa função central o *pse*, que a rigor não pode ser vinculado ao pronome pessoal se ou sui, estes sim reflexivos, mas tem função de reforço com papel pronominal e adverbial, servindo para intensificar ou enfatizar algo, coisa ou pessoa: o próprio, ele próprio, isso mesmo³⁹.

A intenção de Ricoeur confessadamente é, pela introdução do conceito de *ipseidade*, desde o prefácio de *O si-mesmo como um outro* (1996, p.12-13), a de distinguir dois tipos de identidade postas em contraste. A função de reforço atribuída ao *pse*, embora não comporte explicitamente a reflexividade, admite em certos usos uma espécie de auto referencialidade que não é ainda certamente a reflexão mas se aproxima dela. Como nos usos em que *ipse* se permite traduzir por “em pessoa”, em “*ipse consul venit*” por exemplo: veio o consul *em pessoa*, veio o consul *ele mesmo*. Também na expressão “*ipse et ipse solus scit omne verum*”: ele e só ele sabe a verdade. Mais ainda, como em “*patere quam ipse fecisti legen*”: suporta a lei que tu próprio fizeste. O importante é que em todos os casos se insiste na ocorrência de uma pessoa, ela mesma⁴⁰. Essa equivocidade da reflexividade no pronome não deixa de mostrar, de certo modo, a arbitrariedade sofisticada da distinção. Certamente a filologia não acompanha até o fim as funções que Ricoeur atribui a cada modalidade de identidade na economia do conceito de si-mesmo. No entanto, essa mesma equivocidade guarda um aspecto instrutivo que é o de não deixar supor uma primazia da reflexão sobre os desvios que a *ipseidade* tem por função instituir.

O que está em jogo na identidade-*idem* é fundamentalmente a categoria de relação. Por isso a *mesmidade* reúne sob sua tutela todos os usos do conceito de identidade fundados nos procedimentos pelos quais são dadas as provas de verdade da identificação, quando da comparação entre duas ocorrências. Pela sobreposição escalonada dos usos do conceito de identidade como relação Ricoeur pôde concebê-la ao mesmo tempo como “um conceito de

³⁹ Essa informação adicional é cortesia do professor Ivan Domingues que orienta essa tese.

⁴⁰ Pode-se ainda acrescentar o uso filosófico em língua francesa do termo *ipse* designando de certo modo o ser pensante individualizado, distinto de outro, como em George Bataille: “*Chaque être ipse veut devenir le tout de la transcendance (...) Cet être ipse, lui-même composé de parties et, comme tel, résultat, chance imprévisible, entre dans l'univers comme volonté d'autonomie (...) L'ipse, la particule infime, cette chance imprévisible et purement improbable, est condamné à se vouloir autre (...)*” (*L'expérience Intérieure*).

ralação e uma relação de relações” (RICOEUR, 1996, p. 140)⁴¹. Eles se acrescentam cada um por sua vez quando a força do critério anterior é enfraquecida pela distância no tempo entre as ocorrências.

Assim, a identidade-*idem* é fundada sob a identidade *numérica*. Nessa base, *mesmidade* significa unicidade; e a identificação, numa relação de comparação, o reconhecimento do mesmo como um-único. O sentido numérico determina os *critérios* que se lhe acrescentam em reforço como provas de verificação do reconhecimento do mesmo. Por esse motivo a *mesmidade* corresponde perfeitamente à concepção que Parfit faz da identidade como relação de um-a-um.

O primeiro critério de identidade-*mesmidade* é a identidade qualitativa, na medida em que reivindica a semelhança a um nível redundante, o que se dá quando se pode substituir as duas ocorrências do objeto comparado, uma pela outra, sem perda semântica (RICOEUR, 1996, p. 141).

O transcurso do tempo põe a prova cada critério superveniente. Ele faz minguar a força do critério de similitude, operando como fator de dessemelhança. Uma grande distância no tempo torna difícil reconhecer o *mesmo* através da comparação das qualidades sensíveis numa e noutra ocorrência. A *continuidade ininterrupta* se oferece então como “critério anexo ou substitutivo da similitude” (RICOEUR, 1996, p. 142). A possibilidade de observação da continuidade põe em série a alteração gradual ao longo de um lapso de tempo, proporcionando o reconhecimento da semelhança pela observação da graduação da dessemelhança.

Mas o critério de continuidade não esconjura completamente a ameaça do tempo como fator de corrosão. Ele não está em todos os casos disponível porque depende das marcas materiais deixadas *no tempo* pela alteração gradual – os retratos de nós próprios em idades sucessivas, para usar o mesmo exemplo de Ricoeur (1996, p. 142). Mas as marcas materiais estão igualmente expostas *ao tempo* e se perdem nele, dificultando muitas vezes a apreensão da continuidade, produzindo também a derrocada do critério de semelhança e exigindo finalmente, como critério último, um *princípio de permanência* subjacente à similitude e à continuidade. Um princípio como esse pode ser a organização de um sistema combinatório que se altera conservando a mesma estrutura pela qual é reconhecível – o barco de Teseu. Ricoeur enfatiza que a noção de estrutura reforça o caráter relacional da identidade. Ela faz do princípio de permanência no tempo “o transcendental da identidade numérica” (*le transcendental de l’identité numérique*), pois o aproxima da noção kantiana de substância, a primeira categoria sob o modo da relação.⁴²

⁴¹ “(...) *la mêmété est un concept de relation et une relation de relations*”. (Tradução nossa).

⁴² Ricoeur tem em mente (cf. RICOEUR, 1996, nota 1, p. 142) o esquema kantiano da substância na *Critica da razão pura* expresso como “a representação do real como um substrato da determinação empírica temporal em geral” em B

Esse último critério de *mesmidade* é o que a faz perfeitamente compatível com a ideia de fato suplementar combatida por Parfit, como bem o mostram os exemplos que Ricoeur dá do código genético ou de um instrumento do qual se substituem todas as partes, os quais se aproximam bastante dos *puzzling cases* do filósofo de Oxford. Ricoeur não ignora a hesitação que eles podem gerar. Prova disso é a infindável bibliografia sobre o tema da identidade⁴³ que gira em torno da busca de um “invariante relacional” para satisfazer o significado de um princípio de permanência no tempo. Mesmo a obra de Parfit não discute a identidade senão através de semelhante princípio, ainda que por força de tentar eliminá-lo.

Mas uma ambiguidade na noção de permanência no tempo, posta na base do sentido da identidade numérica que rege a *mesmidade*, suscita um sentido que não se reduz ao de um invariante relacional. É esse outro sentido de permanência no tempo que a noção de *ipseidade* quer mostrar.

O importante, por enquanto, é marcar o papel da *ipseidade* como uma possibilidade de permanência no tempo que não recorre a nenhuma substancialidade, em sentido ontológico ou transcendental: uma permanência que Ricoeur concebe (1996, p. 149) como “recusa da mudança” (*déni du changement*). O aspecto de abnegação que essa modalidade de permanência envolve comporta um traço volitivo que faz a *ipseidade* concernir exclusivamente ao si, ao contrário da identidade-*mesmidade* que diz respeito indistintamente a coisas e a pessoas. Esse traço volitivo já está dado de alguma maneira na necessidade do desvio que se impõe pela análise da ação. A reflexão exige o desvio pela ação pois é nela que um sujeito se reconhece, implicando-se como autor e responsável⁴⁴.

Nessa perspectiva, a *ipseidade* designa a forma de permanência pela qual se responde a questão “*quem?*”, “*quem sou eu?*”, como questão irreduzível a toda a pergunta “*o quê?*” (RICOEUR, 1996, p. 149), cuja resposta leva à substância. No entanto, a questão “*quem?*” só alcança uma resposta pelo desvio da questão “*o quê?*”. A necessidade do desvio estabelece necessariamente uma relação dialética entre *ipseidade* e *mesmidade*. Uma dialética que se

183; e principalmente seu princípio correspondente na primeira analogia da experiência (B 224): “em toda a variação dos fenômenos permanece a substância, e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza”. O princípio assinala a solidariedade da permanência da substância à noção de identidade numérica na medida em que exprime também a invariabilidade da quantidade.

⁴³ Exemplos disso são as coletâneas editadas por J. Perry (*Personal Identity*, 1975) e por A. O. Rorty (*The Identities of Persons*, 1976), edições citadas por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (cf. 1996, p. 152, 155, 163, 205); ao que acrescentamos a de S. Ferret (*L’identité*, 1998) e a de Q. Cassam (*Self-Knowledge*, 1994), ambas referidas por Heleno (2001, nota 31, p. 235).

⁴⁴ Remetemos aqui à “*análise conceitual da intenção*” (*l’analyse conceptuelle de l’intention*) que Ricoeur aporta à semântica da ação (1996, p. 86ss); também a suas investigações sobre o par conceitual *akon-hékon*, no quadro da ética aristotélica e da tragédia grega, no quarto estudo de *Soi-même comme un autre* (1996, p. 110ss), e no estudo que abre a investigação sobre o reconhecimento de si em *Parcours de la reconnaissance* (Segundo estudo: *Se reconnaître soi même*, seção I: *Le fonds grec : l’agir et son agent*).

constrói narrativamente, na medida em que a narratividade serve de remédio à equivocidade da experiência da temporalidade que está em jogo nesta distinção. O traço volitivo da *ipseidade* estabelece ainda outra forma de desvio, uma dialética entre *ipseidade* e alteridade. Pois, enquanto manutenção de si a ipseidade não pode ser compreendida de modo solipsista, sob pena de confundir-se com a *mesmidade*. Ela diz respeito à maneira como eu me engajo e tomo posição sobre esse engajamento me portando como garante a seu respeito. O que está em jogo não é a adequação entre duas ou mais ocorrências do mesmo, no sentido da identidade determinada por critérios, mas uma adequação em sentido existencial, no sentido da confiança da qual somos dignos. E como tal, dizendo respeito à alteridade na medida em que todo engajamento é engajamento perante outro e comporta uma exigência ética. A manutenção de si é, portanto, a manutenção ética na circunstância existencial do engajamento que faz com que o outro não se acrescente de fora para corrigir a deriva solipsista, mas componha por princípio o sentido dessa identidade.

É possível distinguir aqui um componente narrativo e um componente ético para a ipseidade. O primeiro diz respeito à dialética entre *ipseidade* e *mesmidade*, o segundo à dialética entre *ipseidade* e *alteridade*. Essa distinção entre uma versão ética e uma versão narrativa da *ipseidade* certamente não é estanque, cada umas dessas modalidades participa muito da outra, dando lugar ao que se poderia facilmente chamar de uma dialética de segundo nível entre ética e narrativa. Ela desempenhará um papel fundamental para determinar o lugar da subjetividade quando ensaiarmos a dissociação completa desses traços nos casos de ficção literária que, a exemplo dos experimentos de Parfit, versam sobre o apagamento de si.

Essas duas facetas mostram que a *ipseidade* só se dá a conhecer positivamente por intermédio de figuras fenomenológicas nas quais reconhecemos uma “permanência de nós mesmos”. Essas figuras são sempre dialéticas e se expressam no primeiro caso como o caráter (*caractère*) e no segundo como a palavra empenhada (*parole tenue*) na promessa.

O caráter exprime o traço indireto da *ipseidade*, pois, nele, ela só se mostra *através* de características de *mesmidade*. Dir-se-á inclusive que o efeito que o caráter produz é o “recobrimento” (*recouvrement*) da *ipseidade* em favor da *mesmidade* (RICOEUR, 1996, p. 143), levando a primeira dialética a um nível tal de composição que as problemáticas são tomadas uma pela outra. É só na figura da promessa que a *ipseidade* se deixa compreender sem recorrência a algum traço de *mesmidade*, pela dialética com a alteridade. Adiante exploraremos melhor essas duas figuras.

1.7 Os problemas da descrição impessoal.

Ricoeur chama a atenção (1996, p. 162) para o fato de que os casos fictícios nos quais a questão da ipseidade é eliminada descrevem todo o cérebro como o equivalente da pessoa, cuja possibilidade de manipulação só fica concebível pela supressão da ipseidade. H. J. Adriaanse, por sua vez, reforça a observação de Ricoeur apontando para uma crítica recorrente à construção dos casos paradoxais explorados por Parfit: “objetamos a Parfit que ele concebe o cérebro como uma massa não estruturada de células, da qual podemos extrair, ou à qual podemos acrescentar, células à vontade” (ADRIAANSE, 1995, p. 9, nota 7)⁴⁵. De acordo com essa crítica Parfit ignora a estrutura biológica do homem, descrevendo o cérebro como se fosse tão desprovido de organização quanto uma esponja. A complexidade morfológica do cérebro impediria a realização, quando não de todas, pelo menos das mais importantes dessas experiências. A objeção faz sentido do ponto de vista da exequibilidade prática desses experimentos, mas não nos parece relevante do ponto de vista teórico. O que está em jogo nos experimentos de Parfit não é a possibilidade biológica ou tecnológica da execução de um transplante e bipartição cerebral, mas a plausibilidade das consequências que o experimento imaginado permite considerar.

Uma crítica mais aguda é a que invectiva contra as condições pelas quais esses experimentos são concebidos. Pois, embora a obra de Parfit traga à tona os paradoxos a partir dos quais é possível fazer avançar a questão, ela ainda permanece uma compreensão pouco depurada do problema. Ela ignora deliberadamente a referência que as cadeias de conexões psíquicas descritas fazem a alguém que pode delas dizer que são suas, fenômeno que está na base da distinção entre as duas formas de identidade *ipseidade* e *mesmidade*.

Não se trata de fazer crer que, ao propor um sentido de identidade para o qual a corrosiva argumentação de Parfit não valha, se esteja endossando a tese do fato suplementar que ele combate. Com efeito, a questão da *ipseidade* é difícil de precisar, ela parece muito mais negativamente determinável que acessível a uma definição positiva⁴⁶. Uma tentativa de descrição positiva da ipseidade tem lugar na figura da promessa. Mas veremos a que impasses ela pode conduzir.

A questão da *ipseidade* não pode ser reconhecida na do fato suplementar. A tese do fato suplementar se põe, antes, ao nível da *mesmidade*, na media em que esta pode ser tomada nos

⁴⁵ “On reproche à Parfit qu’il conçoit le cerveau comme une masse non structurée de cellules, dont on peut prélever, ou auquel on peut ajouter, des cellules à volonté.” (Tradução nossa).

⁴⁶ É possível defender que qualquer definição positiva não seja capaz de dar conta disso que chamamos *ipseidade*, por referência ao fenômeno da *personalidade*. Isso porque, logicamente, qualquer definição positiva depende de um uso descritivo da linguagem, um uso tributário exclusivamente da questão “o que?”, na media em que consiste em relacionar as características definitórias do *definiendum*, estabelecendo entre outras coisas o seu *critério* de uso.

termos de uma substância subjacente à sequência observável da alteração. Mas, se uma substância que sirva de invariante relacional é tornada realmente dispensável na epistemologia dos observáveis de Parfit, a *ipseidade*, compreendida pela operação de atribuição específica que é a *pessoalidade*, cuja eliminação é o efeito colateral da supressão da pessoa, não pressupõe a existência *separada* da pessoa à qual se atribuem suas vivências. A atribuição aponta apenas indiretamente para a *ipseidade* que não pode ser apreendida descritivamente. A tese do fato suplementar é antes identificada, pelo próprio Parfit, com o dualismo cartesiano, do qual a *ipseidade* se afasta na mesma proporção em que se desvia da tese de Parfit.

Segundo Ricoeur, o que a tese de Parfit reduz à descrição impessoal é mais do que as vivências psíquicas que poderiam ser assinaláveis a uma alma-substância: ela neutraliza o corpo próprio, transformando-o em um corpo qualquer entre os corpos. Por isso, para o filósofo francês, a verdadeira diferença entre a tese de Parfit e a que se lhe possa opor está entre a consideração do pertencimento a alguém de suas vivências e a descrição impessoal delas. (RICOEUR, 1996, p. 159).⁴⁷

1.8 A identidade narrativa.

A dificuldade de um acesso direto à ipseidade é o que força a deslocar o problema da identidade de uma abordagem reducionista a uma abordagem múltívoca pelo desvio semântico da questão “*quem?*”. Esse desvio descreve, nos quatro primeiros estudos de *O si-mesmo como um outro*, a analogicidade das vias de acesso ao sujeito que o afastam da imediatez do *cogito* cartesiano. A questão “*quem?*” se distribui pelas modalidades de discurso através das quais um si está implicado indiretamente. Ela assume um aspecto quadriforme: “Quem fala?”, “Quem age?”, “Quem narra?” e “Quem é o sujeito moral passível de imputação?” (RICOEUR, 1996, p. 199). Essas quatro maneiras de dizer *quem*, desenham as modalidades da ação nas quais um sujeito se reconhece e é reconhecido. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais um *eu*, mas é um *si*, determinado indiretamente pela reflexividade articulada nesses desvios. Respectivamente: por uma filosofia da linguagem como a dos atos de fala em que “*dizer é fazer*”, quando perguntamos *quem* é o sujeito do discurso; por uma teoria da ação que lhe forneça uma semântica descritiva apropriada, quando perguntamos *quem* age; por uma teoria narrativa que articula o falante e a

⁴⁷ “*La véritable différence entre la thèse non réductionniste et la thèse réductionniste ne coïncide aucunement avec le soi-disant dualisme entre substance spirituelle et substance corporelle, mais entre appartenance mienne et description impersonnelle.*”

descrição de sua ação em unidades complexas tornando-o reconhecível, quando perguntamos *quem* narra, ou *quem* é narrado; e, finalmente, por uma teoria do julgamento moral, quando perguntamos *quem* é o responsável pela ação.

Cada uma dessas modalidades de acesso ao *si* é, a rigor, uma modalidade de ação ou, se não uma modalidade de ação, a consequência direta de ser agente. Falar, agir, narrar, reconhecer-se responsável, são todas capacidades próprias específicas dessa entidade particular que se define pela ação, como *Homem Capaz*. É o que explora com detalhe *Uma fenomenologia do homem capaz*, a segunda seção do segundo estudo de *Parcours de la reconnaissance* (2007), fazendo da ação o modo de ser do *si*.

A narratividade possui uma prerrogativa especial aqui. Ela constitui uma forma privilegiada de acesso, porque, pelo seu poder de articulação, reúne as perspectivas parciais sobre o *si*. É no contexto de uma narrativa inteira que o *si* ganha seus traços distintivos mais nítidos. De acordo com Ricoeur (1996, p. 180), ela faz a mediação entre a descrição da ação na teoria dos atos de fala e na semântica, e a prescrição na teoria do julgamento moral. É ela que efetivamente adscribe a ação a um sujeito, o personagem da narração, fazendo-o responsável. Esse poder de atribuição torna possível a articulação entre as duas perspectivas aqui em litígio, a da descrição impessoal e a da *pessoalidade*.

Como vimos, é a ideia de um princípio de permanência no tempo que dá estofamento à noção de identidade constituída sob o modo da *mesmidade*, que corresponde à ideia de fato suplementar, recobrando a significação de pessoa combatida por Parfit. O que Parfit ignora, no entanto, é a ambiguidade que a questão da temporalidade introduz. Duas dimensões de temporalidade são escamoteadas, nas experiências de Parfit, de maneiras diferentes: a primeira é a temporalidade dos acontecimentos que fazem a consecução da experiência, considerada apenas indiretamente, através da continuidade entre os eventos; a segunda é a temporalidade do sujeito envolvido na experiência, que é completamente abolida, junto com a pessoa, pela descrição impessoal.

Relembremos o caso de bissecção e transplante cerebral considerado no começo deste capítulo. Ele fazia a questão da identidade indecível pela complexidade da situação; mais ainda, tornava o conceito de identidade supérfluo, já que a questão realmente importante ligada ao caso, a da sobrevivência, era perfeitamente respondida sem o auxílio da identidade. A descrição impessoal é o que torna plausível a estranha situação em que uma pessoa sobrevive como duas. Parfit reforça o caráter supérfluo da identidade ao propor que, se quiséssemos continuar usando o conceito de identidade no caso descrito, seria necessário redefinir pessoa (PARFIT: 1971, p. 8). E o estranho é que ele, por não querer redefinir pessoa, preferira ignorá-la completamente.

No entanto, seja lá qual for o sentido em que uma pessoa possa sobreviver como duas, o aparato conceitual que o torna possível não consegue dar conta da temporalidade implicada no experimento. O curioso da situação é que todas as experiências realizadas com a pessoa levam tempo, mas o seu transcurso é escamoteado do conceito de identidade para facilitar sua exclusão. Pois ainda que o conceito de identidade considerado por Parfit contenha um princípio de permanência, conforme nós próprios sugerimos, esse princípio só é concebido como invariante atemporal do transcurso do tempo, precisamente como um fato suplementar. A temporalidade fica irremediavelmente confundida com a continuidade dos eventos, tanto que a própria causalidade está contida na continuidade (PARFIT: 1971, p. 11). Por isso, é unicamente por referência à continuidade que as questões para as quais a identidade deixa de ser importante são respondidas.

Mas é ao depurar as relações de continuidade implicadas na sobrevivência que a falta de cuidado de Parfit com a temporalidade se torna problemática. Como vimos, ele às descreve nos termos da *quase-memória*, *quase-intenção* e seus análogos (PARFIT, 1971, p. 14ss), mas as descreve sem levar em conta a indissociabilidade temporal entre elas: a *quase-intenção*, ainda que como um traço geral de continuidade em um processo, não se pode articular sem uma *quase-memória* a qual esteja ligada. Disso resulta que a continuidade só seja compreensível em uma totalidade temporal assinalável. E essa totalidade temporal só pode ser a da pessoa à qual se adscvem a memória e a intenção como correlatos.

Ricoeur ressalta com ênfase a equivocidade da temporalidade nas experiências descritas por Parfit ao afirmar que, nelas, só conta a identidade da estrutura (RICOEUR, 1996, p. 163), mas a temporalidade dos procedimentos da experiência produz uma relação que não pode ser descrita de modo impessoal. Pois, para além da temporalidade das operações, há a temporalidade do sujeito submetido ao procedimento. Embora a questão da identidade entre o primeiro sujeito submetido à experiência e os dois sujeitos resultantes dela possa ficar indefinidamente sem resposta, o sentido da questão enquanto tal não pode ser eliminado. A questão da identidade ganha sentido finalmente pelo poder da narratividade de juntar as duas dimensões da temporalidade que são ignoradas nos experimentos de Parfit: a temporalidade dos processos físicos e a temporalidade do sujeito. A pessoa se erige na unidade de uma narrativa. É possível responder a Parfit que para que a questão da identidade continue fazendo sentido, mesmo nos casos que ele propõe, não é necessário redefinir pessoa, basta redefinir *identidade* da forma como sugere Ricoeur.

O que Parfit ignora no final das contas em relação à temporalidade envolvida na identidade da pessoa é seu modo de permanência não redutível à criteriologia. É a possibilidade

de um modo de permanência que não recorre a nenhum traço de *mesmidade*, nem mesmo a um princípio formal. O que Ricoeur visa aí é o tipo de permanência do sujeito que se funda no comprometimento voluntário. É o caso emblemático da promessa, pela qual o sujeito é capaz de manter-se como o mesmo – não mais no sentido de uma *mesmidade*, mas propriamente no da *ipseidade* – a despeito das alterações circunstanciais.

Ricoeur preocupa-se (1996, p. 156) em saber se Parfit não procedeu como Hume procurando “um estatuto firme da identidade pessoal definida em termos de *mesmidade*, e se ele não pressupõe o si, que não procurava”? A resposta afirmativa parece irresistível. Parfit examina apenas correntes de eventos físicos e psíquicos nas quais a questão da identidade perde em absoluto a pertinência. Entretanto, se não importa mais a identidade, é possível ainda perguntar: a *quem* ela deixa de importar? É precisamente da questão que põe a identidade que Parfit não consegue livrar-se. Ela culmina na ideia de uma identidade narrativa, avessa a toda possível descrição impessoal: “relatar é dizer *quem* faz o *que*, por que e como” (RICOEUR, 1996, p. 174. *grifo nosso*). A narrativa une as duas problemáticas da identidade, a do *quem* e a do *que*, impedindo a confusão ou a supressão de uma pela outra. Assim, os casos que servem de motivo para a argumentação de Parfit, ao invés de revelarem o absurdo da questão, testemunham precisamente sua pertinência enquanto questão aberta, mesmo que por vezes insolúvel.

1.9 As implicações respectivas da descrição impessoal e da identidade narrativa.

A severa crítica a que Ricoeur submete o procedimento argumentativo de Parfit não marca, no entanto, a recusa absoluta de sua argumentação. Com efeito, veremos até o fim desse capítulo a noção de identidade narrativa aproximar-se muito mais das consequências da tese de Parfit, embora não propriamente de sua conclusão, do que da ideia de fato suplementar que Parfit rejeita. O que Ricoeur combate em Parfit é mais o seu procedimento e a conclusão direta desse procedimento do que as consequências que ele pretende derivar. Consequências muito semelhantes serão também reivindicadas por Ricoeur para o tratamento da identidade. Mas ele as fará surgir através de seus próprios meios, pelos recursos de articulação que a narratividade oferece.

As objeções que Adriaanse oferece aos expedientes dos quais Parfit lança mão para derrubar cada uma das crenças da identidade, oferecem-nos a ocasião de compreender melhor essa situação.

A respeito da primeira crença, a de que a identidade constitui um fato suplementar, a objeção de Parfit só faz sentido se aceitamos de antemão o procedimento impessoal que deliberadamente suprime a pertença dos processos que descreve a alguém. Já discutimos a impossibilidade desse procedimento. No entanto, a redução das vivências e do corpo próprio em favor do cérebro, como pólo de referência manipulável de todos os processos físicos e psíquicos, permite que se acrescente ainda uma objeção. A de que o próprio cérebro pode ser reivindicado meu, através do corpo que o contém (ADRIAANSE, 1995, p. 12-13). A respeito disso é instrutivo o segundo experimento descrito por Parfit, que tem a função de reforçar a plausibilidade do experimento mais importante, o de bissecção cerebral. O segundo experimento é o de um homem que consegue manipular as correntes de conexões psíquicas produzindo correntes paralelas. Ele claramente rompe com a economia da identidade de modo a não se determinar sob o modo da *mesmidade*. Mas a suposição de *alguém* responsável pelo controle da divisão e a fusão do fluxo psíquico é ineludível.

Em relação à segunda crença – a de que é sempre possível dar uma resposta determinada ao problema da identidade –, Adriaanse chama a atenção para a precipitação com que a conclusão é apresentada (1995, p. 13-15). Da recorrência aos *puzzling cases* resulta que, se em alguns casos a questão da identidade é indecidível, ela é vazia de sentido. Ou seja, da impossibilidade de reconhecer o mesmo em casos extremos de complexidade resulta, de maneira muito rápida, a questão da identidade como teoricamente indeterminável.

No entanto, não é por não ter resposta que a questão é vazia, ou sem sentido, ela pode muito bem permanecer sem resposta nos casos descritos por Parfit e ainda assim tratar-se de uma questão pertinente. O próprio Ricoeur irá admitir a importância desse tipo de casos que são capazes de entorpecer a reflexão, mas no domínio da narratividade onde eles não fazem elisão da pessoa.

Afinal, como observa Ricoeur (1996, p. 162-163), os sujeitos submetidos às experiências de Parfit, não hesitam e se preocupam perguntando-se, ao menos enquanto conscientes, “que será feito de mim, vou sobreviver”? Que é feito da historicidade da pessoa submetida a tais experimentos? Adriaanse responde (1995, p. 15-16): é abstraída para que o método da ciência experimental triunfe, levando consigo a *ipseidade* que a compõe. A *ipseidade* é abstraída em nome da verdade da descrição impessoal, mas fazer abstração não é abolir.

Todavia, é a terceira crença – a de que a identidade é importante porque dela dependem questões como a responsabilidade moral – que traz os maiores embaraços. Para Adriaanse (1995, p. 17), não se pode saber ao certo se o apagamento de si, que a tonalidade budista das conclusões de Parfit visam, atinge propriamente a *pessoalidade*, já que este não distingue *mesmidade* e

ipseidade. Entretanto, não deixa de admitir que é certo que a questão *quem* continua a se colocar, e Parfit não consegue se desembaraçar da pressuposição do conceito de pessoa.

Não se pode compreender, no entanto, o ataque de Parfit à importância da identidade sem realocar o debate sobre a identidade no contexto mais vasto da discussão moral que a motiva. O que Parfit pretende ao tentar destituir de importância o conceito de identidade é, sobretudo, enfraquecer a racionalidade do princípio moral do *interesse próprio* (cf. PARFIT, 1971, p. 26). Para Ricoeur (1996, p. 165-166), “o que a reflexão moral de Parfit provoca é finalmente uma crise *interna* à ipseidade”, e essa crise revela claramente a ambiguidade da ideia de dependência para comigo mesmo das minhas experiências. É essa ambiguidade que torna uma teoria como a sua concebível, ainda que só se possa sustentá-la ao preço de uma inconsistência procedimental. Mas essa mesma ambiguidade não é eliminável mesmo do ponto de vista da identidade narrativa. É dela que depende, em última instância, a exuberância da imaginação narrativa, também ela capaz de produzir casos desconcertantes. Um pouco mais contundentes que os Parfit, talvez.

A autenticidade da *ipseidade* depende inelutavelmente de um momento de despojamento de si, irá admitir Ricoeur (1996, p. 166). Em função desses casos constrói-se a figura fenomenológica da promessa. Ela responde pela univocidade do si quando a identidade é ambígua. O comprometimento com o outro que o ato da promessa imediatamente instaura é uma forma de permanência no tempo que não requer qualquer continuidade física ou psíquica, por isso ela é o emblema da *ipseidade*. A identidade interpretada em termos narrativos entra em cena ao figurar uma infinidade de modelos narráveis entre a posse e o despojamento absoluto de si, fazendo eco aos experimentos de Parfit.

A pretensão de Ricoeur é de erigir a noção de promessa como uma afirmação modesta de si. Mas uma afirmação suficiente para cobrir a “falha secreta” que constitui a lacuna entre a versatilidade da imaginação narrativa e a possibilidade de escolha entre a diversidade de modelos que essa imaginação propõe. Essa modesta afirmação de si que a promessa pretende instaurar se distingue em igual medida de um si orgulhoso e soberano e do seu desaparecimento total. Sobre isso Ricoeur conclui (1996, p. 198): “numa filosofia da *ipseidade* como a nossa, devemos poder dizer: a posse não é o que importa” (RICOEUR: 1991, 198). É essa tensão latente entre a afirmação e o desaparecimento de si que faz com que a *ipseidade*, não possa prescindir do regime da narratividade para se pôr. Ela constitui, a modalidade de identidade que distingue o si em um universo impessoal.

Perguntamo-nos, no entanto, até que ponto esse apagamento de si não produz também o apagamento da possibilidade de engajamento? E em que medida, se nos casos mais radicais de esvaziamento da identidade ainda for possível o comprometimento mediante o ato de prometer,

em que medida um comprometimento de tal forma desancorado não produz enrijecimentos problemáticos para a própria teoria da ipseidade de Ricoeur. Essas questões serão examinadas quando nossa reflexão sobre a promessa se valer de casos narrativos específicos para por à prova essa capacidade.

1.10 A unidade do personagem e a unidade da forma narrativa.

O tema da identidade narrativa surge nas conclusões de *Temps et Récit III* como o selo das intrincadas relações entre temporalidade e narratividade. Nessas relações está a solução ao regime de paradoxalidade entre duas perspectivas diferentes sobre o tempo: a perspectiva cosmológica e a perspectiva fenomenológica. De acordo com o terceiro volume de *Temps et Récit*, todo o pensamento filosófico que se ocupou do problema da temporalidade, de Aristóteles à Heidegger, passando por Agostinho, Kant e Husserl, não conseguiu isolar uma perspectiva da outra, nem tampouco coordenar satisfatoriamente cada um desses pontos de vista.

A necessidade de coordená-los surge da impossibilidade de uma perspectiva erigir-se sem empréstimos da outra. Essa impossibilidade é vista já na própria concepção agostiniana do tempo, que não pode ser sustentada sem uma relação difícil entre atividade e passividade nos termos da *affectio* e da *intentio* para a produção da *distentio animi*. Uma “atividade passiva” da alma é exigida para que seja compreensível que o espírito se distenda em três modos do presente, o presente do passado, o presente do futuro e o presente do presente, na medida em que se estende alargando-se pelo acúmulo das impressões gravadas em si. A impressão que produz a distensão como temporalidade da alma não se pode fazer independente do movimento físico que a estabelece. O “supremo enigma” (RICOEUR, 1991, p. 48) em germe na solução oferecida aos enigmas gerados pelo ceticismo em Agostinho, é precisamente o de como coordenar de maneira inteligível o tempo da alma e o tempo do mundo. O tempo da impressão e o tempo do movimento físico que a produz. Aqui o grande paradoxo da temporalidade aparece negativamente determinado. O fracasso de Agostinho é efetivamente não conseguir livrar o tempo da alma da referência, ainda que remota, ao tempo físico: não consegue tornar a distensão que é uma noção psicológica, mensurável, sem recorrer à extensão, pois não pôde abolir a espacialidade da medição. Agostinho, não conseguindo desvincular absolutamente as duas problemáticas, torna sua relação ainda mais incompreensível. O problema da coordenação entre um tempo interno e um tempo externo está implicado negativamente desde que o sucesso da argumentação de

Agostinho a tornaria, se não absolutamente impossível, ao menos desnecessária. Seu fracasso faz da questão um problema que não se pode elidir e irá ecoar na subsequente história dos que se ocuparam dele.

A narratividade certamente não resolve especulativamente esse paradoxo, a solução é poética, trata-se de torná-lo produtivo. Ela produz uma espécie de “*terceiro tempo*” (RICOEUR, 1991c, p. 441) entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico ao produzir um entrecruzamento entre a história dos historiadores e a ficção. Ambas compartilham – salvaguardadas as diferenças quanto às pretensões à verdade – o mesmo regime de unidade, capaz de compor a diversidade temporal de forma inteligível.

De acordo com Ricoeur (1991c, p. 441-442), a temporalidade historiográfica se inscreve no tempo cosmológico por conta de sua função de representação do passado histórico. A temporalidade fictícia, por sua vez, sujeita às variações da imaginação, pende para o tempo fenomenológico, pelos efeitos de sentido que o confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor produz. A identidade narrativa surge como o “frágil rebento” (*rejeton*) do entrecruzamento produzido pelo paralelismo das funções de representação do passado, do lado da narrativa historiográfica, e da variação de sentido, do lado da configuração fictícia. O resultado do entrecruzamento entre a historiografia e a ficção é uma “história fictícia” ou uma “ficção histórica”, operações correspondentes na construção da identidade de um personagem, seja ele histórico ou fictício.

Um personagem é sempre o resultado dessa composição. E mais importante ainda para nós do que a resposta à aporia da temporalidade é a inversão que essa resposta produz a respeito do estatuto do sujeito. A noção de sujeito passa a ser o resultado da investigação e não o ponto de partida, no lugar do eu encontramos um si instruído pela intersecção da história e da ficção (RICOEUR: 2006, p. 22).

Nas conclusões de *Temps et récit III* já se distinguem as problemáticas do *idem* e do *ipse*, através da diferença entre os modos de perguntar pela identidade, de acordo com o *quem* ou com o *que*. E a identidade narrativa consiste já na resposta à questão “*quem?*” de preferência à questão “*o que?*” (RICOEUR, 1991c, p. 442-443). Mas nesse contexto a distinção não é central. O problema da identidade, tanto a questão que o põe quanto a resposta exigida, é tomado mais do ponto de vista da compreensão de si pela compreensão da temporalidade que da problemática da identificação ao modo de Parfit. Através da narratividade o acento é posto sobre a identidade como uma categoria prática (RICOEUR, 1991, p. 442).

É por um deslocamento de atenção que a identidade narrativa passa à questão da *ipseidade* e da *mesmidade* (cf. RICOEUR, 1996, nota 1, p. 138). Mas esse deslocamento não

significa o abandono da perspectiva inicial. É ainda pela perspectiva da temporalidade que a narratividade diz respeito à identidade da pessoa, pois é ainda a questão da temporalidade que está envolvida na problemática da identidade cindida sob o modelo do *idem* e do *ipse*.

Desse ponto de vista, o que faz com que a configuração narrativa possa concernir à identidade da pessoa é a correlação inicial entre história e personagem. Correlação que Ricoeur vê já postulada por Aristóteles na *Poética*. Ela diz respeito à relação de dependência do personagem à história (RICOEUR, 1991, p. 171). Dependência que se dá através da ação posta em intriga pela operação de configuração, de acordo com o esquema da *mimesis* que subordina os caracteres ao *mythos* em Aristóteles. Para o estagirita “(...) o mais importante é a trama (*mythos*) dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida” (*Poética*, 1450a 16). O personagem é elemento derivado da composição. Um pouco antes na *Poética* (1450a 8) as partes da tragédia são hierarquizadas por ordem de importância: em primeiro lugar vem a trama, depois o carácter, e em seguida a elocução, o pensamento, o espetáculo e a melopeia.

O personagem, definido por Ricoeur, depois de Aristóteles, como “aquele *que* faz a ação na narrativa” (*celui qui fait l'action dans le récit*), conserva uma identidade ao longo da trama, pois se submete ao mesmo regime de unidade conferido pelo *mythos* à ação imitada. Assim, a categoria de personagem é *tramada* pela inteligência narrativa na medida em que a unidade e a coesão da ação são transferidas para ele. “O personagem (...), é ele próprio posto em intriga” (*le personnage (...), est lui-même mis en intrigue*) diz Ricoeur (RICOEUR, 1996, p. 170). O que faz com que a categoria de personagem se compreenda pela *totalidade* da qual a história narrada tira sua inteligibilidade. É por isso que a identidade narrativa pôde ser primeiramente considerada sob o modo da compreensão de si, sem que o deslocamento dessa perspectiva para a da dialética da *ipseidade* com a *mesmidade* constitua o abandono da primeira posição.

A diferença, portanto, entre Parfit e Ricoeur não é entre descrição pessoal e descrição impessoal, mas entre configuração narrativa e descrição impessoal. Desse modo a perspectiva ricoeuriana se livra de boa parte das objeções de subjetivismo. Para Ricoeur (1996, p. 169-170), essa diferença reside precisamente no estatuto que ocupa a noção de *acontecimento* numa e noutra perspectiva. Em uma descrição impessoal, o acontecimento é tomado como evento do mundo físico. O evento não distingue pessoas ou coisas, tudo fica submetido ou passível de se submeter a uma descrição causal. Mas, “ao entrar no movimento de uma narrativa que une um

personagem a uma intriga, o acontecimento perde sua neutralidade impessoal”⁴⁸ (RICOEUR, 1996, p. 169, nota 1).

Na narração, a concordância discordante que caracteriza o acontecimento narrativo inverte a relação de causalidade, transformando retroativamente a contingência em necessidade. A discordância instaurada pelo acontecimento que, causando ruptura, faz a história avançar é transformada em concordância retroativa ao olhar do leitor. Esse efeito de inversão é o que, para Ricoeur (1996, p. 169-170), faz passar da ocorrência ao acontecimento narrativo. Efeito que deixa a trama a meio caminho entre uma e outro: como ocorrência, o acontecimento produz os efeitos de ruptura que pontuam a história; transformada em acontecimento narrativo, a ocorrência se integra à história compondo sua progressão. É o que confere à história sua capacidade de ser seguida. Essa necessidade retroativa (*retrograde*) procede da totalidade temporal acabada, a partir da exigência de concordância que incorpora a discordância. Por isso, a causalidade na narração só existe quando a história for lida ao revés.

Desde que a categoria de personagem é tecida pela mesma inteligência narrativa que configura a ação, a dialética da concordância discordante é como que duplicada no interior do personagem, que extrai sua *singularidade* da totalidade inteligível resultante dessa mesma concorrência entre concordância e discordância aplicada a si (RICOEUR, 1996, p.175). A totalidade inteligível, de onde o personagem tira sua singularidade, é a história acabada, dependente do efeito de concordância último instaurado pelo *ponto final* que estabelece a perspectiva retrospectiva sob a qual a contingência é totalmente transformada em necessidade. É assim que a unidade singular de uma história pode ser tomada como a identidade do personagem. (cf. RICOEUR, 1982, p. 7-9; 1991a, p. 130-132). Em uma palavra, a singularidade do personagem depende da inteligibilidade temporal da ação, que ele compreende por subordinar-se a ela.

A narrativa, pode-se dizer, produz um recorte no tempo. O caráter de unidade singular desse recorte é o que pode ser interpretado pela “história de uma vida” (*histoire d’une vie*), que Ricoeur (1996, p. 168) faz equivaler ao conceito diltheyano de “conexão de vida” (*Zusammenhang des Lebens*), sublinhando o aspecto histórico da conexão. O caráter unitário e singular da *conexão* depende desse corte narrativo, desde que a narrativa, versando sobre a ação, faz o personagem iniciar uma série de acontecimentos no tempo, que não são o início dos tempos, mas um início *no* tempo. Também faz de uma ação o acontecimento derradeiro que encerra uma

⁴⁸ “(...) *en entrant dans le mouvement d’un récit qui conjoint un personnage à une intrigue, l’événement perd sa neutralité impersonnelle*”. (Tradução nossa).

série sem que seja o fim dos tempos. E isso por fazer coincidir a iniciativa⁴⁹ do personagem e o começo da ação (RICOEUR, 1996, p. 174-175). A iniciativa do personagem, coincidindo com o início da ação na narrativa, faz com que a *pessoa*, enquanto personagem de sua própria história, não possa ser pensada como uma entidade distinta de suas experiências. Ricoeur considera (1996, p. 175), assim, reformulada a tese da identidade que Parfit atacava para esvaziar o sentido do problema. A pessoa que Parfit gostaria de eliminar, não precisa mais ser tratada como um “fato suplementar”. Igualmente, poderíamos dizer que ela não pode ser eliminada se a significação temporal da conexão não for ignorada. Essa eliminação, a correlação entre intriga e personagem através da iniciativa, a narração impede.

De acordo com Ricoeur (1996, p. 178), a identidade narrativa satisfaz a exigência gerada pela destruição das crenças que os *puzzling cases* põem à prova, sem o inconveniente da eliminação da pessoa. Isso porque, ainda de acordo com o filósofo, o que distingue a imaginação narrativa da ciência ficção que gera os *puzzling cases* é a condição corporal do agente que a primeira considera intransponível e a segunda torna manipulável. De uma perspectiva narrativa, o corpo próprio constituiria uma dimensão intransponível da pessoa porque seria a mediação existencial entre o si e o mundo. E a ação que a intriga imita se submeteria à coordenação pelo corpo. Dessa forma, a eliminação do corpo próprio, ou melhor, sua transformação em um corpo qualquer entre os corpos pela descrição impessoal é mais do que a eliminação da pessoa, é a eliminação da condição da personalidade.

Na medida em que o corpo é considerado apenas um corpo entre os corpos e o fenômeno geral da *personalidade* deixa de entrar em linha de consideração, a única questão concebível é a do *que*. A do *quem* fica impraticável, o estatuto ontológico do acontecimento torna impossível sua formulação. A composição narrativa, diz “*quem fez o que*, por que e como, mostrando no tempo a *conexão* entre esses pontos de vista” (RICOEUR, 1996, p. 174 grifo nosso)⁵⁰, ao passo que a pura descrição da sucessão não faz mais do que dizer o que é feito. Do ponto de vista exclusivo da conexão, nem mesmo a questão da ascrição da ação a um agente pode ser posta, nela a ação não é mais do que simples processo. Por isso a perspectiva narrativa da identidade satisfaz às exigências geradas pela consideração dos casos desconcertantes de Parfit, em particular a exigência de que se deixe de considerar a identidade como um fato distinto dos processos aos quais ela é atribuída, sem o inconveniente da eliminação da pessoa.

⁴⁹ Sobre o conceito de iniciativa cf. o capítulo intitulado *Ação* em *A condição humana* (ARENDDT, 2008, p. 188); também *A iniciativa* em *Do texto à ação* (RICOEUR, 2002, p. 241).

⁵⁰ “(...) *raconter, c’est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue*”. (Tradução nossa).

1.11 As objeções narrativas acerca intransponibilidade da condição corporal.

No entanto, não é absolutamente certo que a condição corporal seja intransponível na ficção literária. O que tornaria os experimentos de Parfit um pouco mais contundentes do que Ricoeur gostaria de admitir. Também a objeção de que, ainda que fossem possíveis, essas experiências deveriam ser proibidas, por manipularem o que normalmente se considera condição da existência, é altamente discutível e carece de lastro, porque peremptória. É certo que elas envolvem muitas questões éticas delicadas. Mas não é interdito considerar que algumas dessas experiências podem em alguma medida ser benéficas. As inúmeras possibilidades de intervenção protética no corpo, que alteram sensivelmente sua condição, tem benefícios inquestionáveis.

Essas intervenções podem inclusive dar lugar a outro experimento mental, o do ciborgue. Suponhamos que em um tempo em que a cibernética e a informática são as tecnologias mais evoluídas, os homens, quando começam a envelhecer e o corpo deixa de funcionar, têm as partes defeituosas substituídas paulatinamente. Substitui-se um membro, um órgão, outro órgão, à medida que começam a falhar. Até que reste só o cérebro em uma caixa craniana de metal a comandar o aparato mecânico do corpo. O cérebro é o centro de todos os processos mentais, da memória, da imaginação, do raciocínio e da emoção, adaptado às novas formas de percepção determinada pela condição mecânica. Mas o tecido cerebral também envelhece e vai sendo substituído aos poucos por um sistema de *hardware* muito sofisticado, até se tornar o próprio cérebro. As memórias das vivências do indivíduo vão sendo depositadas em discos rígidos superpoderosos que dão origem ao mais sofisticado dos *softwares*, criado a partir da interação entre os processos mentais e a máquina. Finalmente, o homem fica liberto de qualquer resquício de matéria orgânica. Ele não se torna apenas imortal, já que qualquer peça que apresente defeito pode ser substituída, mas também tem todos os processos cognitivos expandidos. Uma memória virtualmente infinita e uma imaginação impressionantemente potente. A figura do ciborgue não só comporta todos os expedientes de manipulação pelos quais se constroem os experimentos de Parfit que esvaziam a identidade-*idem* como pode e deve ser pensada em termos narrativos, para que tenha efeito. Gêneros da literatura fantástica de ficção científica como o *Cyberpunk*⁵¹ exibem à exaustão esses exemplos em que a condição corporal é completamente alterada e as vezes até abolida, explorando à porfia suas consequências. E o que é mais importante nesses gêneros,

⁵¹ A figura do ciborgue não é nova também no cinema. Do famoso *Blade Runner* (1982) de [Ridley Scott](#) até *Robocop*, passando pela superprodução *O exterminador do Futuro* (1984) de James Cameron e pelo mal produzido mas perturbador *A Máquina* (2014) de Caradog James, o ciborgue já apareceu de inúmeras formas. Ele esteve presente até no expressionismo alemão, no famoso *Metrópolis* (1927) de Fritz Lang, filme que causou uma revolução na sétima arte.

embora sejam considerados menores de um ponto de vista literário, é que fazem variar a condição existencial da pessoa sem fazer elisão da *ipseidade*, pois a trama conta precisamente a história dessas alterações e as vicissitudes daquele que se submete a elas. Em vez de atestar, as peripécias do *ciborgue* e as metamorfoses de seu corpo parte homem parte máquina, terminam por falsear a opinião de Ricoeur (Cf. 1996, p. 162) de acordo com a qual a condição terrestre do homem é condição existencial intransponível, inalterável em um modelo que não faz elisão da pessoa, o narrativo.

Nesse sentido a afirmação (RICOEUR, 1990, p. 178-179) de que a imaginação narrativa versa sobre a dialética da *ipseidade* com a *mesmidade*, ao passo em que a imaginação aplicada à ciência-ficção só pode considerar as variações sobre o problema da identidade exclusivamente como *mesmidade* é altamente questionável. Antes disso, o fato de todos os experimentos descritos por Parfit poderem ser considerados narrativamente provoca uma inversão desconcertante. Essas últimas ficções permitem pensar a *ipseidade* sem a *mesmidade*. Adiante exploraremos as consequências dessa inversão, elas serão extremamente instrutivas à propósito da noção de subjetividade ligada à identidade narrativa.

1.12 O caráter e a promessa.

Antes disso, no entanto, é preciso compreender de que modo a questão da *ipseidade* pode ser tomada positivamente, já que até agora se falou dela somente por contraste com a *mesmidade*. Na medida em que ela impõe o desvio como procedimento de acesso, se mostra em noções nas quais pode-se surpreender a relação de posse por alguém de seus atos e estados. Preferencialmente na noção de promessa pelo traço compromissório que a define, mas também na noção de caráter, em que a *ipseidade* aparece encoberta pela *mesmidade*.

A noção de caráter designa, para Ricoeur, de modo emblemático a *mesmidade* da pessoa definindo-se como “o conjunto de marcas distintivas” pelas quais se pode “reidentificar” alguém como “o mesmo” (1996, p. 144)⁵².

Essa definição agrupa todos os traços pelos quais Ricoeur expunha a identidade-*mesmidade*. O caráter responde assim pela identidade *numérica*, pela identidade *qualitativa*, pela

⁵² “J’entends ici par caractère l’ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même”.

continuidade no tempo e pelo *princípio de permanência no tempo* através da ideia de *traço*⁵³ *distintivo (trait distinctif)*.

Em *Le volontaire et l'involontaire* e em *L'homme faillible*, Ricoeur já abordava a noção de caráter dando-lhe a significação de *involuntário*, no quadro de uma filosofia da vontade, emprestando particular importância ao aspecto de finitude prática que a noção envolve nesse contexto. A intenção de Ricoeur nessas obras era sublinhar a “*natureza*” imutável do caráter.

Em *Soi-même comme un autre*, a noção de caráter ganha uma nova perspectiva. A perspectiva é nova, mas trata-se ainda do mesmo conceito. Ricoeur diz (1996, p. 145): “de certa forma é ainda na mesma direção que eu continuo minha investigação”⁵⁴. A partir da problemática da identidade pessoal, o caráter passa a ser reinterpretado com base na noção de *disposição durável*. A noção de disposição revela a aparência de imutabilidade do caráter que faz com que ele possa revestir uma dimensão de *ipseidade*.

Ricoeur estabelece a *ipseidade* do caráter através de dois traços da noção de disposição.

1) A noção de disposição liga-se à de hábito⁵⁵. O hábito, por sua vez, se caracteriza por uma “dupla valência”: como hábito “em vias de ser” (*en train d'être*), e como hábito “já adquirido” (*déjà acquise*) (RICOEUR, 1996, p. 146). A dupla valência do hábito se refere ao movimento de inovação e sedimentação pelo qual ele se compõe. É a sedimentação que dá o significado de invariante ao caráter, pois é através dela que o hábito se torna “*disposição durável*” (*disposition durable*). Pela persistência da disposição, o caráter *adquire* a permanência no tempo que permite interpretá-lo como *identidade-mesmidade*.

O soterramento da inovação pela sedimentação, característica de todo hábito enquanto tal, encobre o efeito de ruptura da continuidade que a aquisição de um novo hábito constitui. Esse

⁵³ Ricoeur usa aqui como sinônimos “*marque*” e “*trait*”. *Le Petit Robert* registra ambos com o significado de “sinal material (...) feito (...) para distinguir”, ao mesmo tempo em que assinala sua sinonímia com a palavra *trace*: “sinal natural de origem reconhecível” (cf. o verbete *marque*, *Le Petit Robert*). Essa sinonímia marca o parentesco entre a análise das *marcas (marque) distintivas* do caráter com a ideia de *vestígios (trace)* da memória em *Parcours de la reconnaissance* (cf. RICOEUR 2007, p. 182), pelos quais se assinala o enigma da presença na memória de uma coisa ausente, o *vestígio* é a impressão deixada no espírito que serve como motivo da rememoração. Os traços de caráter parecem sofrer o mesmo tipo de soterramento pelo qual os vestígios da memória se expõem ao esquecimento. O próprio Ricoeur assinala que a memória acentua a *mesmidade* (cf. *Id. Ibid.*, p. 179-180).

⁵⁴ “*D'une certaine façon, c'est encore dans la même direction que je poursuis mon investigation*”. (Tradução nossa).

⁵⁵ Ricoeur já explorava a noção de hábito em *Le volontaire et l'involontaire*. Embora aí sua ligação com o caráter seja menos assinalável, as problemáticas não são estranhas uma à outra no plano da mediação prática entre o voluntário e o involuntário. Essa ocorrência da noção de hábito também é importante para esclarecer a acepção do termo “*natureza*” ao descrever a “*natureza imutável do caráter*” em *Soi-même comme un autre*, desde que Ricoeur toma o hábito como o “*retorno da liberdade à natureza*” (*retour de la liberté à la nature*), de acordo com a fórmula de Ravaisson em *De L'habitude* (cf. RICOEUR, 2009; ver também o artigo de Benoît Thirion: *La lecture ricoeurienne de Ravaisson dans Le volontaire et l'involontaire* (TIRION, 2002/3, p. 347), fórmula que Ricoeur não deixará de citar em *O si-mesmo como um outro* (1996, p. 146, nota 1), ainda que de passagem e remetendo, no entanto, a Aristóteles como o “*primeiro a ter aproximado caráter e hábito*” (*le premier à avoir rapproché caractère et habitude*), na sua *Ética a Nicômacos* em 1112a 13ss, 1139a 23-24 e 1144b 27.

encobrimento do efeito de ruptura é precisamente o encobrimento do *ipse* pelo *idem*. Mas o recobrimento nunca é tal que possa, em todos os casos, suprimir o efeito provocado pela inovação, ela compõe dialeticamente a sedimentação, o que faz com que essa última possa entrar no movimento de uma narração capaz de contar a história desse processo. Desvelando o recobrimento do *ipse* pelo *idem* e evitando a confusão das problemáticas. Ricoeur é enfático: “meu caráter sou eu, eu-mesmo, *ipse*” (*mon caractère c’est moi, moi-même, ipse*) (1996, p. 146).

2) As disposições que assinalam os traços de caráter também se compõem de “*identificações adquiridas*” (*identifications acquises*). Elas fazem com que um elemento de alteridade passe a residir na identidade do mesmo, atinente às “*identificações com*” (*identifications-à*) modelos, normas, figuras heroicas, pelos quais nos reconhecemos “em” (*dans*) outro (RICOEUR, 1996, p. 146-147). Paralelamente à sedimentação que esconde a inovação no hábito, a interiorização tende a anular o efeito de alteridade das identificações assumidas. A interiorização da alteridade é também a interiorização do elemento de lealdade (*loyauté*) pelo qual a identificação com o outro se torna estável. Esse elemento de lealdade, por sua vez, dá aos traços identificáveis do caráter um aspecto de fidelidade (*fidélité*): uma fidelidade a si mais que a outrem, dado que o efeito de interiorização anula a alteridade da identificação assumida.

A constância na fidelidade é manutenção de si (*maintien de soi*). A manutenção de si é uma forma de permanência diferente da permanência da substância, mas aqui ela junta *ipse* e *idem*, deixando o *idem* sobrepor-se ao *ipse* desde que a denegação da mudança que caracteriza a forma de permanência no tempo dessa manutenção se reveste dos elementos disposicionais adquiridos e interiorizados. No entanto, pelo fato mesmo da sobreposição, o *idem* não se deixa pensar sem o *ipse* (RICOEUR, 1996, p. 147), devido a ambiguidade da posição da alteridade que passa a compor o si. Ela não lhe é de forma alguma estranha, exterior, nem tampouco se reduz ao mesmo, é a perseverança do *ipse* revestida da permanência do *idem*.

O que a análise do caráter mostra é a impossibilidade de pensar o si sem a *ipseidade*. Ele é fundamentalmente uma *ipseidade*, ainda quando se deixa reconhecer somente pela permanência da *mesmidade*. Como já enfatizamos, é esse encerramento da *ipseidade* na *mesmidade* que, para Ricoeur, constitui todo o motivo de confusão das problemáticas. Mas os recursos de narratividade que fazem frente aos problemas da temporalidade, impedem - ou melhor, esclarecem - essa confusão, pois põem em relevo uma dimensão de temporalidade interna ao caráter, constitutiva de sua historicidade. Narrar é aqui estratificar a sedimentação do caráter; é reativar a tensão entre sedimentação e inovação, entre o efeito de alteridade e sua interiorização, abolida pelo predomínio da sedimentação; é reenviar o caráter da hipóstase ao movimento.

O passo seguinte de Ricoeur é mostrar de que modo as problemáticas do *idem* e do *ipse*, recobertas no caráter, podem ser pensadas separadamente, fazendo com que o sujeito se reconheça unicamente como *ipseidade*. Esse passo nos interessa mais e será explorado à porfia até final do capítulo.

O exame da disposição mostrou que uma permanência temporal diferente daquela de um invariante relacional já se supunha subjacente à ideia de caráter. O que a noção de promessa faz é revelar explicitamente essa outra forma de permanência na qual a *ipseidade* se distingue completamente da *mesmidade*, dissolvendo definitivamente a confusão que para Ricoeur é o que faz com que o problema da identidade seja um lugar de aporias.

O modo de permanência da *ipseidade* em oposição à mesmidade assume o traço distintivo de um “desafio ao tempo” (*défi au temps*) desde que a promessa se conserva pela recusa da alteração (*déni du changement*) (RICOEUR, 1996, p. 149). Ao prometer, o sujeito se mantém pela “fidelidade à palavra dada” (*fidélité à la parole donnée*) a despeito das mudanças circunstanciais que fazem alterar os propósitos. A manutenção da palavra empenhada gera a *constância (tenue)*⁵⁶ que Ricoeur interpreta como *manutenção de si (maintien de soi)* (1996, p. 148). Com efeito, a *manutenção* pela constância à palavra outrora empenhada não é outra coisa senão ter a si mesmo em mãos e sustentar-se sem recorrência à subsistência de uma substancialidade, qualquer que ela seja. Nesse sentido, a manutenção de si, que Ricoeur assinala à promessa, tem profundo parentesco com a *Selbständigkeit* heideggeriana, que distingue ontologicamente o *Dasein* de tudo o mais (cf. RICOEUR, 1996, p. 148-149). Nessa medida, pode-se afirmar que o si pertence à mesma esfera ontológica que o *Dasein*⁵⁷. No entanto, o componente linguístico da promessa, evita a necessidade de por o sentido da ipseidade “sob o horizonte do ser-para (ou para-com)-a-morte” (RICOEUR, 1996, p. 149). A credibilidade geral

⁵⁶Ricoeur parece usar de três formas sutilmente distintas o termo francês *ténue*, apoiando-se em sua variedade de acepções dicionarizadas: 1) a primeira acepção diz respeito à expressão “*parole tenue*” (1996, p. 143) que acentua a promessa como maneira do sujeito dispor de si mesmo, dispondo de sua palavra. Apoiados no uso de *tenue* como “maneira de dispor” (*manière de tenir*), traduzimos a expressão *parole tenue* por palavra empenhada; 2) o termo realça a característica temporal da promessa na expressão “*tenue de la promesse*” (1996, p. 149); nesse caso, traduzimos *tenue* por duração ou continuidade de acordo com a acepção mais vasta da palavra francesa; 3) o terceiro significado assinalável ao uso que Ricoeur faz do termo é o que pode ser traduzido por constância, muito próximo de continuidade, mas que acentua a “maneira de se conduzir” (*manière de se conduire*), aproximando finalmente *tenue* de *maintien*, manutenção (cf. o verbete *tenue*, *Le Petit Robert*). Ricoeur aproxima o primeiro e o terceiro uso ao afirmar que o modo de permanência da *ipseidade* “*c’est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée*” (grifo nosso). Acrescentando na sequência: “*je vois dans cette tenue la figure emblématique d’une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi*” (RICOEUR, 1996, p. 148). O segundo significado se acrescenta no parágrafo seguinte depois da distinção entre a continuação (*continuation*) do caráter e a constância (*constance*) da promessa: “*a cet égard, la tenue de la promesse (...) paraît bien constituer un défi au temps*” (RICOEUR, 1996, p. 149 grifo nosso).

⁵⁷Ricoeur explora um pouco mais essa proximidade no artigo *L’identité narrative*, publicado em 1988 na revista *Esprit*.

da linguagem e a obrigação ética de manter a palavra perante um destinatário asseguram suficiente significado à peculiaridade de sua duração.

É no componente compromissório da promessa, em toda a abrangência que ele comporta, que reside a ipseidade do si (RICOEUR 2007, p. 208). O engajamento torna-se o último ponto de apoio à identidade do si quando a estabilidade da mesmidade fica sujeita às manipulações, imaginárias ou não, capazes de dissolver a permanência do mesmo. O aspecto voluntário desse comprometimento é o que faz dele a *constância* capaz de permanecer quando tudo o mais é derrocado pelo transcurso do tempo. É o que faz da *ipseidade* a “vontade de constância” (*volonté de constance*) que Ricoeur interpreta como *manutenção de si* (2007, p. 207), pela qual se visa à questão “*quem?*” como irredutível a toda questão “*o quê?*”.

1.13 Variações narrativas.

Voltamo-nos agora sobre a dupla valência da *ipseidade*, a valência ética, cuja expressão é a dialética com a alteridade, e a valência narrativa, que se mostra na dialética com a mesmidade. Essa duplicidade é a característica mais importante aos nossos olhos porque produz com nitidez a imagem de um si oscilante entre o mesmo e o outro, o que faz escapar da dicotomia entre a autoposição e a deposição do eu, alternativa prenhe de aporias. Mas esse estatuto incerto não deixa de conduzir a um novo regime de problematicidade, tão ou mais corrosivo que o anterior. Por isso importa investigar as consequências dessa nova dualidade, mesmo que ela não se traduza de modo algum em um dualismo. A primeira versão, a faceta narrativa da *ipseidade*, oferece a ocasião de levar seu espaço de variação ao limite. Esse limite produzirá mais adiante um conjunto de aporias difíceis, quando o poder de manutenção atribuído à *ipseidade* será posto à prova pelo vínculo com a alteridade. A segunda versão, a faceta ética da *ipseidade*, ficará indelevelmente afetada por essas aporias.

Segundo Ricoeur (1996, p. 168), a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* corresponde, no plano da narrativa, à dialética do personagem, gerada pela transposição para ele da concordância discordante operada pela intriga⁵⁸. Mas essa correspondência ganha a forma de uma inscrição, ou de uma reinscrição (*réinscription*), imposta pelo confronto da unidade do personagem extraída da concordância discordante aplicada a si, com a exigência de permanência no tempo feita pela

⁵⁸ “La notion de mise en intrigue, transposée de l’action aux personnages du récit, engendre la dialectique du personnage qui est très expressément une dialectique de la mêmété et de l’ipséité” (RICOEUR, 1990, p. 168).

questão da identidade (RICOEUR, 1996, p. 176). Ela esclarece também a noção de permanência pela qual o indivíduo mantém sua unidade frente à dissolução provocada pelo tempo.

Essa operação de configuração que converte a discordância em concordância, quando transposta ao personagem da narração se inscreve no intervalo de sentido aberto entre o caráter e a promessa no plano da identidade. Fazendo a mediação entre um extremo em que o sujeito se reconhece facilmente como o mesmo pela permanência de um conjunto de traços estáveis, e outro, em que sua permanência no tempo depende exclusivamente da manutenção de si.

Ricoeur vê (1996, p. 176-177) nas variações que a literatura é capaz de produzir a expressão plena da mediação entre o pólo em que prevalece a *mesmidade* por força da indistinção com a *ipseidade* (caráter) e o pólo em que prevalece a *ipseidade* pelo afastamento da *mesmidade* (promessa). Em um extremo está o tipo de narrativa que compartilha do estatuto de configuração do conto de fadas, da crônica nacional ou do folclore, em que o personagem é identificado do início ao fim como o *mesmo* pela estabilidade de um caráter. No outro extremo está o romance de fluxo de consciência, a narrativa contemporânea, em que a capacidade de identificação é posta à prova pela quase total ausência de traços estáveis que possam servir como motivo para a identificação do mesmo. De um caso a outro, as possibilidades de composição da variação entre o extremo do recobrimento e a distinção extrema da *ipseidade* e da *mesmidade* são imensas.

No primeiro caso, estamos bastante próximos do modelo aristotélico descrito em termos de completude, totalidade e extensão adequada, sublinhando a transformação da simples sucessão em configuração pela *composição dos fatos* produzido pela trama narrativa. Nessas narrativas que podemos chamar narrativas de caráter pela *coesão* interna, o personagem é completamente submetido à intriga e participa inteiramente do regime de concordância que ela instaura; a estabilidade do caráter depende do regime de coesão narrativa.

À medida que nos aproximamos do polo oposto, no entanto, a relação tende a inverter-se: é a intriga que, então, se subordina ao personagem (RICOEUR, 1996, p. 177), que deixou de ser um caráter pela perda de seus traços estáveis. Situação que, paralelamente, conduz a narrativa à perda de suas características de coesão e concordância, fazendo o personagem se dissolver nas suas experiências, marcadas pela corrosão da coesão.

Nesses casos extremos, “a perda da identidade do personagem corresponde (...) à perda da configuração da narração, e em particular, uma crise da conclusão narrativa” (RICOEUR, 1996, p. 177)⁵⁹. Dado que o caráter de totalidade da história é conferido pelo modo como o “ponto final” lança luz sobre os eventos episódicos produzindo o efeito derradeiro de concordância. Um

⁵⁹ “(...) à la perte d'identité du personnage correspond (...) la perte de la configuration du récit et en particulier une crise de la clôture du récit”. (Tradução nossa).

exemplo fascinante é o que produz Robert Musil em *O homem sem qualidades*: na narrativa vemos a dissolução do personagem, paralela à dissolução das características de configuração de uma obra que, a despeito da extensão monstruosa, ficou inacabada. Voltaremos a esse tema depois de examinado o caráter ético da ipseidade.

Nesse extremo a que pode chegar a dissociação entre os dois modos de identidade está a ocasião de perguntarmos-nos: que acontece com a *ipseidade* quando ela não encontra qualquer suporte na *mesmidade*. Na ficção literária ela dá a impressão de ser dissolvida junto com o caráter do personagem pelo enfraquecimento da concordância. Mas Ricoeur parece pretender algo diferente (1996, p. 177-178): para ele, esses casos só se interpretam como casos de perda de identidade quando não distinguimos qual dos sentidos de identidade é passível de ser dissolvido na dispersão do personagem. Quando postos no quadro da distinção da identidade no sentido do *idem* e do *ipse*, esses casos se reinterpretem como “despidos” de *ipseidade* pela perda do suporte da *mesmidade*⁶⁰. É o que faz com que os casos desconcertantes da ficção literária se aproximem da ficção científica sem se confundirem com eles.

Efetivamente, eles desempenham na literatura o mesmo papel que os *puzzling cases* de Parfit na filosofia. Eles põem à prova a identidade e permitem chegar a conclusões muito semelhantes, sem que para isso se considere a questão da identidade vazia de sentido. Na literatura, onde a imaginação se aplica ao estatuto ontológico da pessoa, a questão pode continuar sem resposta e mesmo assim ser extremamente interessante. Uma obra como *O homem sem qualidades* dá provas disso.

No entanto, é preciso ressaltar que essas narrativas só deixam de ser simples relatos sobre a perda da identidade quando se mantêm em uma relação dialética com a *mesmidade*, ainda que negativa, ainda que pela busca incessante da mesmidade. Com efeito, como seria possível considerar o *desnudamento* da *ipseidade* se ela não reivindicasse de alguma forma a mesmidade? Não é, portanto, senão ao preço de uma indeterminação que a possibilidade de uma *ipseidade* desnuda consegue ser posta, ao menos no plano da narração. Com isso Ricoeur parece estar de acordo. Já que na sua argumentação essa possibilidade serve mais para mostrar a amplitude de variação que a identidade narrativa suporta do que para determinar o modo de ser do si. Assim, a hipótese narrativa de uma *ipseidade* pura revela a radicalidade da diferença da *ipseidade* em relação à *mesmidade*. Enquanto todos os traços de *mesmidade* se dissolvem com a dissolução da

⁶⁰ “Ma thèse est que, replacés dans le cadre de la dialectique de l’idem est de l’ipse, ces cas déroutants de la narrativité se laissent réinterpréter comme mise à nu de l’ipséité par perte de support de la mêmété.” (RICOEUR, 1996, p. 177-178).

unidade da composição, a ipseidade *permanece* marcando o *lugar vazio* a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo.

Ricoeur considera (1996, p. 195-196) que, para além dos casos extremos, a identidade narrativa mantém-se a meio caminho entre o pólo do carácter e o pólo em que a *ipseidade* se afasta radicalmente da mesmidade. A narrativa devolve ao hábito o movimento abolido, tornando narrável o carácter, ao mesmo tempo em que confere à manutenção de si os traços identificáveis dos sujeitos que nela se empenham.

O papel narrativo da hipótese de uma *ipseidade* pura fica estabelecido. No entanto, isso não deixa de produzir inquietação. Ela se torna mais insidiosa quando distinguimos os aspectos narrativos dos aspectos éticos da *ipseidade* na noção de manutenção de si. A questão, de certa forma, se põe também para Ricoeur (1996, p. 197), que enfrenta de um modo ou de outro o problema de saber como pode a manutenção de si sustentar-se no plano ético quando a identidade se apaga. Como é possível que o si se mantenha responsável quando perde a capacidade de reconhecer-se? O fato dessa dúvida pôr-se para Ricoeur parece confirmar que ele próprio não pôde deixar de considerar o parentesco entre os traços de fidelidade do carácter e os da manutenção de si. Esse parentesco oferece ocasião de suspeitar do equívoco de Ricoeur ao opor tão diametralmente o carácter à manutenção da promessa.

Dir-se-á que os casos embaraçosos da literatura mostram não poder ser essa senão uma oposição dialética, cuja tensão não se dissolve em uma síntese, qualquer que seja. Por um lado, essa parece ser efetivamente a forma como Ricoeur concebe a oposição. De que outro modo poderia ele preocupar-se em salvaguardar a permanência da manutenção de si no plano ético, quando no plano narrativo ela perde todo o apoio (cf. RICOEUR, 1996, p. 196)? Efetivamente, Ricoeur concebe a “distância” (*écart*) gerada entre o plano narrativo e o plano ético, pelo apagamento da identidade de um lado e a questão da manutenção de si de outro, como a “falha secreta” que impede de fazer da promessa uma forma de domínio de si; nesse sentido, a manutenção não é mais que uma afirmação modesta (RICOEUR, 1996, p. 198). Por outro lado, no entanto, é difícil determinar, ao menos nesse contexto, a natureza dessa tensão dramática, pois à promessa é conferida precisamente a força de produzir o engajamento pelo qual o sujeito interrompe sua errância (*un coup d’arrêt à l’égard de l’errance*) entre modelos de ação diversos e discordantes entre si (RICOEUR, 1996, p. 197-198). A proeminência da *ipseidade* parece sobrepujar o carácter no plano ético pela iniciativa.

O cuidado aqui está em descobrir se a possibilidade de um tipo de permanência como manutenção pode prescindir de qualquer traço de mesmidade como parece ser o caso da promessa, evitando a deriva nos exemplos narrativos em que a *ipseidade* se descola

completamente da *mesmidade*. Ou então, se o poder de prometer, tão fortemente exaltado, não acaba por conduzir a um domínio de si tão perigoso quanto o experimentado quando a *mesmidade* fica enrijecida pelo soterramento completo da *ipseidade*.

1.14 O problema da nudez da *ipseidade*.

A distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* funciona no interior de duas outras noções definitórias do si, as noções de caráter e de promessa. A primeira é noção reativa, designa as disposições adquiridas e sedimentadas pelo hábito que apresentam a estabilidade de uma permanência imutável. A segunda é noção proativa e designa a iniciativa deliberada de um compromisso futuro. Uma permanência de si que não recorre a qualquer característica de imutabilidade exceto a manutenção da palavra empenhada perante outrem. Unidas pela operação de narração, elas estabilizam os três aspectos da temporalidade: a efemeridade do passado, a imprevisibilidade do futuro, através da iniciativa presente.

Nessa medida o recurso à noção de caráter tem o intuito de revelar que também ele não deixa de conter um elemento de *ipseidade* que torna possível pô-lo em movimento pela narração, ainda que esse elemento se mostre sob a forma de uma disposição estável frequentemente naturalizada. Conjugado com a promessa, o caráter faz com que o si possa ser concebido, de parte a parte, como *ipseidade*. Mas essa afirmação da irredutibilidade da *ipseidade* do si é mais do que reforçada pela fenomenologia da promessa. A figura da promessa põe a possibilidade de que, nela, o si se reconheça sem qualquer auxílio de *mesmidade*, em uma pura *ipseidade*, na medida em que sua função é a de desfazer o equívoco das problemáticas opondo-as radicalmente: “uma coisa é a persistência do caráter; outra, a perseverança da *fidelidade* à palavra dada”⁶¹ diz Ricoeur (1996, p. 148 *grifo nosso*).

É preciso ter em mente que a distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* visa salvar a questão da identidade pessoal do esvaziamento de sentido promovido por Parfit. A consideração de um segundo modelo de identidade, a *ipseidade*, pretende livrar a subjetividade da necessidade de recorrência a uma ontologia da substância e, assim, da inevitável dicotomia entre um sujeito que se põe como substância pensante, idêntica a si mesma, autofundada, pura *mesmidade* (Descartes, Kant, Husserl) e a total ausência de fundamento da questão pela impossibilidade de alocação do sujeito nessa ontologia substancialista (Nietzsche, Hume). A

⁶¹ “(...) *une chose est la persévération du caractère; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée*”. (Tradução nossa)

consideração da identidade como *ipseidade* pretende livrar a questão da necessidade de recorrência a uma ontologia substancialista sem destituir o sujeito de toda unidade.

É de notar, entretanto, que, a despeito de sua separação radical, a distinção entre o modo de permanência do caráter e o modo de permanência da promessa assenta na semelhança extrema entre o traço de recobrimento e o motivo de distinção entre *idem* e *ipse*. Por um lado, o que produz o recobrimento do *ipse* pelo *idem* no caráter dando ao primeiro a aparência da permanência do segundo, ainda que sem torná-los indistintos, é a transformação do elemento de inovação em um elemento de fidelidade pela sedimentação temporal estabilizadora dos traços disposicionais (cf. RICOEUR, 1996, p. 146-147). Por outro lado, a promessa pontual obtém a credibilidade pela qual logra uma permanência do sujeito, uma permanência que se pretende diferente da mesmidade, da “fiabilidade habitual” (*fiabilité habituelle*) constitutiva da credibilidade geral das instituições humanas; nesse caso, a instituição da linguagem que faz com que a proposição “eu prometo que...” conte como um ato compromissório. É também sob a forma de uma “disposição habitual”, a disposição de manter a palavra, que a manutenção da promessa escapa ao incômodo constante de uma perpétua recusa da alteração (cf. RICOEUR, 2007, p. 207-208) e se constitui digna de credibilidade perante outrem, o destinatário da promessa. Desse modo, o aspecto fiduciário é tanto o que torna a promessa capaz de produzir a manutenção de si quanto o que confere ao caráter a estabilidade que faz com que nele tenha lugar o fenômeno de soterramento da *ipseidade* pela *mesmidade*. Dito de outro modo, a promessa só ganha sua força de comprometimento, força pela qual ela é paradigma de *ipseidade*, quando revestida da mesma estabilidade do hábito, ou seja, quando o hábito de cumprir promessas é tornado um traço de caráter. Se no plano semântico a distinção entre *idem* e *ipse* se estabelece sem problemas, no plano existencial o exercício da promessa parece torná-los indiscerníveis.

As situações de promessa revelam amiúde essa notória ambivalência do ato de prometer. O homem que promete o faz pela confiança e crédito depositados em sua palavra, e o ato é tão mais eficaz quanto maior o lastro de reputação que o fia. É assim que são conhecidos os “homens de palavra”, os homens capazes de honrar seu *empenho* pela força de seu caráter, revestido de tenacidade e pertinácia. A ambivalência do ato de empenhar a palavra é refletida no próprio termo “empenhar” que designa, ao mesmo tempo, a operação de pôr algo sob penhor – a própria palavra, nesse caso, o mais íntimo de si – e a capacidade de empenhar-se com esforço obstinado pela realização futura do acordado.

Nas conclusões de *Temps et récit III*, onde pela primeira vez *mesmidade* e *ipseidade* são postas sob o horizonte da identidade narrativa, essa distinção visa à substituição de uma pela outra. Nesse contexto, Ricoeur afirma que, o dilema do confronto entre duas vertentes do

problema da identidade, uma vertente substancialista (Descartes) e uma vertente empirista-cética (Hume), "desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*), substituímos a identidade compreendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*)"⁶² (RICOEUR, 1991c, p. 443, grifo nosso). Essa substituição confere à distinção todas as características de uma oposição unilateral. E o aspecto unilateral da distinção é reforçado quando a diferença é caracterizada: "a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa"⁶³ (RICOEUR, 1991c, p. 443). Aqui a identidade narrativa é francamente identificada somente à *ipseidade*, por exclusão expressa de toda a *mesmidade*.

É bem verdade que, em *Soi-même comme un autre*, essa oposição ganha maior flexibilidade. O caráter e a promessa, noções das quais Ricoeur ainda não havia lançado mão em *Temps et Récit*, constituem então uma distinção de segundo grau, pela qual se descreve, em um caso, o recobrimento entre *idem* e *ipse*, e, em outro, a dissociação entre eles. Essa relação pôde então ser explicitamente definida como uma "dialética concreta", possibilitada e desenvolvida pela identidade narrativa (RICOEUR, 1996, p. 138). Vê-se a oposição que no princípio aparecia com um sentido unilateral ganhar maleabilidade plástica. Uma possibilidade de comunicação entre os termos é aberta pela narratividade. No entanto, ainda assim, na figura da promessa, "o *ipse* põe a questão de sua identidade sem o auxílio e o apoio do *idem*"⁶⁴ (RICOEUR, 1996, p. 150).

Poder-se-ia suspeitar de um equívoco quanto à independência do poder de manutenção embutido no ato de prometer. Afinal, não é absolutamente claro que o que Ricoeur pretenda defender seja a simples autonomia da *ipseidade* em relação à *mesmidade*, já que a narratividade confere dialeticidade a essa oposição. Além disso, a despeito da mobilidade conferida aos termos pela narração, os elementos textuais oferecidos pelo autor permitem interpretar a relação entre *ipseidade* e *mesmidade* tanto como relação de ruptura quanto de complementaridade. O problema é aqui o de como compreender essa indeterminabilidade da *ipseidade*. Ela afeta principalmente a função da promessa e, por conseguinte, a pertinência da solução que ela oferece ao problema da identidade.

Trata-se de enfrentar a possibilidade da *ipseidade* constituir secretamente um tipo de domínio de si da mesma ordem do *cogito*, tanto no caso dela distinguir-se diametralmente da

⁶² "Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*)". (Tradução nossa).

⁶³ "(...) la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative" (Tradução nossa).

⁶⁴ "(...) l'*ipse* pose la question de son identité sans le recours et l'appui de l'*idem*". (Tradução nossa).

mesmidade quanto no caso dela tornar-se um tipo de permanência análoga à permanência do mesmo: no primeiro caso, a promessa exigiria uma vontade de constância obsessiva, correndo o risco de tornar-se uma neurose compulsiva; no segundo o que está em jogo é a adesão servil ao hábito e às instituições. Como se em ambos os casos a promessa exigisse, inevitavelmente, para poder dar conta da identidade do sujeito, a manutenção de uma vontade obtusa.

A questão é enrolada e não dispomos ainda dos meios adequados para fazer avançar-la sem perda, se insistimos na especulação com os escassos expedientes de que dispomos corremos o risco de nos dispersarmos no emaranhado de noções férteis porém desvirtuantes que fazem a franja conceitual do problema. Será preciso antes nos empenharmos em descrever com mais minúcia o ato de prometer em suas três dimensões, linguística, actancial e moral, para em seguida acrescentar-lhe os aspectos narrativo que lhe confere uma significação mais vasta do que a que uma semântica da ação lhe poderia conferir. Somente depois desse percurso é que poderemos recolocar a questão evocada aqui. É o que se fará no capítulo seguinte, ao final do qual, por acréscimos sucessivos de determinação e de problematização retornaremos a questão de saber de onde vem, ou de que depende, a força de manutenção embutida no ato de prometer. Essa exploração nos permitirá fazer a distinção que já se insinua aqui e que no entanto não se deixa apreender diretamente entre o aspecto moral e o aspecto narrativo da *ipseidade*.

II - PROMESSA E MANUTENÇÃO DE SI.

A fenomenologia da promessa envolve uma dimensão linguística, uma dimensão actancial e uma dimensão moral.

2.1 A dimensão linguística.

A dimensão linguística é não necessariamente a mais importante para a determinação da ipseidade, mas certamente a mais fundamental. É a partir dela que se desdobram as outras duas. Enquanto ato linguístico a promessa compõe a classe dos performativos que se distinguem dos constatativos. O performativo se distingue do constatativo exatamente por unir duas esferas do mundo, a linguagem e a ação. *Quando dizer é fazer*⁶⁵, a enunciação, mais do que descrever o estado do mundo, produz nele um efeito e ganha as características de uma ação efetiva. É o mesmo com todo enunciado com um verbo de ação proferido na primeira pessoa do presente do indicativo, acrescido de certas condições circunstanciais como a sinceridade do falante ou sua investidura em certos poderes: “*Eu te batizo, Fulano de Tal...*”; “*Eu te peço...*”; “*Eu me desculpo*”; etc. Ao contrário dos constatativos como “o gato está no capacho”, os performativos (1) não descrevem um modo de ser, não constatam um estado, não narram uma ação; e por isso não são nem verdadeiros nem falsos. Mas, (2) seu pronunciamento é a realização de uma ação mais vasta do que o próprio ato de dizer algo (cf. AUSTIN, 1962). Desse modo, “*eu prometo que...*” é um enunciado que ao mesmo tempo produz um efeito no mundo: alguém, um beneficiário, *conta* com a minha promessa. Nesse sentido prometer é agir positivamente.

Satisfeitas as condições de enunciação, as condições de autoridade e de sinceridade, a execução do performativo é completa pela ocorrência de um evento futuro. Um evento futuro esperado, contido no enunciado performativo, determina o sucesso ou o fracasso da ação que a enunciação contém (AUSTIN, 1990, p. 272). E enquanto participante, ao mesmo tempo, de dois reinos, o do discurso e o da ação, um performativo padece dos constrangimentos desses dois reinos. Fica aquém, no tocante à sua completude, tanto do modo *standard* de um enunciado quanto de uma ação, estando

⁶⁵ É o título da tradução brasileira de *How to do things with Words* de Austin (Oxford, Clarendon Press, 1962), tradução de Danilo Marcondes de Sousa Filho (Porto Alegre, Artes Médicas, 1990).

suscetível tanto aos mal entendidos próprios do discurso quanto aos constrangimentos da ação.

O que importa para nós aqui são essas duas características que determinam a completude do performativo: a expectativa e o engajamento. Quando prometo, o enunciado “eu prometo que...” instaura imediatamente a expectativa da manutenção da minha palavra pelo cumprimento da ação enunciada no ato de prometer. O engajamento é, então, o corolário da expectativa, dando ao performativo uma dimensão pública e mesmo social, inscrevendo-o sempre em situações cerimoniais ou dialogais que fazem da alteridade uma condição: é no *outro* que o ato de prometer desperta a expectativa de realização e é com o outro que eu me engajo, mesmo que o outro não seja propriamente o beneficiário, mas simplesmente testemunha. Subjacente à dimensão futura da expectativa e ao engajamento consequente está a dimensão pública de todo ato de linguagem. É o que o torna possível como tal: uma comunidade de falantes que compartilham certos códigos culturais para além da gramática da língua.

A análise da dimensão linguística da promessa mostra que tanto a dimensão actancial presente expressamente na definição do ato de fala quanto a dimensão moral, não propriamente tematizada por Austin, vão juntas. Quer dizer, são indissociáveis desde a enunciação: dizer, em certos contextos, “eu prometo que...” é sempre, ao mesmo tempo, enunciar algo, fazer uma ação e tornar-se responsável por ela.

2.2 A dimensão actancial.

A dimensão actancial se descola menos do ato de fala que a dimensão moral, na medida em que não depende de qualquer outra realização senão do próprio ato de fala. Uma promessa não cumprida é ainda uma promessa, embora não cumprir promessas seja admitido, em geral, como moralmente censurável. É a noção de iniciativa que demarca a fronteira entre a simples locução e a ação. Ricoeur a define como “uma intervenção do agente da ação no curso do mundo, intervenção que causa efetivamente mudanças no mundo” (RICOEUR, 1996, p. 133)⁶⁶. A iniciativa é, portanto, não toda e qualquer ação enquanto atividade humana, mas um tipo específico capaz de produzir em

⁶⁶ “*L’initiative est une intervention de l’agent de l’action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde*”. (Tradução nossa).

certo sentido o *início* de uma cadeia causal. Não uma cadeia de relações de causa e efeito inscrita numa ontologia do evento impessoal, cuja investigação do princípio pode sempre virtualmente remontar ao infinito, mas uma cadeia causal que precisamente interrompe a sucessão dos eventos inscrevendo aí um início que certamente não é o início de toda a causalidade, como o início dos tempos, mas é o começo de algo, a ação de um agente. Sendo o início da ação, a iniciativa é de certo modo o início do próprio agente. É aqui que a promessa se transforma em uma noção extremamente instrutiva para a compreensão desse início que é ao mesmo tempo o início de uma cadeia causal no mundo e o início de um agente.

Sob esse aspecto as análises de Ricoeur fazem coro ao tratamento dado por Hannah Arendt à promessa, para quem a capacidade de prometer é a faculdade responsável pela estabilidade dos negócios humanos (ARENDR, 2008, p. 255). Para ela, iniciar compreende todo o sentido de agir. A característica de iniciativa imbuída na ação é precisamente o que distingue o propriamente humano na ação, do labor e do trabalho. A iniciativa é portanto o característico daquela esfera em que o determinante para a ação não é uma finalidade diferente dela própria – como o é a manutenção da vida em termos biológicos para o labor e a produção de artefatos para o trabalho. A finalidade da ação é a própria manutenção do seu espaço de aparecimento cuja motivação não é mais do que a simples vontade de viver em conjunto.

É na medida em que instaura um “início diferente do início do mundo”, que a ação é “não o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDR, 2008, p. 190). Desse modo, de par com o discurso, seu correlato, a ação é a portadora da singularidade de cada indivíduo que surge à revelia da esmagadora ordem cosmológica. É que, ratificando esse poder de rompimento da ordem e instauração do inaudito, “o novo sempre surge sob o disfarce do milagre”. E por isso a ação corresponde, na esfera dos negócios humanos, ao fato biológico do nascimento como o surgimento de algo novo no mundo. Mas é o discurso que faz com que esse início de algo novo seja singular, efetivando a condição da pluralidade que faz da esfera humana o espaço do viver em conjunto, onde se é um “ser distinto entre os iguais” (*Id. Ibid.*, p.191).

O problema para os negócios humanos é que, não estando sob o constrangimento das previsíveis leis da física, as consequências que a novidade da ação instaura são imprevisíveis e muitas vezes desastrosas. E se não houvesse qualquer mecanismo de estabilização, a esfera da ação, do viver em conjunto, estaria fadada à

catástrofe contínua pela impossibilidade de constância. É aí que a capacidade de fazer promessas surge tanto para Arendt quanto para Ricoeur como o remédio que atenua a imprevisibilidade da ação humana. E o fato de se tratar de uma capacidade específica que une ação e discurso não é gratuita.

Para Arendt a imprevisibilidade parcialmente eliminada pela promessa deriva fundamentalmente da “treva do coração humano”, uma inconfiabilidade fundamental que impediria o homem de contar consigo mesmo não fosse esse recurso (*Id. Ibid.*, 255-256). Embora dificilmente Ricoeur se ponha de acordo a respeito de uma premissa sombria como essa, o importante é que já Hannah Arendt concebe a capacidade de prometer como “uma das potencialidades da própria ação” (*Id. Ibid.*, p.248). E nessa medida o remédio para a sua imprevisibilidade é ele próprio uma ação não menos imbuída de iniciativa que a ação ordinária. Mas é um gênero de ação com algo a mais. Ela não só coordena ação e discurso de modo extraordinário, sendo ela própria, ao mesmo tempo, ação e discurso, mas acrescenta ao fato da singularidade determinado pelo início que instaura, a duração temporal de uma identidade assinalável *No decurso do tempo*⁶⁷. Dizer “*eu prometo que...*” é, portanto, um ato de discurso que instaura a singularidade de um agente em relação à pluralidade de agentes com os quais interage, cuja identidade se mantém, do início ao fim do decurso, pela manutenção da promessa. Por ser inerente à ação, esse modo de identidade é o modo específico pelo qual se pode dar a conhecer a pessoa em oposição às coisas, das quais se diz que são idênticas em um sentido bastante diferente. Essa fenomenologia que atravessa três domínios, o da linguagem, o da ação, e a seguir o da responsabilidade confere à pessoa um regime de identidade que a faz irreduzível aos outros entes do mundo, pois é o único do qual se diz que age, no sentido que se estabeleceu até agora.

A peculiaridade desse regime de identidade vem precisamente do fato de que, para além da correlatividade entre singularidade e pluralidade, em que a correlação é só a necessidade lógica, abstrata, de pensar o singular em comparação com o plural, está a correlatividade entre a identidade e a alteridade. Essa segunda correlação pode ser pensada não mais do que como o caso específico da primeira, aplicada às entidades humanas. Mas, enquanto caso específico da pluralidade, a pessoa não é tomada senão como uma classe desses objetos cuja diferença são as características definitórias, tais como possuir polegar opositor e telencéfalo desenvolvido. A alteridade como

⁶⁷ Os personagens do cinema de Wym Wenders são bons exemplos disso: *Im Lauf der Zeit / No Decurso do Tempo* (Wim Wenders, Alemanha Ocidental, 1976, 175 min, P & B, som).

componente específico da pluralidade humana significa que o outro não é simplesmente outro por contraposição, um indivíduo determinado, como qualquer indivíduo considerado enquanto objeto de um sistema de classificações. A alteridade nesse caso é a de *outrem*, o beneficiário, às vezes o prejudicado, ou, simplesmente testemunha da promessa. É aquele com *quem*, contra *quem* ou diante de *quem*⁶⁸ se age. Nessa medida, temos a ocasião de marcar mais uma vez o fato de que antes de separar-se do sujeito a alteridade participa profundamente da sua composição.

2.3 A dimensão moral.

É desse modo que a noção de promessa não se compreende sem a dimensão moral. Ordinariamente “*eu prometo que...*” equivale a “*eu me comprometo à...*” (RICOEUR, 1986, p. 25), com a vantagem da segunda fórmula revelar melhor do que a primeira a reflexividade do ato, permitindo descrever a dupla valência da promessa. (1) O sujeito obriga a si mesmo falando. Mas a publicidade da linguagem significa sempre abertura para a alteridade e, portanto, (2) o sujeito que se compromete compromete-se com outrem no exato momento em que afirma suas ações como dependentes de si. “*Eu prometo que...*” significa então que tomo a mim as consequências de minhas ações e me fazendo responsável por elas me comprometo a seguir um curso estável instituído por uma ação com valor de início, porque outro conta comigo. É assim quando assinamos contratos, ou quando pronunciamos um “sim” e nos casamos perante uma autoridade – embora caiba fazer atenção à advertência nietzschiana de que só se pode prometer fazer ou dar algo a alguém, não se pode prometer sentimentos. Os sentimentos estão fora da esfera da ação, por isso Hannah Arendt, que considera o amor “uma das mais raras ocorrências da vida humana” o substitui pelo respeito nos negócios humanos (cf. ARENDT, 2008, p. 253 – 254).

Mas de onde vem a força de comprometimento que faz com que um ato linguístico aparentemente efêmero seja capaz de estabilizar de tal modo os negócios humanos? Para Ricoeur é a fiabilidade da palavra empenhada que traz consigo a força estabilizadora da promessa. A consequência dessa fiabilidade é uma espécie de *manutenção de si (maintien de soi)* – (RICOEUR, 1996, p. 148-149). Essa manutenção

⁶⁸ E com isso se insiste ainda, com Ricoeur, na esteira de Heidegger e de Arendt, na diferença fundamental entre o *quem* e o *que*.

de si é uma resistência ativa à alteração temporal que funciona em todos os casos como fator de corrupção e de modificação da identidade. Uma resistência que não recorre a nenhuma característica estável, a nenhum traço de caráter, mas se funda na constância a si e na confiança depositada pelo outro. A consequência é um si que se reconhece o mesmo na diversidade de seus atos e estados ao longo do tempo sem recorrência a qualquer substancialidade egoica, estrutural, biológica... Ou seja, uma *ipseidade* que não recorre a nenhum traço de *mesmidade*, de acordo com a distinção que se estabeleceu antes.

2.4 Os perigos do poder de prometer.

Também Nietzsche constrói uma figura da promessa baseada na noção de fiabilidade, mas com outras intenções e com resultados diferentes. Para o filósofo alemão a promessa surge como uma mnemotécnica bem particular, engendrada contra o esquecimento espontâneo que esvazia a consciência. É uma memória ativa, um “ativo não-mais-querer- livrar-se”, não uma memória involuntária que toma de assalto, mas uma “*memória da vontade*” que torna o homem “*confiável, constante, necessário*”, capaz de “responder por si *como porvir*” (1998, p. 47-48).

Há sem dúvida uma semelhança profunda entre Ricoeur, Arendt e Nietzsche quanto à descrição do poder de prometer e a fiabilidade que ele engendra, e, paralelamente, uma diferença fundamental a respeito das consequências desse poder, bem como dos seus pressupostos. Se para Ricoeur, na esteira de Arendt, ele é a estabilização da esfera da ação e a possibilidade de reconhecimento de si na condição da pluralidade e da alteridade, para Nietzsche, a capacidade de prometer é a mola da autonomia, do domínio de si. É que os tratamentos são diferentes. Enquanto Ricoeur se ocupa da função atual do ato cotidiano de fazer promessas, Nietzsche busca, no desenvolvimento da capacidade de prometer, a gênese da consciência moral compreendida como má consciência e consciência de culpa.

A diferença fundamental está no fato de que Ricoeur, assim como Arendt, concebe a promessa do ponto de vista da pluralidade, como aquilo que permite a ação em concerto. A promessa é sempre feita a outrem e demanda a publicidade do

testemunho. Ela conecta o agente às consequências de sua ação no caso das promessas individuais e liga entre si agentes diferentes a um curso de ação comum no caso das promessas coletivas como os pactos e tratados “que consistem na troca de promessas declaradas invioláveis”⁶⁹ (RICOEUR, 2007b, p. 495). Até aqui as considerações arendtianas e ricoeurianas não destoam da aguda análise nietzschiana de acordo com a qual a promessa é a capacidade de “dispor de si como porvir” (NIETZSCHE, 1998, p. 47). Ela permanece para Arendt a “capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente” (2008, p.257). Esse elogio da “capacidade de reger o futuro como se fosse o presente” (RICOEUR, 2007 p. 496-496) assenta na ideia de que o exercício do verdadeiro poder, compreendido aqui como uma forma não espúria de soberania, é possível, ainda que de modo limitado, somente pela ação em conjunto, mutuamente acordada. A soberania que verdadeiramente produz o poder está no acordo a respeito de um propósito comum. A única coisa capaz de validar as promessas que obrigam mutuamente (ARENDRT. 2008, p. 256-257). O contrário disso, aliás, não é o poder, mas a violência, mesmo quando a união de um grupo é mantida aparentemente por uma vontade idêntica que inspira a todos. A diferença em relação à Nietzsche é o fato deste enxergar na vontade de poder do indivíduo isolado a fonte de todo o poder. Isto faz com que o acento no tratamento da questão não seja a ação em concerto que a promessa torna possível, a sua característica interpessoal, mas a constância a si mesmo do indivíduo capaz de fazer promessas, o seu aspecto reflexivo. O que conecta essas duas interpretações da promessa é o acordo sobre a estabilidade e a fiabilidade que o ato de prometer tem a função de produzir.

Ricoeur, como Arendt, confere muita importância ao papel intersubjetivo da promessa. Mas, à diferença de Arendt, ele não deixa de considerar a dimensão pessoal do ato, daí a necessidade de tomá-la desde o ponto de vista da enunciação. Aspecto que nas análises de Arendt fica em segundo plano pela necessidade de circunscrever a esfera humana à coletividade. A consideração da promessa como paradigma de *ipseidade* obriga, portanto, Ricoeur a prestar mais atenção do que sua companheira intelectual às considerações nietzschianas. Mas o aspecto intersubjetivo assinalado à promessa desde a dimensão linguística até a dimensão ética faz Ricoeur fundar todo o poder de prometer em um imperativo ligado à necessidade de salvaguardar a instituição da linguagem. Nietzsche, em contrário, por não propriamente ignorar, mas elidir a intersubjetividade, o

⁶⁹ “*Et cette capacité trouve d'emblée son inscription politique dans la conclusion des pactes et des traités consistant en échanges de promesses déclarées inviolables*” (RICOEUR, 2003, p. 633).

assenta na terrível história genealógica de domesticação e adestramento da vontade. O que os une, no entanto, mais do que o acento sobre o promitente ou sobre o beneficiário da promessa em cada um alternativamente, é a ideia de *força fiduciária* de onde a promessa tira o seu componente moral.

“De onde o enunciador de uma promessa pontual tira a força do seu engajamento?” Pergunta Ricoeur. A resposta a primeira vista é obscura: “de uma promessa mais fundamental, a de manter a promessa em todas as circunstâncias” (RICOEUR, 2007. p. 207)⁷⁰. Essa promessa anterior às promessas pontuais não é mais que o engajamento com a instituição da linguagem que faz com que a locução “*eu prometo que...*” conte efetivamente como uma promessa. É a cláusula de sinceridade à qual deve aderir todo aquele que pretende tomar parte de uma comunidade de falantes, condição de praticabilidade das línguas particulares. Se uma cláusula como esta não fosse pressuposta, ainda que a possibilidade de traição esteja sempre presente, toda a força comunicativa da linguagem perderia efeito e expressões como “Fogo!” ou “Socorro!” não fariam sentido. É o que faz com que o próprio Austin acabe por questionar a distinção Performativo-Constativo admitindo à linguagem como um todo uma dimensão de engajamento⁷¹ (cf. AUSTIN, 1990). Em suma, Ricoeur considera que é suficiente para que a promessa faça sentido e produza o tipo de manutenção de si que ele próprio definiu como “uma vontade de constância (...) que põe seu selo sobre uma história de vida confrontada com a alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração” (2007, p. 207) a obrigação ética de “responder à confiança que o outro investe na minha fidelidade” (*Id.* 1996, p. 149); em primeiro lugar na minha fidelidade à instituição da linguagem, e, por consequência, às promessas pontuais de que sou autor.

Mas a resposta de Nietzsche é profundamente diferente. Menos preocupado com a dimensão de publicidade e intersubjetividade conferida pela linguagem, o filósofo alemão, com sua refinada sensibilidade para os fenômenos morais, irá buscar os arcanos da sedimentação da fiabilidade humana. Para Nietzsche a faculdade de prometer surge como remédio para o esquecimento ativo que faz o homem inconstante e volúvel, à deriva e ao sabor de seus próprios caprichos. Ela é uma espécie de memória que o arranca da volubilidade e o transforma em animal estável, capaz de, como já se disse,

⁷⁰ O contexto completo da citação é: « *La référence morale est suscitée par l'idée même de force impliquée dans l'analyse précédente : d'où l'énonciateur d'une promesse ponctuelle tire-t-il la force de s'engager ? D'une promesse plus fondamentale, celle de tenir parole en toutes circonstances ; on peut parler ici de 'la promesse d'avant la promesse' »*. (Tradução nossa).

⁷¹ Sobre a dimensão compromissória de todo ato de fala e ainda de outros atos significativos ver também o livro de Jean-Louis Chrétien, *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004.

“dispor de si como porvir”. Uma memória paradoxal, pois projetada para o futuro. Uma memória da vontade, portanto; que produz o “*indivíduo soberano (...), o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas*” (NIETZSCHE, 1998, p. 49). Mas a descrição da mnemônica, obliterada nos procedimentos de estabilização, vai logo tornar ambíguo o aparente elogio que abre a segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Ela esconde a história dos mais terríveis castigos humanos, pois, “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (*Id. Ibid.* p. 50).

Nietzsche vê nas relações contratuais de troca e comércio a origem da necessidade de construção dessa fiabilidade no homem. O devedor empenha o que tem, às vezes uma parte de si próprio; o credor, por sua vez, pode infligir toda sorte de castigos para assegurar a restituição. A própria ideia jurídica de restituição para Nietzsche tem origem aí. Pois está inscrita no cálculo da dívida. É a história da dor e do castigo que produz finalmente a consciência moral e a razão ocidental fundadas na fiabilidade e autonomia do homem. Hábito duramente impingido que tem o papel de fazer o indivíduo triunfar sobre si mesmo. O homem que pode fazer promessas, finalmente se torna livre e senhor de si ao transformar o hábito de prometer em disposição de tomar para si suas ações.

Também para Ricoeur a noção de hábito é constitutiva da promessa, mas por outra via, não a da culpa. Para ele, a promessa perde o traço obsedante da obstinação quando revestida de uma disposição de hábito “modesta e silenciosa, a respeito da palavra dada” (RICOEUR, 2007, p. 208). A noção de hábito os aproxima, mas não é o suficiente para transpor o fosso da diferença entre as implicações de uma e outra dessas noções de promessa. Se para Ricoeur o hábito de manter promessas produz a fiabilidade habitual presente na constância da amizade, para Nietzsche a disposição de prometer é a memória de uma vontade obtusa, cujo efeito é o “amansamento” do homem. Pois o gênero de consciência que produz é sempre o de uma consciência culpada.

Um impasse se produz sobre a noção de promessa, ambas as interpretações parecem se impor de igual direito. De um lado, impossível não considerar o efeito de concerto do engajamento mútuo, produzido pela dimensão pública da promessa, e o efeito liberador de uma potencialidade de agir inaudita, pela capacidade de instituir novos inícios, que o ato de prometer produz. Por outro lado, não se pode ignorar o aspecto lúgubre e o efeito obsedante, resultado da obstinação da vontade tornada cega quando a promessa se encerra sobre si mesma. O impasse está na impossibilidade de

uma dimensão passar sem a outra. Nossa hipótese é a de que o ato linguístico de fazer uma promessa, com a dimensão actancial e a dimensão ética que lhe são inerentes, perde todo o sentido se não assenta em um horizonte de moralidade preestabelecido que fixa o sentido do ato de prometer. Do mesmo modo, a história de sedimentação dos valores, que cria uma moralidade do hábito, não pode ser descrita por elisão da dimensão intersubjetiva que permite a iniciativa instauradora de um modo específico de início; início que é sempre soterrado pela força estabilizadora do hábito. Não fosse isso, poderíamos separar completamente Ricoeur e Nietzsche, e tomar as penetrantes considerações da *Genealogia da moral* não mais do que como uma advertência do perigo que reveste o poder de prometer. Ao que bastaria tomar em conta esse perigo e agir com prudência, como de fato recomenda Ricoeur ao final da sessão dedicada ao exame das noções de memória e promessa em *Parcours de la Reconnaissance* (2007, p. 211ss). A simples recomendação de prudência em relação ao abuso do poder de prometer, por mais que a recomendação seja veemente, denuncia que Ricoeur toma o seu reverso, o enclausuramento de si, não mais do que como um perigo contingente, resultado do mau uso da faculdade, o que, sem dúvida, não é suficiente.

2.5 Duas narrativas fílmicas sobre a promessa.

Dois narrativas fílmicas nos ajudam a tratar esse impasse: O filme belga *La Promesse* (1996) dos irmãos Dardenne, e o filme brasileiro *O pagador de promessas* (1962) de Anselmo Duarte. Ainda no quadro do pensamento ricoeuriano, é conhecida a importância que o filósofo francês concede à ficção, sobretudo à ficção narrativa. Em três níveis: na ordem *epistêmica*, a narração permite o desenvolvimento de soluções, soluções poéticas, bem entendido, não soluções teóricas, para aporias inultrapassáveis do ponto de vista especulativo (RICOEUR, 1991a, p. 11); no plano *actancial*, a narração é capaz de produzir infinitas variações imaginativas sobre as possibilidades de composição da ação, convidando o leitor (o espectador, nesse caso) a uma refiguração de si no confronto do mundo do texto, o mundo da ficção, com o mundo da ação efetiva (*Id. Ibid.* p. 324-328); e do ponto de vista *ético*, onde a narração torna-se o laboratório de experiência privilegiado para o julgamento sobre as ações louváveis ou condenáveis dos personagens na perspectiva de uma vida realizada (*Id.* 1996, p. 194-198). O que se busca na exploração dessas duas narrativas fílmicas específicas é um prolongamento da

perspectiva ricoeuriana que possa pôr à prova a si mesma. Cada narrativa funciona, portanto, mais do que como exemplo ilustrativo, como um experimento de pensamento capaz de levar às últimas consequências os pressupostos de cada uma das perspectivas que não podem absorver uma à outra, nem tampouco ignorar-se mutuamente.

La Promesse, escrito e dirigido por Luc e Jean-Pierre Dardenne, se passa na paisagem urbana e industrial de um subúrbio no sul da Bélgica. Roger (Olivier Gourmet) é um homem inescrupuloso que faz o transporte clandestino de imigrantes africanos e romenos, alojando-os em instalações insalubres e explorando sua mão-de-obra comprometida com as dívidas do transporte e da locação. A organização desse esquema de tráfico de pessoas e exploração de trabalho escravo é mantida com a ajuda de seu filho, Igor (Jérémie Renier), um adolescente de não mais de quinze anos. Na desordem gerada por uma inspeção imprevista do controle do trabalho, um imigrante burkinabé, Hamidou (Rasmané Ouedraogo), que no dia anterior recebera junto de si sua esposa, Assita (Assita Ouedraogo), e seu bebê, Tiga, vindos de Burkina Faso, sofre um acidente e se fere gravemente. Enquanto Roger se ocupa em despistar os inspetores, Igor tenta socorrer Hamidou, sem poder fazer muito, pois qualquer movimentação despertaria a atenção dos inspetores. Hamidou quase inconsciente, adivinhando a própria morte, pede a Igor que tome conta de sua mulher e filho. Como Igor aquiesce em silêncio, Hamidou exige: “prometa”. Igor responde: “eu prometo”. Algum tempo depois chega Roger, e Igor sugere irem ao hospital. Prevendo as complicações de conduzir um imigrante sem documentos nacionais a um hospital, Roger desfaz o torniquete improvisado pelo filho para estancar o ferimento de Hamidou e esconde o homem agonizante embaixo de algumas tábuas, até se desfazer dos inspetores. À noite, depois de partirem os inspetores, o cadáver de Hamidou é emparedado na construção em que trabalhava. A sequência do filme mostra os esforços cotidianos de Igor para não trair sua promessa. Os cuidados do garoto para com Assita e seu bebê são fonte de uma tensão gradual entre ele e o pai, que a vê, agora viúva, como um estorvo e engendra situações que a forcem a voltar à África. O desacordo entre Igor e seu pai, com quem este até então identificava-se incondicionalmente, produz, de acordo com uma tensão surda e crescente que o filme se esforça por mostrar inevitável, o rompimento estrépito: Igor foge com Assita no momento em que o pai pretendia vendê-la como prostituta em Colônia. O que se segue é o investimento de Igor em um novo curso de ação,

culminando com a denúncia implícita do pai quando Igor confessa à Assita que Hamidou está morto.

Para Marlène Zarader (2008, p. 91) o filme se apresenta como “a história de uma redenção”, de um início, no sentido de um novo começo: “aquele pelo qual o menino se destaca de seu investimento inicial para inventar sua liberdade e nascer a si mesmo como outro”. E a especificidade do filme está em que um ato é *pronunciado*, uma promessa. Ainda que ela não seja mantida senão por atos.

Mantendo a promessa o filho se liberta do pai em um novo nascimento. Mas continua atrelado ao peso de uma condição miserável. Tomar conta da mulher de um imigrante ilegal com seu bebê não é menos aterrador para um menino do que traficar trabalhadores com o pai. Aí está a ingenuidade do pretense realismo dos irmãos Dardenne: apostar na capacidade redentora de uma iniciativa isolada. É verdade que uma promessa pode mudar um curso de ação, mas pode mudar uma condição sem se transformar em obsessão?

Não parece sensato dizer que o filme dos irmãos Dardenne abra o campo de ação para uma ética “absolutamente destituída de moralismo”, como o quer Zarader (2008, p. 89). O que faria um menino tomar para si o destino de uma mulher com seu bebê sob condições tão pesadas, se não precisamente o moralismo que instrui a manter as promessas em todas as circunstâncias? Vale lembrar que é em um moralismo como esse que Nietzsche denuncia a consciência que nasce sob o signo da culpa. Moralismo deliberadamente elidido da narrativa dos irmãos Dardenne em favor de uma forma fílmica pretensamente neutra.

O Pagador de Promessas, escrito e dirigido por Anselmo Duarte, baseado na peça homônima de Dias Gomes, conta a empresa de Zé do Burro (Leonardo Villar) ao conduzir uma cruz até a igreja de Santa Bárbara em Salvador. Zé do burro é um lavrador cuja ingenuidade só não é maior do que a obstinação. Em um terreiro de Candomblé promete a Iansã repartir suas terras entre os trabalhadores e levar uma cruz de seu sítio até a igreja de Santa Bárbara – valendo-se do sincretismo popular que faz equivaler as duas divindades relacionadas à tempestade. A graça é a vida de Nicolau, um burro de estimação atingido por um raio. Tendo a o favor recebido da divindade, Zé do Burro se põe em marcha até Salvador e espera a abertura da igreja pela manhã para depositar no altar sua cruz, dando por paga a dívida com a santa. Mas, ao tomar conhecimento das circunstâncias da promessa, padre Olavo (Dionísio Azevedo) não

permite a entrada na igreja, desconfiado da validade de uma promessa feita em território não cristão e da heresia da intenção de carregar “uma cruz tão pesada como a de Cristo”. Seguem-se as tentativas fracassadas de Zé do Burro para cumprir sua promessa: desde convencer o padre da piedade de sua fé até a tentativa de arrombar com o peso da própria cruz a porta da igreja. Paralelamente, a desgraça de Zé do Burro é tramada: sua mulher é seduzida por Bonitão (Geraldo Del Rey), um conhecido cafetão; os jornais o tratam como um revolucionário, defensor da reforma agrária; a polícia o toma como subversivo; o padre como um herege; e os praticantes do candomblé como símbolo da luta contra a discriminação de suas crenças. Zé do Burro acaba morto em uma confusão e, finalmente, seu cadáver rígido é conduzido à força para dentro da igreja, encima da cruz que carregava.

O filme, de talhe bem diferente do realismo dos irmãos Dardenne, embora não se afaste da verossimilhança, assume toda a carga simbólica que circunda o tema e se faz atravessar pelo pano de fundo de uma disputa política e religiosa abusando da ironia. O simbolismo da cruz e do peso da obstinação é mantido até o fim. O que se vê em primeiro plano é a obstinação de Zé do Burro em levar às últimas consequências sua promessa, a despeito das tentativas de descaracterização desta pelo padre e mesmo da desobrigação proposta pelo monsenhor que intervém preocupado com a repercussão do caso. Zé do Burro é enfático ao caracterizar o peso da cruz que carrega: “é que nem quando se faz um negócio; recebe a mercadoria, tem que pagar”, sob pena de ficar sem crédito na praça. A noção de dívida e o “fatalismo” que ela engendra não poderiam ficar menos explícitos, mostrando o quanto a genealogia nietzscheana pode ser pensada a partir da narrativa fílmica.

De fato, ambas as promessas atendem aos requisitos estabelecidos pela teoria dos atos de fala e se desdobram de modo esperado. Poder-se-ia questionar a validade da primeira promessa na medida em que não existem testemunhas, o seu receptor está morto e os beneficiários não estão cientes. Antes disso, talvez seja mais importante questionar a espontaneidade de uma promessa feita a um moribundo sob demanda expressa, e o constrangimento de negar-lhe o último pedido. Mas essa é uma questão adjacente e o fato é que a despeito disso Igor não deixa de se sentir obrigado. A segunda promessa pode oferecer uma dificuldade maior na medida em que é feita à uma entidade “fictícia”, ou, no mínimo, infável. Poder-se-ia objetar que se trata de uma promessa privada, e, como tal, engajando o promitente somente de modo subjetivo, uma promessa

somente a título figurativo. Mas se o destinatário da promessa não é uma entidade propriamente real, a circunstância cerimonial a faz suficientemente pública, pois tem a comunidade de fé inteira como testemunha e conta com a força simbólica do ritual como motivo de obrigação. Além disso, o beneficiário da promessa, Nicolau, apesar de um burro, é bastante real para ajuntar à força de constrangimento que impele Zé do Burro às portas da Igreja. Se a primeira promessa, embora não conte com testemunhas, se faz a um destinatário real, a segunda, embora seja feita a uma entidade mítica, compartilha o testemunho de uma comunidade inteira. O que conta, no final das contas, é o beneficiário que impele à manutenção e faz com que ambas se desdobrem igualmente em uma dimensão actancial e moral.

Cada um dos modelos de promessa produz um impasse. O primeiro, que se pode atribuir à Ricoeur como faz Zarader, mostra que a consideração da instituição de um novo começo depende da escamoteação deliberada de uma moralidade na qual a manutenção da promessa seja um valor, fazendo o acento do ato de prometer infletir completamente sobre o beneficiário da promessa. Essa elisão é amplamente facilitada pela neutralidade forjada na forma da narrativa filmica. O segundo, mais próximo da perspectiva nietzschiana, mostra que a obrigação escravizadora da promessa só tem essa força obsedante na medida em que o quadro moral é exacerbado. Produzindo o deslocamento do acento do beneficiário para o “devedor”, que, na sua obstinação, se desfaz até da desobrigação do monsenhor, temendo não poder estar “em paz consigo mesmo” se não levar a cabo a palavra uma vez empenhada.

O que esse mútuo impasse mostra é a necessidade de investigar as disposições que tornam o homem um animal capaz de prometer. Se, por um lado, a sedimentação dos valores conduz aos piores enrijecimentos, por outro, uma *ipseidade* sem apoio e auxílio de valores não produz qualquer engajamento.

É preciso observar que as reflexões de Ricoeur e Arendt sobre o perdão pretendem salvar a promessa precisamente de um impasse como esse, pelo poder de desobrigação que ele encerra. No entanto, dado que o perdão é exatamente o análogo contrário da promessa como ato de fala, ele depende dos mesmos pressupostos e funciona nas mesmas circunstâncias, o que o faz sujeito às mesmas objeções.

Ademais não se pode compreender a amplitude da noção de promessa sem considerar sua dimensão política e jurídica. Em Nietzsche conceitos morais como os de consciência e dever nascem das obrigações legais nas quais se entrelaçam culpa e sofrimento – por isso consciência moral no filósofo alemão é sempre um gênero

culpado de consciência. Essas obrigações são curiosamente as de comércio e troca, nas quais o devedor sempre empenha “algo que ainda ‘possua’”, as vezes o seu próprio corpo. Autorizando o credor a infringir-lhe castigo para inculcar a ideia de dívida pela força transformada em culpa, de onde se obtém a retidão e constância de caráter, o amansamento dos instintos, que faz do homem um “animal que pode *fazer promessas*” – de acordo com a formula que estrepitosamente abre a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. É sobretudo em função das relações contratuais que foi preciso *construir* uma memória da vontade e é nessas relações que se fazem promessas. Por isso o aspecto moral da promessa é apenas derivado dessas relações, e para Nietzsche, alias, essa derivação é obra de uma transvaloração debilitante que ele se empenha em denunciar.

Para Arendt, por sua vez – embora ela esteja atenta à sensibilidade nietzschiana para os fenômenos morais, sem no entanto compartilhar os mesmos propósitos genealógicos do filósofo turíngio, e, sobretudo o que ela própria classifica como o “preconceito de enxergar a fonte de todo o poder na vontade de poder do indivíduo isolado” (2008, p. 257) – a capacidade de prometer tem a função de tornar factível a única alternativa possível a uma “supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros”, dado que ela, a promessa, seria capaz de instituir uma espécie de liberdade unicamente dada sob a condição da não-soberania (*Id., Ibid.*, p. 256) ao estabilizar os negócios humanos e tornar previsíveis as consequências de um ato. O que faz da ação política a ação em concerto que produz o poder e não o exercício da violência.

2.6 A perspectiva derridiana.

O que se fez até aqui foi o desenvolvimento de um expediente argumentativo técnico. Polarizou-se a figura da promessa radicalizando suas possibilidades contrárias em duas figuras antagônicas, a primeira, figura de redenção e liberdade, a segunda, figura de sujeição e alienação, para mostrar um paradoxo interno insidioso. A reflexão de Jacques Derrida sobre o possível e a necessidade (ou possibilidade) do impossível é uma voz em contraponto a esse expediente. Em contraponto precisamente porque ressoa a partir da própria paradoxalidade, permitindo um ponto de vista a partir do qual a paradoxalidade não é insidiosa, mas constitui a própria força da promessa.

À primeira vista, Ricoeur e Derrida são filósofos não muito próximos um do outro, ao menos se considerarmos a “figura filosófica” que normalmente se atribui a cada um. Ricoeur é o filósofo da esquerda cristã reformada, reivindicando a preservação e interpretação das tradições culturais para extrair delas sua força criativa. Derrida, por sua vez, é o filósofo das minorias, contra o império do *logos* ocidental, engajado em uma luta de vanguarda política pela “destruição”, ou desconstrução, das heranças culturais. Essa oposição, em princípio, vem a despeito de Derrida ter sido o “assistente” de Ricoeur durante o seu período na Sorbonne.

No entanto, um percurso de debates e uma filiação intelectual compartilhada permitem a aproximação relativa entre os dois: a matriz husserliana e heideggeriana, o debate e as incorporações feitas à psicanálise e ao estruturalismo, a importância da linguagem e da obra de Levinas. E ainda: a travessia conjunta de muitos temas, a metafísica, a memória, o perdão, a promessa, a estruturação do evento, a metáfora, etc⁷².

Derrida, fazendo coro a Ricoeur sobre a instância de *ipseidade* contida na promessa, avança a reflexão, esforçando-se por integrar nesse paradigma a necessária possibilidade de desvio. As reflexões derridianas sobre o possível e o impossível, ou melhor, sobre a necessidade do impossível, no limite da desconstrução, ajudam a compreender a capacidade da promessa como instauradora de inícios na ordem do mundo.

De acordo com Derrida, toda realização depende do impossível e se funda em uma lógica da possibilidade do impossível, ou da necessidade do impossível, cuja matéria é a temporalidade (DERRIDA, 2003, p. 267). A promessa e o seu correlato contrário, o caráter, ou a memória, em uma perspectiva um pouco diferente, fazem eco a essa estrutura tripla do tempo descrita desde Agostinho e retomada por Edmund Husserl cujo centro é a iniciativa presente. Situação que permite aplicar a lógica derridiana da possibilidade do impossível também à promessa, já que ela se estende a tudo o que tem caráter realizativo. A mesma lógica se aplica ao conceito de invenção, e “seria preciso dizer que a única invenção possível é a invenção do impossível (DERRIDA, 2003, p. 268). A contradição aqui é o expediente a serviço da desconstrução. Serve para mostrar que somente a impossibilidade, o completamente inaudito, e não a simples atualização

⁷² Eftichis Pirovolakis demonstra muito bem as influências comuns entre Ricoeur e Derrida em *Reading Derrida and Ricoeur: improbable encounters between deconstruction and hermeneutics*, New York, Suny Press, 2010.

de possibilidades de antemão contidas no conceito, pode ser tomada verdadeiramente como invenção.

A questão é sobre a veemência e a necessidade da inadequação. Poder-se-ia dizer, para aproximar ainda mais Derrida de Ricoeur, que se trata de dar atenção à irreduzível desproporção entre efetuação e sentido. Necessária sobretudo para evitar a hipostasiação do sentido e sua morte, que é também a morte da compreensão. “É preciso (...), que a inadequação siga sendo *sempre possível* para que a interpretação em geral, e a resposta, seja *possível* por sua vez”, assevera Derrida exemplificando a lei que vincula sempre possível e impossível (2003, p. 270). Sendo a temporalidade a matéria dessa contradição, ela faz do acontecimento, da realização, a possibilitação do impossível. O impossível tornado possível, mas de modo fugidio, sem hipóstase no possível, como um salto no abismo para fora das condições “normais” de possibilidade. “Quando o impossível se faz possível, tem lugar o acontecimento” (*Id. Ibid.*, p. 270). O acontecimento assume sempre a forma paradoxal da *possibilidade do impossível*, pois, quando se inscreve simplesmente em um campo de possibilidades previamente dado, não faz mais do que demonstrar e desenvolver o que já estava previsto como possível. Não tem a força de irrupção do acontecimento, ao menos não do acontecimento como invenção ou como início que fratura a ordem aparente das coisas. Não anunciando-se como início de algo inaudito, do que jamais se anunciava como possível, o acontecimento não faz senão desenvolver um programa de possibilidades internas à economia do mesmo. O problema aí é a impossibilidade de fazer jus à alteridade do outro que não se reduz à essa economia de possibilidades.

Especulemos a partir das intuições de Derrida: nessa medida, a promessa como iniciativa, como acontecimento, como invenção, precisa conter em si essa possibilidade do impossível para fazer jus à alteridade à qual ela corresponde na figura do beneficiário, da testemunha. Uma promessa digna desse nome precisa ser promessa do impossível, do irrealizável, sob pena de não ser senão a pantomima de uma promessa, a realização de um programa. Do mesmo modo que a sua realização, não como programa, mas como promessa, para triunfar, deve conter a possibilidade do fracasso e da traição. Uma promessa que não contém em si a possibilidade do fracasso não é nunca promessa livre, e como tal está longe do regime da invenção. É daí que Derrida pode ver originariamente incluso na promessa o perdão, a culpabilidade, a confissão e a desculpa (2003, p. 271).

A consequência dessa paradoxalidade de segundo grau é que ela redime a nocividade do primeiro nível de paradoxo sobre a promessa, e os experimentos examinados acima com a ajuda do cinema deixam de ser perniciosos para a manutenção de si. Ao menos à primeira vista. Quando uma promessa de teor impossível é feita e levada a cabo, pelo outro, para o outro, por um menino, contra todas as expectativas, contra tudo que o constitui como valor moral e hábito social, ela testemunha precisamente essa irrupção do inaudito que corresponde à invenção. O mesmo acontece quando um lavrador se desfaz das suas posses e investe sua obstinação contra as portas cerradas da igreja, mesmo que o resultado circunstancial seja a sua morte. O que as análises de Derrida permitem pensar faz coro à noção arendtiana e ricoeuriana de promessa. “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”, afirma Arendt (2008, p. 191). E se não perdermos de vista a falibilidade inevitável da ação estaremos em face de um bom modelo de manutenção. Um modelo capaz de efetivamente resolver as aporias da identidade.

A solução é elegante, refinada, mas talvez um pouco apressada. Ela escamoteia duas questões que ficam latentes nos modelos de promessa examinados nas narrativas filmicas: 1) de onde a manutenção da promessa tira a força para alçar-se ao impossível e imprevisível? e 2) o que fazer com os casos desviantes em que a traição da palavra não encontra o perdão do outro em relações assimétricas? Essas questões são duas variantes de uma mesma preocupação: como evitar que a promessa não fique limitada a um único ato do qual jamais se liberte? Ela diz respeito a uma paradoxalidade mais englobante, aparentemente não explorada por Derrida. A de como evitar que o impossível, rompendo com todas as condições de possibilidade, em seu surgimento infinitamente improvável, não componha retroativamente a lógica da possibilidade, incorporando-se de modo inexorável à economia do mesmo? Pois, no momento em que o impossível se realiza, torna-se possível, é restituído, portanto, à lógica do possível e passa a compor a economia do mesmo. Ou seja, o impossível realizado não permanece por muito tempo impossível. Parece, portanto, verdade lógica que sua possibilidade se desdobre inevitavelmente em um programa. Poder-se-ia responder a Derrida: se só o impossível aparece como acontecimento, é porque, na ordem das coisas, desde sempre fora possível, embora não tenha sido concebido como tal. No fundo, estaríamos falando do sempre mesmo que surge com o disfarce do radicalmente outro. Como o *remake* de um roteiro antigo.

A rigor, a questão é indecível, e por isso as mediações inseridas por Ricoeur são mais instrutivas que o ponto de vista radical de Derrida. Sem elas o pensamento paralisa-se: de um lado se considera a infinita possibilidade do impossível, a inovação e o inaudito como um pouco mais do que uma possibilidade não realizada, apenas como uma possibilidade ainda não pensada, e não se compreende porque ela deveria revestir um sentido radical; de outro, considera-se a possibilidade do impossível como a verdadeira irrupção do absolutamente novo, em sentido estrito, mas não se pode dizer em relação a que ele poderia ser considerado como tal.

2.7 Hegelianismo invertido e hegelianismo fraturado.

A perspectiva derridiana, do absolutamente outro, é a negação completa de qualquer possibilidade de adequação, fazendo toda diferença intransponível, incomunicável; a perspectiva anti-derridiana, do absolutamente mesmo, nega completamente a possibilidade da alteridade, incorporando toda diferença como uma instância do mesmo. As perspectivas são opostas, mas em um sentido, equivalentes. A perspectiva totalizante, absorvendo toda diferença como uma variação do mesmo é aqui não mais do que um expediente para fazer frente à perspectiva oposta, da desconstrução. Ela é o fantasma hegeliano sempre assombrando a filosofia, que tende a voltar-se sobre si mesma e fazer sistema (MICHEL, 2013, p. 47). Uma tendência à totalização do sentido, oriunda do esforço do raciocínio para não perder a si mesmo. É esse esforço que faz a radicalização da hipótese de Derrida equivaler à um exercício da totalização e sistematização. Ao inverso, bem entendido. O exercício de sistematização da diferença.

É bem verdade que Derrida, assim como Ricoeur, se insurge fortemente contra esse ímpeto de totalização inerente à filosofia. Não de forma passiva, como para evitá-lo, mas ativamente, para combatê-lo, porém cada pensador faz isso à sua maneira.

Derrida toma o conceito de desconstrução do gesto heideggeriano de *Destruktion*. Mas para Johann Michel, em Derrida ele está orientado diferentemente, serve para por em evidência a inscrição dos lapsos sob as estruturas de sentido, para produzir a diferença que excede o *logos* clássico (2013, p. 52), ao invés de investir sobre a história do ser para fazer o seu falseamento.

Há em Ricoeur, sem dúvida, muita coisa desse procedimento de investigação dos lapsos que denunciam a impossibilidade de domínio do sentido, as falhas no *cogito*.

Mas há também uma diferença fundamental quanto à pretensão de alcance desse expediente. Apesar da intersecção entre o desconstrutivismo derridiano e a hermenêutica ricoeuriana, no empenho de mostrar a opacidade do sentido e os expedientes de violência e distorção ideológica presentes nas tentativas de totalização, Ricoeur e Derrida se separam na hora de postular a possibilidade de penetração do expediente desconstrutivo. Ricoeur recusa o reducionismo implicado no ato de desconstrução radical, pois privilegia na noção clássica de ser o par conceitual ato-potência, em detrimento da noção de substância (cf. RICOEUR, 1996, p. 351ss). A consequência do privilégio dado ao ato e à potência em uma filosofia que faz da ação o modo de ser do si é que toda investigação sobre o ser, o que se chamou tradicionalmente de metafísica como disciplina filosófica, guarda sempre possibilidades inexploradas. O que torna pouco plausível a suposição que encontra na “história do ser” um invariante a partir do qual ela se teria construído de maneira unilateral. Um invariante cuja descoberta levaria à exigência de desconstrução radical dessa história, em favor da pluralidade. Johann Michel é enfático a esse respeito, para ele “tudo se passa como se o empreendimento derridiano devesse inverter o projeto hegeliano” (2013, p. 52) de sistematização total da realidade, substituindo finalmente o pensamento da unidade e da identidade pelo pensamento da diferença e da alteridade. Não é difícil inferir que nessa inversão estão em jogo os mesmos expedientes de violência pelos quais a síntese atinge o sistema, o que faria da desconstrução derridiana o equivalente contrário do hegelianismo, e como tal, igualmente perigoso, um “hegelianismo invertido” como quer Michel (2013, p. 53). Quanto a nós, reconhecemos de bom grado a incompetência para julgar a obra de Derrida com essa profundidade. O que nos interessa na crítica de Michel é o perigo que ela denuncia na pretensão de radicalização do projeto da desconstrução. A consequência dessa suspeita, se cuidadosamente observada, é a interdição de levar a desconstrução, que implode o significado moral da promessa pela inclusão do radicalmente impossível, até o fim.

A posição ricoeuriana reivindica uma concepção irreduzivelmente plural da história da filosofia, o que interdita a postulação de algo como a “morte da metafísica” (MICHEL, 2013, p. 53). No máximo se poderia falar no desuso de sua via totalizante, com expressão histórica e consequências demarcadas. Aqui está em jogo ainda outro ponto, o princípio de fechamento linguístico estrutural que incide sobre a desconstrução, contra o qual a hermenêutica ricoeuriana luta veementemente. Não se trata de negar a pertinência do horizonte do signo, mas de evitar o encerramento da linguagem em si

mesma e a perda da referência ao mundo. Toda a teoria da metáfora de Ricoeur tem a intenção de mostrar a veemência ontológica da linguagem⁷³ que sempre se refere, de modo direto ou indireto a algo fora dela, ao ser. E a metáfora é o modo privilegiado de dizer o ser, precisamente porque o ser se diz de várias maneiras, de acordo com afirmação que abre a *Metafísica* de Aristóteles. Afirmação que se torna ainda mais impetuosa quando consideramos na sua base a ideia de ato e potência.

A consequência da veemência ontológica da linguagem é que a promessa, precisamente como operação de linguagem, diz algo de fato sobre a estrutura ontológica do ser, desse ser particular que promete. O fato sobre o qual insistimos amiúde anteriormente, de que a promessa comporta uma dimensão actancial que não se descola dela como operação linguística, reforça essa ideia. Enquanto capaz de prometer, o si-mesmo é ele próprio uma promessa, não apenas aquele que faz a promessa. O sentido do engajamento proposto por Ricoeur exige mais do que o jogo da linguagem, exige a veemência ontológica, pela qual o ato de linguagem produz efetivamente manutenção de si.

Mas as considerações derridianas não deixam de ser extremamente instrutivas. É preciso considerar a possibilidade de traição e mesmo a eventual incapacidade de cumprimento da promessa como constitutivos do sentido de ato livre do prometer, sem o qual não seria possível falar em engajamento. O engajamento supõe, sem dúvida, a liberdade do ato. É preciso considerar também que uma promessa só é digna desse nome quando o prometido ultrapassa as possibilidades da ação ordinária e instaura um novo pacto. Mas esses contrários específicos da promessa não podem ser levados às últimas consequências, sob pena de o ato de prometer se tornar tão inócuo quanto um dirigente político que propõe uma receita de bolo como programa de governo. Uma promessa que efetivamente não pode ser cumprida, ou da qual se sabe de antemão que não será cumprida, não é, a rigor, uma promessa. Pode ser, talvez, uma piada. Um jogo de linguagem eventualmente bastante útil para pensar os limites de suas possibilidades semânticas, precisamente na medida em que as subverte. Mas, do significado linguístico à ação, é preciso não reduzir a plurivocidade de sentido do ato de prometer. É dessa plurivocidade precisamente que depende o seu poder de produzir uma ponte, uma ligação com o diverso que é o outro.

⁷³ Cf. *La Métaphore vive* de Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1997. Sobre tudo o primeiro e o sétimo estudos.

2.8 Os pressupostos éticos do poder de prometer.

As narrativas filmicas das quais lançamos mão acima são tomadas aqui como experimentos de pensamento que nos permitem por à prova, em um caso, os pressupostos desse poder, e em outro, as suas consequências. Como se tratam de experimentos mentais, são certamente casos em que as condições de possibilidade são levadas ao limite, e por isso mesmo são instrutivos. Esses experimentos são pensados um pouco como os define Ivan Domingues em *O continente e a ilha*⁷⁴. De largo uso na recente tradição de língua inglesa, esses expedientes são postos em prática desde os primórdios da filosofia, do mito da caverna de Platão aos *trolley problems* apresentados por Phlipa Foot, desenvolvidos e explorados amiúde pela ética contemporânea. Os experimentos mentais são eventos imaginados nos quais se controlam as condições de ocorrência, permitindo-se mostrar através desse controle, certas necessidades internas a um problema, como no nosso caso, os pressupostos e consequências morais de que se têm falado. O próprio Ricoeur não ignora o poder argumentativo desempenhado por experimentos como esses e se serve deles também para entabular a discussão com Derek Parfit, como vimos no primeiro capítulo. Ademais, os experimentos tratados aqui apresentam um ganho em relação aos usuais experimentos mentais que encontramos em filosofia analítica. São experimentos revestidos por sofisticados expedientes narrativos de encadeação da ação, ou melhor, eles trazem para o primeiro plano os expedientes narrativos, geralmente escamoteados nesse gênero de construção mental. Desse modo, além de oferecer um elemento de controle capaz de libertar o problema “das corveias dos contextos históricos e do servilismo do método historiográfico” como observa Ivan Domingues (2009, p. 28) – acrescentaríamos também, da inflação conceitual – esses experimentos oferecem o escopo de temporalidade que é de suma importância para nós. Por isso as ficções narrativas – as ficções filmicas como uma categoria específica do narrativo – oferecem um campo de experimentação muito mais rico, sendo capazes de fazer variar não só as condições materiais de realização de um experimento, mas a própria forma da temporalidade na qual ele é construído. Essas variações imaginativas, profundamente tributárias do método de Husserl, fazem toda a diferença para o problema da identidade, ao lidarem com a matéria mesma de sua constituição, a

⁷⁴ Ivan Domingues, *O continente e a ilha, duas vias da filosofia contemporânea*, São Paulo, Loyola, 2009.

temporalidade. Pergunta-se de que modo especificamente o expediente narrativo de composição dos casos que abordamos determina o resultado dos experimentos? Tratam-se de duas narrativas filmicas, nas quais, com efeito, de um certo ponto de vista, a mesma coisa acontece. Mas, em cada caso, de modo diferente. Isso quer dizer que a mesma ação de base se desenvolve em ambas, em circunstâncias formalmente bastante parecidas, mas com consequências radicalmente diferentes. A primeira narrativa, *La promesse*, dos irmãos Dardenne, confirma e amplia as conclusões de Ricoeur sobre o poder da promessa de produzir a manutenção de si; a segunda, *O pagador de promessas*, de Anselmo Duarte, nega essas conclusões, mostrando que se esconde no âmago do ato de prometer algo bastante perturbador. Investiguemos as variáveis de cada um de nossos experimentos para descobrir o que produz a diferença de resultado.

A ação de base realizada em ambos os filmes é evidentemente uma promessa, uma promessa feita em condições extremas e mantida até o fim, até suas últimas consequências, a despeito dos piores constrangimentos. Os detalhes da equivalência são importantes: em ambos os casos trata-se de uma promessa impossível, ou pelo menos improvável; e ambas as promessas fazem distinguir destinatário e beneficiário da mesma forma: o destinatário da promessa de Igor em *La Promesse* é Hamidou, um homem morto, o beneficiário é sua mulher, Assita, e o bebê, Tiga; o beneficiário da promessa de Zé do Burro é Nicolau, seu burro de estimação, mas o destinatário é Santa Barbara, ou Iansã. Ambas as promessas versam sobre o impossível, o que satisfaz perfeitamente às exigências derridianas: é profundamente improvável para um menino de não mais de quinze anos tomar para si os cuidados de uma mulher estrangeira e seu bebê, uma carga extraordinariamente excessiva; do mesmo modo, para um modesto lavrador, desfazer-se de sua pequena propriedade dividindo-a entre seus empregados e carregar uma cruz em uma caminhada de dias até a igreja do santo de sua devoção é extraordinário. Não é indiferente também, que ambas as promessas sejam destinadas a entidades etéreas. Hamidou morre imediatamente após a promessa, Santa Barbara é uma entidade mítica. É certo que a natureza intangível das duas entidades não é de mesma ordem. A promessa a um moribundo é aliás um modo paradigmático de engajamento e retribuição de longa história na tradição dramática que conhecemos, e Hamidou só é uma entidade etérea na medida em que depois de morto continua se fazendo sentir, precisamente, enquanto homem morto, ausente. E, desse modo, desempenha na composição do ato de Igor uma força constrangedora em tudo idêntica à que exerce Iansã sobre a promessa de Zé do Burro. Hamidou, apesar de não ser entidade divina,

tem a presença sempre evocada pelos rituais de Assita: ela vê sua presença nas entranhas da galinha, mais tarde, sua presença é também indicada pelo sacerdote consultado por Assita. Hamidou, assim como Santa Bárbara, assumem o papel de uma alteridade assediante omnipresente. Uma omnipresença interiorizada, certamente, o traço de alteridade constitutivo de toda consciência moral. Último ponto de paralelismo: a improbabilidade de cada uma das promessas, com uma dimensão sacrificial forte, produz inúmeros constrangimentos à sua realização: os sentimentos de filiação, as ameaças do pai e a necessidade de seu abandono, no caso de Igor; a reprovação do padre, a intervenção da polícia e o assédio das pessoas, no caso de Zé do burro.

Mas em cada um dos casos as consequências dessa mesma ação de base, formalmente tão parecidas, são diferentes, senão diametralmente opostas: a promessa de Igor é o símbolo de um novo nascimento, de um nascimento pela redenção; a promessa de Zé do Burro, por sua vez, é sua miséria, o encerramento em si que o conduz à ruína definitiva, acabando por engendrar sua morte. Essa diferença pode parecer extraordinária, mas do ponto de vista da peripécia narrativa, cada desdobramento diferente surge como perfeitamente aceitável em um caso e em outro.

Certamente é legítimo pensar que a diferença dos desfechos narrativos se deve às circunstâncias que, na vida, não são controláveis: a intermitência do coração humano que marca a fragilidade da promessa como garante da identidade. Igor faz da sua promessa uma alavanca para a libertação ao privilegiar o outro, o beneficiário, e é bem sucedido (aparentemente). Não se pode ignorar, os eventos circunstanciais que escapam ao controle de quem promete e eventualmente interdita a execução de um programa de ação. Zé do Burro, por sua vez, põe o acento do ato de prometer mais sobre si próprio do que sobre o outro, asseverando o aspecto de dívida, o que o conduz à obstinação e a um fim fatídico. A força da obstinação de Zé do Burro ignora certamente a fragilidade da promessa, e por isso o põe em desgraça. O que nos conduz diretamente às considerações de Derrida sobre a possibilidade de traição e a posição do perdão em relação à promessa, no que elas têm de afinidade com a postura Ricoeuriana de sublinhar a fragilidade desse modo de manutenção de si. No entanto, no plano narrativo, a diferença de desfecho que a peripécia final produz no destino de cada personagem depende, antes, da organização narrativa do que se chamou há pouco a “intermitência do coração humano”.

Além disso, a não observância dos expedientes narrativos em jogo escondem, ou

produzem, uma concepção ingênua do mecanismo da promessa. Nossa estratégia é mostrar de que modo o desfecho da narrativa de Igor conduz, no fundo, ao mesmo regime aporético que o desfecho da narrativa de Zé do Burro, embora aparentemente opostos. Nossa aposta é a de que a peripécia final de *La promesse*, o surgimento de um novo homem, só é possível pela elisão de certos pressupostos. O que essa elisão esconde é precisamente o mesmo tipo de obstinação encontrada em *O pagador de promessas*. Essa será a contraprova de que os perigos que denunciou Nietzsche, mais do que tornarem frágil a promessa, escondem algo insidioso.

Para mostrar essa inversão nos serviremos evidentemente do enredo de *La Promesse*, e também da argumentação de Marlène Zarader, que vê nesse filme precisamente uma história de redenção. Tanto o enredo quanto a própria argumentação de Zarader mostram como inevitável a inversão que propomos.

Toda Argumentação de Zarader, coerente com a obra de Ricoeur, se baseia na ênfase posta sobre o papel da alteridade no mecanismo da promessa. Ela é mantida “*em benefício do outro*”, o que cria uma estrutura dialógica na qual a manutenção de si advém como resposta revertendo a ordem de prioridade entre aquele que promete e o beneficiário: “por princípio um outro conta comigo e com a fidelidade à minha própria palavra, e eu respondo à sua expectativa” (RICOEUR, 2007)⁷⁵. De acordo com Zarader (2008, p. 85-86), essa estrutura dialogal seria capaz de livrar a promessa do risco de devir um programa ou cálculo, como alerta Derrida, ou de se transformar na obstinação da vontade, como adverte Nietzsche. É verdade que em Nietzsche essa perspectiva dialogal não está em primeiro plano, mas isso não significa dizer que ela esteja ausente.

A estratégia fílmica desenvolvida pelos irmãos Dardenne é bastante evidente, trata-se de produzir um realismo narrativo que minora todos os expedientes de dramatização em favor de uma pretensa neutralidade quase documental que recai sobre os personagens. Como se a câmera captasse o real do modo como ele seria se ela não estivesse lá. E a própria Zarader concebe o filme desse modo, fiando-se no pequeno opúsculo de notas publicado por Luc Dardenne⁷⁶ sobre a realização de seus três maiores filmes, *La Promesse* (1996) que examinamos aqui, *Rosetta* (1999) e *Le Fils* (2002). De acordo com ela, esse realismo assenta na suspensão metódica de todos os dispositivos de dramatização. Mas não se trata do registro passivo do “espetáculo do mundo”. O real

⁷⁵ Para Ricoeur o principal remédio contra os riscos da promessa é precisamente “*renverser l’ordre de priorité entre celui qui promet et son bénéficiaire : d’abord un autre compte sur moi et sur la fidélité à ma propre parole ; et je répons à son attente*”. (Tradução nossa).

⁷⁶ *Au dos de nos images, 1991-2004*, Paris, Seuil, 2005.

seria, nessa perspectiva, uma construção rigorosa advinda do esforço sistemático dos realizadores por apagar os traços de sua própria presença (ZARADER, 2008, p. 87). Contudo, o que poderia ser essa construção rigorosa senão a organização cinematográfica de uma ausência, ela própria um expediente de dramatização?

Uma neutralidade rigorosa, para ser coerente consigo mesma, não pode se dar senão a partir de meios negativos. Os principais deles, observados por Zarader, são a recusa ao “*estetismo*” e a recusa de todo ponto de apoio para a perspectiva (ZARADER, 2008, p. 88). A primeira recusa se faz evidente na crueza dos planos e na quase “ausência” de fotografia. O que daria, na perspectiva dos realizadores, um acesso ao real desnudo, sem o filtro de um estilo. A segunda recusa se mostra na “flutuação” do enquadramento e o aparente não tratamento da luz, o que tem a função de assinalar mais o ponto de vista do personagem, variável de acordo a posição determinada pela ação, do que o ponto de vista do realizador. Essa dupla recusa se transfere aos personagens que são também eles desnudos de qualquer *caráter*. A ausência de estetismo esvazia os personagens de toda interioridade psicológica, o filme mostra deles somente a crueza de suas ações, e a ausência de fixação da perspectiva despe-os de toda identidade. Dado que eles não são mais do que suas ações, estão ainda em devir, e é por isso que o infinitamente inaudito e transformador lhes pode ocorrer.

Mas, precisamente a segunda recusa denuncia a ingenuidade da primeira, e com ela a pretensão do realismo construído pelos Irmãos Dardenne. A própria concepção de Luc Dardenne sobre a recusa de todo ponto de apoio para a perspectiva é reveladora. De acordo com ele, essa recusa implica em “não construir intrigas (...). Estar com Rosetta (...), ver como ela vai às coisas e como as coisas vem a ela. Que as situações venham, se manifestem, sem que elas sejam arranjadas, como eventos imprevisíveis. O que demanda um trabalho de construção minucioso com o enquadramento e a montagem.”⁷⁷ (DARDENNE, 2005, p. 68 apud ZARADER, 2008, p. 89).

É curiosa a contraditoriedade: a não construção da intriga demanda um “trabalho de *construção* minucioso com o enquadramento e a montagem” (*Id., Ibid.*). O pretenso não estetismo dos irmãos Dardenne denuncia exatamente a escolha de um estilo e de uma estética precisos: o estilo documental e a estética da crueza da forma, quase

⁷⁷ “*Ne pas construire d'intrigue (...). Être avec Rosetta (...), voir comment elle va aux choses et comment les choses viennent à elle. Que les situations viennent, surviennent, sans qu'elles soient préparées, comme des événements imprévisibles. Ce qui va demander un travail de construction minutieux avec le cadre et le montage.*” (Tradução nossa). A anotação de Luc Dardenne se refere à construção da personagem Rosetta, do filme homônimo, mas a proximidade temática e a semelhança conceitual entre esta obra e *La Promesse* nos permitem o seu uso nesse contexto, seguindo as pegadas de Zarader.

jornalística. E de fato, em *La promesse*, tudo se passa como em um documentário: a paisagem urbana sem tratamento, a oscilação da câmera na mão do cinegrafista, etc. A questão é que, exatamente como em um documentário, a falta de tratamento da imagem e a ausência de enquadramento são apenas aparentes, pois se constroem mediante marcas de antemão bem estabelecidas.

A consequência é que a conclusão de Zarader (2008, p. 90) de que toda a trama fica descolada de qualquer moralismo ou que ela não está ao serviço de nenhuma ética determinada, mas antes anuncia a sua condição, e por isso pode apresentar a si mesma como a história de uma redenção, fica mal garantida. Parece-nos, antes, que um moralismo bastante pungente é escamoteado pelo incessante e laborioso trabalho de construção da ausência do olhar do realizador, que fica em negativo na obra, como a prova de uma fotografia, mas não desaparece.

De acordo com a conclusão extraída por Zarader, já que os personagens ficam desnudos de qualquer pessoalidade, é unicamente da figura do outro que a promessa tira sua força de engajamento: “porque uma palavra foi dada, ele (Igor) *deve* agora se engajar em um lugar desconhecido e, bem ou mal, aí se ‘manter’” (ZARADER, 2008, p. 92)⁷⁸. É o que permite considerar eliminada a dificuldade apontada por Nietzsche a respeito de uma patologia secreta que faria da promessa antes uma forma de obstinação do que um expediente de redenção. O problema é que essa solução traz outra dificuldade. Ao por o acento do engajamento inteiro sobre a figura da alteridade, é como se o sujeito fosse destituído de iniciativa e se compreendesse unicamente sob a forma responsiva. No caso do personagem Igor isso é tão mais evidente quanto a promessa da qual ele se faz devedor é exigida por Hamidou em seu leito de morte.

Efetivamente, Zarader parece compreender desse modo a distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*. Ela distingue um duplo estatuto para a alteridade de acordo com o qual ela é responsável tanto pela identidade fixa, no polo do caráter, quanto pela *ipseidade* sob a forma da promessa. Quando o outro predomina no coração do mesmo sob a forma da *identificação com...* Igor “é completamente atravessado, estruturado, “ocupado” por Roger (2008, p. 93)⁷⁹. Pelo menos até o derradeiro momento da promessa, quando uma alteridade sob outra modalidade passa a requisitá-lo. “Se o personagem de Igor encarna *a difícil transição do idem ao ipse*, é porque ele faz duas

⁷⁸ “*Mais, parce qu’une parole a été donnée, il doit à présent s’engager dans un lieu inconnu et, vaille que vaille, s’y ‘tenir’*”. (Tradução nossa).

⁷⁹ “*Igor en porte témoignage: il est tout entier traversé, structuré, « occupé » par Roger.*” (Tradução nossa).

experiências diferentes da alteridade”, enfatiza Zarader (2008, p. 94, grifo nosso)⁸⁰. A transição de uma forma à outra de identidade é claramente a passagem de uma relação à outra de alteridade. “*La Promesse* permite desse modo *mesurer* o que separa a mesmidade e a ipseidade, exibindo um *marqueur* de sua diferença: o fenômeno chave da identificação” (*Id. Ibid.*, p. 94 grifo nosso)⁸¹. Tudo se passa como se a distinção entre *idem* e *ipse* fosse estanque e isenta de equívocos, ou seja, sem contaminação, sem recobrimento, de uma problemática à outra. Ela comporta inclusive a medição da passagem de uma à outra de acordo com um índice bem preciso, o fenômeno da identificação. É o que permite pensar a alteridade determinando, de um polo a outro, a identidade do si.

Para além das dificuldades relativas ao uso restritivo do conceito de identidade, é preciso lembrar que o próprio Ricoeur introduz a *ipseidade* para não restringir a problemática da identidade à dos critérios de identificação. (cf. RICOEUR, 1996, p. 55-56). O problema é que, se a transição entre *ipseidade* e *mesmidade* é concebida sem gradiente, sem equívocidade, e a adesão a um ou outro polo de identidade é atribuída inteiramente à alteridade, a subjetividade se aliena. Se Igor é Roger isso se dá sem a participação de Igor. Do mesmo modo, se Igor se liga à Assita é porque uma promessa à qual ele não poderia recusar o obriga. Zarader é categórica ao interpretar as coisas desse modo: “tudo depende da forma como o outro faz sua irrupção: para que eu devesse o mesmo que ele ou para que eu me revele outro que eu mesmo” (2008, p. 94)⁸².

Sem dialética entre *idem* e *ipse* a reflexão emperra em paradoxos, e por isso, para que sua própria argumentação faça sentido, Zarader é forçada a introduzir tematicamente a dimensão de temporalidade na qual pode acontecer a passagem do *idem* ao *ipse*. Ao ocupar-se de Assita, a beneficiária da promessa, Igor se remete inevitavelmente à Hamidou, a quem a promessa foi feita em um passado não muito distante. Desse modo Igor “unifica ativamente sua própria vida”. Mas essa unidade é exatamente, e, ao mesmo tempo, o motivo da mudança. É precisamente em busca dessa unidade que Igor devém outro que aquele dominado pelo pai. E Zarader é bastante sensata ao descrever a dinâmica dessa unidade buscada: “Quando ele (Igor) impede o mal de se abater sobre a mulher e o filho, certamente não apaga a morte de Hamidou,

⁸⁰ “*Si le personnage d’Igor incarne la difficile transition de l’idem à l’ipse, c’est parce qu’il fait deux expériences différentes de l’altérité.*” (Tradução nossa).

⁸¹ “*La Promesse permet ainsi de mesurer ce qui sépare la mêmété de l’ipsité, en exhibant un « marqueur » de leur différence : le phénomène clé de l’identification.*” (Tradução nossa).

⁸² “*Tout dépend de la façon dont l’autre fait effraction: pour que je devienne le même que lui ou pour que je me révèle autre que moi-même.*” (Tradução nossa).

mas oferece a ele a única “reparação” possível. E, porque o faz, torna-se ele próprio um outro que aquele que foi” (ZARADER, p. 95 grifo nosso)⁸³.

Mas com isso Zarader não se pode furtar de introduzir sub-repticiamente os temas que na promessa denunciam suas armadilhas. A exigência de *reparação* é aqui o motivo secreto da manutenção. É ela também o motivo da subversão profunda que se interpreta em termos de redenção. Pois é ela que, nesse caso produz o laço temporal entre a memória da dívida e a promessa de reparação.

A questão que se impõe é como, a despeito de pormos o assento do movimento de manutenção na figura do outro ao invés de si mesmo, separar ainda o tema da reparação e a noção de dívida que o acompanha dos sentimentos reativos descritos por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Em *La promesse*, por exemplo, é precisamente o outro que demanda reparação, e mesmo a exige: Assita está sempre às voltas com seu desespero pelo marido desaparecido, ela pergunta o que foi feito dele, ela adivinha sua presença mística nas entranhas da galinha, no ritual divinatório que se passa diante dos olhos impressionados de Igor. Essa presença não é só a presença do corpo físico emparedado pelo próprio Igor e pelo Pai na construção em que Hamidou era coagido a trabalhar; ao invés, é para Igor a presença obsedante do “fantasma” psicológico que cobra sua dívida. Uma dívida que se adensa pelo mal, afinal, Igor é ele próprio responsável pela morte de Hamidou e pela miséria que se abate sobre Assita e seu bebê. Como evitar, então, que essa manutenção não passe pelos sentimentos de *culpa, má consciência e coisas afim...?* Como evitar também que a memória mantida pela exigência de reparação não ganhe a cor lúgubre do ressentimento?

O que se vê é de que modo a promessa, ainda quando voltada para o seu beneficiário, não deixa de evocar uma quantidade de sentimentos morais aprisionantes. É como se, mesmo quando inteiramente responsivo, o si não deixasse de fazer círculo sob si mesmo. É aqui que *O pagador de Promessas*, assumindo explicitamente todos os seus expedientes de dramatização e exibindo através deles os pressupostos morais dos personagens, torna-se um experimento mais instrutivo a propósito desses perigos.

É aqui que encontramos novamente a questão deixada em suspenso no final do primeiro capítulo, a de saber de onde tira a promessa sua força de comprometimento; cuja resposta tópica de Ricoeur consistia em aludir ao hábito de não tomar de modo

⁸³ “*Quand il empêche le mal de s’étendre à la femme et à l’enfant, il n’efface assurément pas la mort d’Hamidou, mais il offre à celle-ci la seule « réparation » possible. Et, parce qu’il le fait, il devient lui-même un autre que ce qu’il fut*”. (Tradução nossa).

enganoso a instituição da linguagem (cf. RICOEUR, 1996, p. 146-147). O dito acima mostra que essa resposta pode implicar, bem mais do que se poderia inferir a primeira vista, em um forte componente moral⁸⁴. Esse componente precisa, no entanto, ser melhor distinguido do componente narrativo para que se possa compreender a interação entre ambos.

2.9 Sobre *O homem sem qualidades*.

Ulrich, um jovem aristocrata, filho de alguém influente na sociedade vienense do início do século XX, depois de uma estada no estrangeiro, resolve instalar-se naquela capital por algum tempo para “tirar férias da vida” e se recuperar do mal-estar que ela provoca. Esse mal-estar está ligado às suas tentativas fracassadas de tornar-se um homem importante. Quer dizer, um homem de existência sólida, quem sabe com alguma contribuição para a humanidade.

Antes de instalar-se em Viena desacomodado da vida, Ulrich experimenta pelo menos três tentativas de tornar-se um homem importante. Na primeira, seu amor juvenil pela violência o leva a ser alferes no exército de cavalaria, inspirado pela tirania de Napoleão. Mas, ao descobrir que as coisas com o poder dependem mais do que da força, torna-se engenheiro. Pois descobre que o bem e o mal não são constantes, mas valores funcionais. De forma que o valor das obras depende das circunstâncias históricas e o valor das pessoas depende da habilidade com a qual são avaliadas suas qualidades. Sabendo que a grandeza e a importância é questão da conveniência da ocasião e correta medição, Ulrich concebe que para ser um grande homem é preciso essa habilidade de aplicar conhecimentos científicos e empíricos na produção de processos. É o engenheiro, com sua régua de cálculo, sempre consigo no bolso interno, perto do coração, quem mede as margens de erro e “o valor mais provável de tudo isso” (MUSIL, 2006, p. 56). É quando tem início a moral de um homem sem qualidades, uma moral técnica em que os valores são funções, como não poderia deixar de ser diferente para um engenheiro.

Mas percebendo a dificuldade que seus colegas engenheiros tem de tomarem para suas vidas a dinâmica da técnica, ele reconhece a mesma dificuldade

⁸⁴ O termo “moral” não se distingue do “ético” no uso que deles se fez até aqui. A distinção estabelecida entre eles por Ricoeur será tematizada em breve, no entanto até o momento eles podem ser lidos um pelo outro sem prejuízo semântico.

experimentada também em si mesmo. Embora muito ligado à sua prancheta de desenho e à eficiência da experimentação, mas com dificuldade de transpor para sua própria vida a audaciosidade da técnica, como se isso fosse “tão antinatural quanto usar um martelo para matar”, Ulrich decide finalmente tornar-se matemático. E são notáveis os feitos que desenvolve aí. Notável também é que a moral de um homem sem qualidades seja matemática, pois nenhum valor pode ser extraído da matemática, para a qual todos os valores são variáveis em uma equação, tudo dependendo da forma do cálculo.

A matemática é então concebida como um bisturi ardente com o qual é preciso cortar e queimar o mundo, para o seu próprio bem. A moral matemática de um homem sem qualidades é a metáfora para o espírito de uma época, o grandioso século XX cujas consequências se estendem até nossos dias. O século da conquista do espaço, da penicilina, do contraceptivo oral, da descoberta da estrutura do DNA e da engenharia genética; também o século que se estendeu da guerra Russo-Japonesa (1904 – 1905) e a guerra dos Bálcãs (1912-1913) até a guerra de Kosovo e a segunda guerra da Chechênia (1999), passando por duas grandes guerras mundiais (1914 – 1918 / 1939 – 1945). É o século do avanço técnico impulsionado pela indústria bélica e pelo espírito de conquista, o século da racionalização e intelectualização, do “desencantamento do mundo”, segundo Max Weber. Certamente um mundo que exige muitas qualidades e Ulrich, em princípio, “à exceção da capacidade de ganhar dinheiro, de que não precisava, via em si próprio com incrível nitidez todas as capacidades e qualidades que seu tempo prestigiava” (MUSIL, 2006, p. 66), via também a si próprio, em meio a tudo isso, disposto a cortar e queimar o mundo com o poderoso bisturi de que dispunha.

2.9.1 Um cavalo de corridas genial.

Mas “um cavalo de corridas genial faz amadurecer em Ulrich a ideia de ser um homem sem qualidades” (MUSIL, 2006, p. 62). Ulrich, que não era certamente alguém a quem se poderia ainda seguir em seu domínio por sua pouca idade, era, no entanto, conhecido no meio matemático como uma esperança, um homem de futuro, pelos seus já grandes feitos resultantes das investidas metódicas e implacáveis contra a lógica inexorável da matemática. Investidas tão metódicas que eram capazes de produzir desvios e avanços nos retos raciocínios. A matemática é a tentativa mais digna de Ulrich para tornar-se um homem importante, um homem com qualidades bem vistosas, portanto. Mas precisamente uma manchete sobre “um cavalo de corridas genial” fá-lo

refletir profundamente sobre o que significa ter qualidades. Já que ele próprio, um pouco à frente do seu tempo, “encarava a ciência como preparação e endurecimento, uma espécie de treinamento” (MUSIL, 2006, p. 64), e o trabalho de um cientista como não muito diferente do de um atleta ou uma besta. Ainda que uma besta de boa índole, como um cavalo.

É com ironia e com a ponta ardente do bisturi de um matemático que Musil faz Ulrich examinar a posse de suas qualidades:

“Se analisássemos do ponto de vista psicotécnico um grande intelecto ou um campeão de boxe, a esperteza, coragem, exatidão e capacidade de estabelecer associações, bem como a rapidez de reações num terreno que lhes é importante serão provavelmente as mesmas nos dois; nas virtudes e capacidades que lhes significam um êxito especial, os dois não se distinguiriam de um cavalo de salto famoso, pois não se deve menosprezar as muitas qualidades em jogo quando se salta uma sebe”. (MUSIL, 2006, p.64)

É o diagnóstico antecipado do profundo esvaziamento da razão que se estende até hoje. Esvaziamento e formalização no qual perdem valor os conteúdos em nome da assepsia do pensamento até restar somente a inexorável forma dos procedimentos e resultados, como denunciou com excepcional clareza Max Horkheimer já em 1947 (*Eclipse da razão*). O resultado dessa assepsia da razão é muito bem conhecido de Musil, que, com seu espírito de bisturi, prossegue: “mas um cavalo e um campeão de boxe têm vantagens sobre um intelecto, pois sua importância e suas realizações se podem medir diretamente” (2006, p.64). E qualquer um que se dedique ou tenha se dedicado à ciência hoje não deixa de sentir-se como um cavalo bem treinado, sempre pronto a mostrar resultados, a avançar um milésimo em sua própria marca de desempenho, ao ser avaliado regularmente nas inspeções e coletas de produção. Mas não só na ciência, a regra de desempenho tornou-se o critério do bem sucedido, do trabalho à vida amorosa.

É por isso que *O homem sem qualidades* é o homem contemporâneo magistralmente antecipado por Musil na figura de Ulrich, um homem com uma visão bastante aguda a respeito de si mesmo. Tanto que, ao contrário de nós, que talvez ainda nos apeguemos demasiado à ideias grandiosas já caducas, Ulrich, ao ver a qualidade do gênio, a mais elevada das qualidades atribuída às atividades do espírito, agora atribuída a um cavalo, “deixou de querer ser uma esperança” (MUSIL, 2006, p. 63) e passou a habituar-se com a ideia de que no fundo as qualidades que possui não pertencem mais a si do que a qualquer outra entidade. É que Ulrich fizera parte da cavalaria, onde o

cavalo sempre fora um animal sagrado. Lá “Ulrich praticamente só ouvira falar de cavalos e mulheres, e fugira para se tornar um homem importante”. Mas depois de todos os seus esforços para atingir o topo de suas aspirações, lá de cima o saudava o cavalo “que a ele se antecipava”. (MUSIL, 2006, p. 63).

2.9.2 Um bisturi cortante e ardente.

Não é por acaso que o personagem de Musil é um matemático. Ele próprio engenheiro de formação, cursou também Psicologia e Filosofia na universidade de Berlin. Em 1908 doutora-se em Filosofia com ênfase em filosofia da física e da matemática, defendendo uma tese sobre o monismo positivista de Ernst Mach. Seu orientador foi Carl Stumpf, discípulo de Brentano.

A mais “impessoal” das ciências, a matemática, experimenta no século de Musil o máximo de suas pretensões e vicissitudes com a axiomatização da teoria dos conjuntos por Ernest Zermelo em 1908. Com isso supunha-se a possibilidade de calcular e demonstrar todos os pontos de uma dada realidade. Nos anos 20 David Hilbert formula um programa de investigação que define consistência, completude e procedimento de decisão como exigências fundamentais da matemática. A matemática não poderia conter contradições, deveria provar todas as suas verdades, mesmo as mais fundamentais, e comportar um mecanismo pelo qual fosse possível, em todos os casos, decidir sobre a verdade de qualquer das suas proposições. A matemática experimentava ainda mais viva a antiga pretensão Cartesiana de alçar-se em ciência universal, com regras definitivas. Mas em 1931 Kurt Gödel apresenta o *teorema da incompletude*, demonstrando que para alguns sistemas de axiomas a consistência depende de poderem ser considerados incompletos. O teorema da incompletude foi considerado uma das maiores realizações na lógica desde Aristóteles, transformando a matemática em uma ciência não tão exata como se supunha. Além disso, é o teorema da incompletude que permite, anos mais tarde, a formulação do conceito de indecidibilidade matemática desenvolvido por Alonzo Church e Alan Turing, que tornou possível o desenvolvimento da programação computacional que há algum tempo anda às voltas com a ideia de Inteligência Artificial. Inteligência que, ao ser transferida para a máquina, vai por em xeque precisamente o último reduto da “natureza humana”.

Em última instância é essa tensão entre a descrição científica, matematizada, com o mínimo de perturbabilidade e o máximo de precisão, e a fugacidade de alguns fenômenos irreduzíveis a essa precisão, que está em jogo ao longo de toda a obra de Musil. A exatidão descritiva é, aliás, uma das *qualidades* da prosa de Musil destacadas por Michael Hanke em “A qualidade de *O homem sem qualidades* de Robert Musil”⁸⁵. Esse afã de exatidão o afasta de toda deriva psicologizante e das descrições verborrágicas infinitas. Sempre em busca da descrição exata e da análise aguda, sem acréscimos especulativos, Musil se afasta igualmente do naturalismo que pretende reproduzir simplesmente a realidade existente e do expressionismo que pretende uma irrupção da subjetividade. Mas essa busca incessante de precisão não pode ser confundida com um formalismo intelectualista. É, antes, o que poderia ser descrito como uma paixão, a paixão pela correção que resulta, sem paradoxo, na incompletude, na fragmentação e no ensaísmo. Isso porque, apesar da agudeza e do sentido de exatidão de suas análises, Musil não racionaliza o romance, ele sabe estar atuando em uma zona não redutível ao raciocínio, a zona da possibilidade literária. É isso que torna seu romance, se é que se pode chamar assim uma obra tão fora da norma, interessante para pensar os limites de variação da identidade narrativa.

Afinal, “*se existe senso de realidade tem de haver senso de possibilidade*”. É esse o título do quarto capítulo da primeira parte de *O homem sem qualidades*, na edição brasileira. Musil faz valer essa máxima tanto para a forma narrativa do romance quanto para a personalidade do personagem que essa forma constrói. Se o senso de realidade é aquele que “para passar bem por portas abertas” tem que considerar a existência de “molduras firmes”, um senso de possibilidade é a “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é”. Esse sentido de possibilidade, profundamente ligado à imaginação, mais do que à razão, é profundamente subversivo, pois produz consequências lamentáveis (ironicamente). Consequências que, “não raro fazem parecer falso aquilo que as pessoas admiram, e parecer permitido o que proíbem” (MUSIL, 2006, p.34). É esse o sentido das inversões que produzem o esvaziamento que a obra inteira põe em causa.

⁸⁵ Michael Hanke. *A qualidade de O homem sem qualidades de Robert Musil*, Revista Alceu, v.4, n.8, p. 128 a 140, jan./jun. 2004

Musil esclarece: “uma experiência possível, ou uma verdade possível, não são iguais à experiência real e verdade real menos o valor de realidade”, mas comportam algo divino ou místico, como um desejo, algo que “não teme a realidade, mas a trata como missão e invenção” (MUSIL, 2006, p. 35). Todavia, esse arroubo místico que se vê aqui e ali ao longo da obra⁸⁶ não precisa ser compreendido como um apelo ao transcendental. Ele é antes a dissolução e a erosão da ordem das coisas consideradas reais, assim como da subjetividade que as apreende como tais. Tal situação confere a toda a obra de Musil uma tonalidade budista, no sentido de que esse misticismo, é absolutamente não deísta. Musil procede sempre a um rigoroso e quase metódico exame das possibilidades de sentido ligadas a um ato determinado. De tal modo que destrói o nexos causal que supõe a unidade do ato e a unidade do agente. Por isso seu romance não é psicológico como o de Proust. É o homem que se descobre sem qualidades não é um simples caso de perda de identidade em sentido convencional, psicológico, no sentido da *mesmidade*. Musil ultrapassa metodicamente a racionalidade na qual se baseia a psicologia, procedendo a uma exposição de motivos na qual se passa de um motivo a outro, de um significado a outro, de modo quase imperceptível, dada a sutileza da análise (HANKE, 2004, p. 135). De tal modo que se permite romper com as funções unificadoras que conferem sequencialidade e unidimensionalidade aos fatos.

A narrativa musiliana se torna um experimento de dissolução bem mais radical que o de Parfit. Pois a própria unidade da forma temporal, o fluxo contínuo que garante a ancoragem da ordem lógica do antes e do depois na ordem cronológica do instante imediato e do instante seguinte, fica comprometida por esse procedimento. Hanke fala ainda em “fragmentação do eu”, mas, por nossa parte, vemos bem mais do que uma fragmentação. Vemos a sua completa dissolução, paralela à erosão da unidade da forma temporal. Ao fazer desaparecer o nexos de causalidade entre os acontecimentos, a narrativa perde o ponto de referência enquanto sistema fixo de coordenadas, os significados simbólicos que desenvolve perdem a característica antropocêntrica. Por isso, *O homem sem qualidades* é bem mais do que um romance psicológico sobre as vicissitudes de um personagem às voltas com os problemas de sua identidade; é, antes, um enorme ensaio de descrição de possibilidades de mundos de sentido.

Não é portanto uma obra que, por acaso, ficou inacabada, não tendo tempo em vida o seu autor para terminá-la a contento. É uma obra que foi condenada ao

⁸⁶ Veja-se os capítulos 11 e 12 da terceira parte: *Diálogos sagrados. Começo. E, Diálogos sagrados. Continuação com vicissitudes*

fragmento. A riqueza de documentos deixados por Musil como espólio demonstra a incessante reestruturação e infinita possibilidade de reorganização de uma obra que jamais poderia ter sido concluída⁸⁷.

O homem sem qualidades é o que se pode chamar uma obra sem começo e sem fim. A ideia de que não seja acidental o fato dela não ter sido concluída se reforça pelo seu aspecto de inacabamento, por assim dizer, *nas duas pontas*. O que a afasta sensivelmente do paradigma aristotélico marcado pela completude, totalidade e extensão adequada, características das quais depende, para Ricoeur, como correlata da unidade narrativa, a identidade do personagem. E, de fato, *O homem sem qualidades* tem a extensão descomunal de uma obra que desafia a capacidade antropológica da memória, arrastada pela incompletude da fragmentação e a dispersão de tramas que se dissipam ao invés de unificarem-se. Não é por acaso que o capítulo de abertura se intitule: “Do qual singularmente nada se depreende”. E, efetivamente, dele nada se depreende, ao menos para a consecução das tramas que serão introduzidas apenas mais tarde.

Mas esse capítulo singular tem uma função bem específica, ele determina a tônica do romance. Em Viena, um “belo dia de Agosto de 1913”, um atropelamento acontece. E produz em uma dama “uma sensação ruim no coração e no estômago, que tinha (a dama) o direito de considerar compaixão”. Dois grandes temas são postos. O “enigma da identidade” dos personagens e os valores morais fundados nessa identidade presumida. O casal aristocrata que presencia a cena sabe precisamente quem é. Como membros da aristocracia sabem-se ambos pertencentes a uma longa e tradicional linhagem, de valores caprichosamente bordados na “fina roupa de baixo da consciência”, como as distintas iniciais na sua roupa branca. Mas esse homem tradicional habituado a fundar sua vida em uma estética e uma moral de valores bem sedimentados se adequa mal ao século no qual as ciências duras, não mais a arte ou a religião, se impuseram como o grande agente transformador da sociedade. A ciência que, em nome da eficiência, se libertou de toda a referência ao valor para tratar apenas dos fatos, e agora descreve com muito mais precisão em termos de pressão barométrica e umidade relativa do ar o que se poderia considerar um belo dia de agosto.

⁸⁷ Fritz Raddatz é da mesma opinião. Para ele a própria estrutura interna da obra exige sua incompletude: “Nós não estamos lidando com um livro que, infelizmente, não foi levado a cabo, mas, muito pelo contrário, com uma obra de arte [...] que necessariamente tinha que ficar inacabada” (RADDATZ, 1986, p. 69 Apud HANKE, 2004, p. 136).

Ulrich, ele próprio um jovem aristocrata, mas um aristocrata dividido entre o senso de realidade e um profundo senso de possibilidade que põe sempre o primeiro em causa, é o personagem que irá questionar essa relação ao longo da trama. Em seu período de “férias da vida”, entre 1913 e 1914, o período em que se desenvolve o romance, ele se envolve em três tramas que se atravessam mas jamais convergem: a “ação paralela” na qual se engaja, um evento cultural em formação para celebrar o 70º aniversário da entronização do imperador Franz-Joseph em 1918; a captura, o julgamento e a prisão de Moosbrugger, o assassino de prostitutas por quem Ulrich e uma parte de seu círculo se interessa profundamente; e o reencontro com Ágata, a irmã distante com quem Ulrich se envolve em uma relação amorosa bastante sutil, quase incestuosa. A “ação paralela”, que tem a intenção de celebrar a identidade e soberania do império Austro-Húngaro, faz pensar no paralelismo entre a problemática da identidade do personagem Ulrich e da nação como um indivíduo; resultando em nada, apesar das inúmeras contribuições de figuras eminentes de todas as áreas da cultura. Sobra a constatação de que a Áustria-Hungria é um estado sem nenhum mito próprio (cf. MUSIL, 2006, I, cap. 113). A história de amor entre Ulrich e Ágata culmina na ambiguidade da natureza da relação que ora pende para o amor carnal, sem jamais efetivar o incesto, ora parece se dissolver em uma união mística com a natureza. A história de Moosbrugger, apesar do interesse literário que produz, do ponto de vista esquemático, apenas atravessa as outras duas. A máxima fragmentação da forma incide diretamente sobre a fragmentação do personagem.

2.9.3 A falta de qualidades como categoria do mundo contemporâneo.

O paralelismo entre a falta de unidade da obra, a falta de unidade do personagem e a falta de unidade da narrativa musiliana mostram até que ponto de dissolução essa erosão das formas de organização do mundo podem levar. É aqui que o tema ricoeuriano da identidade narrativa intervém. O que a narrativa musiliana mostra poeticamente é precisamente essa mútua implicação entre a unidade narrativa e a unidade do personagem que Ricoeur demonstra teoricamente, servindo-se de Aristóteles. Mas essa implicação se vê aqui negativamente: a fala de unidade de um incidindo na falda de unidade do outro e refletindo, por sua vez, na falta de unidade do mundo. O que permite ao romance ser lido, ao mesmo tempo, em quatro níveis, nos quais funciona simultaneamente a categoria de falta de qualidades: (1) O nível

metafísico-epistêmico onde o que está em questão é a falta de qualidades do mundo, Advinda da impossibilidade de organização de unidades de sentido identificáveis e reidentificáveis. Nesse sentido, convém marcar a ambiguidade da tradução ao português do termos *Eigenschaft*, introduzido na língua alemã, de acordo com Michael Hanke (2004, p. 128), por Mestre Eckart como equivalente do termo latino *proprietas*, que não diz respeito especificamente à *qualidade* em sentido valorativo como o uso corrente em português denota. O “homem sem qualidades” é, portanto, não o homem sem qualidades morais, especificamente, mas o homem sem predicados determinados. Desse ponto de vista, a ausência de qualidades do mundo é o rompimento radical com qualquer tipo de ontologia substancialista, tornando indistintas existência e essência. (2) O nível da subjetividade, em que a unidade do personagem é a substância em primeiro grau, afetada pela dispersão das qualidades do sujeito em um nível ontológico. (3) O nível psicológico-moral em que a dispersão ontológica impossibilita a organização da personalidade psicológica e a coerência da ação em relação à valores estabelecidos – por isso foi dito que *O homem sem qualidades* não é um romance psicológico, operando em um nível em que a coesão psicológica fica desabilitada. E finalmente (4) o nível sócio-político em que o efeito da ausência de qualidades determinadas é a erosão de todos os paradigmas fundadores da instituições humanas. Fenômeno que Musil observa já na Áustria de seu tempo. Mas o romance não precisa ser lido como um relato histórico, ou como a descrição de uma época. Ele é, nesse nível, mais que tudo uma tentativa de refletir o fenômeno da dissolução das grandes narrativas fundadoras que atingia já a Viena de Musil, e que hoje, cerca de um século depois, pode ser considerado um efeito global.

Esse efeito de dissolução em três níveis é o resultado da experimentação da forma literária, ela própria sofrendo esse efeito de corrosão. Já se evocou aqui o aspecto fragmentário de uma obra que permanece “aberta” nas duas extremidades, e na qual as tramas produzem polifonia. Esse efeito é levado ao limite, finalmente, pela própria dissolução do encadeamento narrativo. Dissolução produzida pelo procedimento musiliano de “descrever e analisar personagens com tanta precisão e com tantos matizes que sua substância é dissolvida em falta de qualidade” (HANKE, 2004, p. 138). Sendo o sujeito a substância por excelência, essa falta de qualidades que dela se predicam, fruto da operação de composição narrativa, incide sobre todos os níveis de leitura da obra.

É essa a questão posta em causa do começo ao fim. A da posse e do desapossamento de si pela dissolução da unidade de nossas operações, enfim, pela dissolução da unidade de uma cultura. Não é preciso ver nesse procedimento de evacuação dos valores o decadentismo que nele vê Hanke. Trata-se antes do movimento de flutuação da perspectiva, que Musil diagnostica já na sua época, deslindando e examinando os mecanismos que a produzem. Como o monismo psico-físico de Ernst Mach, sobre o qual Musil chegou a produzir uma tese de doutorado, monismo que conduz à dissolução do sujeito em complexos sensoriais isolados, de modo a poder considerar ilusória a identidade do eu. Musil interpreta o monismo psicofísico de Mach registrando as relações entre sujeito e objeto como marcas funcionais variáveis. É o que aproxima a obra de Musil à de Parfit. Mas a obra de Musil é literária, e os expedientes narrativos, mesmo profundamente subvertidos, tornam seus efeitos muito mais corrosivos. O que ele consegue pôr em questão, mais do que a simples operação de atribuição de predicados a um sujeito, é a própria “ordem simples que consta de poder se dizer: ‘depois de isso acontecer, aconteceu aquilo!’” (MUSIL, 2006, p. 689). A ordem narrativa ordinária enquanto “repetição da arrebatadora multiplicidade da vida numa dimensão só” é posta em cheque. É que a unidimensionalidade usual da narrativa, que na maioria dos casos é transposta à vida pelo hábito que temos de organizá-la como se lê, embora produza um efeito tranquilizador, para o espírito matemático de Musil, é sem dúvida uma perda inestimável em termos de possibilidade. O senso de possibilidade deve sobrepujar mais uma vez o senso de realidade.

O homem comum, quando acomete-lhe o mal e se contorce de dor, “assim que for capaz de repetir os acontecimentos na sequência temporal de seu curso, sentir-se-á bem como se o sol lhe batesse na barriga”, embora talvez possamos dizer que esse *Homem sério*⁸⁸ já não exista mais, ou só exista ainda como uma ficção. Porque, para esse gênero de homem, a “impressão de que suas vidas têm um ‘curso’ protege-os de alguma forma do caos.” Mas Ulrich, diferentemente, é o personagem que percebe que “perdera esse sentido épico primitivo em que a vida pessoal ainda se agarra, mesmo que na vida pública tudo já se tenha tornado inenarrável e não siga mais ‘fio’ algum, estendendo-se pelo contrário numa superfície infinitamente intrincada” (MUSIL, 2006, p.689). A unidade do sujeito e a unidade do mundo não poderiam estar mais correlacionadas em Musil.

⁸⁸ O filme dos irmãos Cohen.

E assim como por toda a parte as relações visíveis se deslocam diante dos olhos produzindo uma imagem que eles possam dominar (...), uma imagem em que as lacunas se fecham e, por fim, tudo aparece em uma redondez ordenada e lisa, assim também agem as relações invisíveis, de tal forma deslocadas pela razão e a emoção, que inconscientemente surge algo em que sentimos: quem manda aqui sou eu (MUSIL, 2006, p. 688).

O problema é que precisamente essa operação Ulrich não consegue realizar. O que o faz sentir-se frequentemente “apenas um fantasma errando pela galeria da vida, atônito, sem conseguir encontrar a moldura na qual enfiar-se” (MUSIL, 2006, p. 686). É esse sentimento de alheamento, pondo em causa sempre nossa pertença íntima às experiências que habitualmente compreendemos como *nossas*, que o torna sem qualidades, *Der Mann ohne Eigenschaften*.

Enquanto tradução de *proprietas*, *Eigenschaft*, no neoplatonismo místico, recobre mais de uma significação: como atributo que se predica permanentemente; atributo que designa os modos acidentais ou casuais; e as propriedades determinantes da coisa, suas qualidades obtidas por derivação, tanto particulares quanto universais. Psicologicamente também pode designar as disposições dos humores, no sentido primitivo da palavra. E são todos esses modos de *proprietas* que “*ohne Eigenschaften*”, na obra de Musil, nega. Além disso o dicionário Duden de alemão define *Eigenschaft* com dois sentidos correntes: 1) a essência ou marca característica de uma pessoa; 2) o traço característico de um estado/qualidade/natureza.

Desse modo, *Eigenschaft* reveste todos os sentidos de atributo ou predicado em português, na medida em que adere indistintamente a coisas e a pessoas. Recobre, portanto, também, todos os sentidos de identidade-*idem* determinados por Ricoeur. E, por isso, *O homem sem qualidades* é o perfeito exemplo literário capaz de pôr em causa tudo o que punham os experimentos mentais de Parfit. O romance põe em causa todos os sentidos possíveis pelos quais se pode considerar alguém como estando de posse de suas experiências e predicados. Ele explora com a genialidade do artista e a sutileza do filósofo a ideia de que “um homem sem qualidades é feito de qualidades sem homem”. O que a desproporção, a incompletude e a dispersão da forma narrativa produziu nessa obra, finalmente, foi um personagem para o qual “as qualidades pessoais que assim obtinha se ligavam mais umas às outras do que a ele”. Equivalendo a dizer que elas “não se ligavam mais intimamente a ele do que a outras pessoas que também as poderiam possuir” (MUSIL, 2006, p. 171).

Mas, à diferença de Parfit, e isso é fundamental, as experiências que fazem trabalhar a posse e a desposseção de si não eliminam o sujeito, pois resta ainda a

operação de pôr-em-intriga (*mise-en-intrigue*) ou de composição da trama. E se essa operação suporta todos os efeitos possíveis de fragmentação, ela só pode desenhar uma subjetividade infinitamente fragmentada, no limite, reduzida a nada. Mas, como bem observa Ricoeur, “esse nada, não é o nada do qual nada pode ser dito” (1996, p. 196). A imensidão de uma obra como *O homem sem qualidades* mostra precisamente a pungência da confrontação do eu com seu próprio nada, e, desse modo, a irredutibilidade da questão. Em uma palavra, em vocabulário ricoeuriano, o que o romance de Musil explora são os sentidos e as consequências nos quais a *ipseidade* pode ser concebida sem o auxílio da *mesmidade*, completamente desnuda.

2.9.4 A falta de qualidades e o engajamento moral.

O leitor atento à obra de Ricoeur poderá objetar que, lá, a ideia de uma *ipseidade* pura é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda. Dir-se-ia que a vida cotidiana recobre antes o aspecto intermediário de dissociação entre as problemáticas, com suas vicissitudes e turbulências típicas, mas com a unidade de um enraizamento preciso. É o mesmo tipo de objeção que se poderia fazer aos casos de Parfit: que não são exequíveis de fato, necessitam de um aparato técnico imaginado, e ainda que o fossem, talvez precisassem ser interditos. Mas o que está em jogo nesses experimentos, tanto os literários quanto os científicos, não é o acordo com a vida cotidiana, mas a possibilidade de pensar as suas condições. Eles têm a função crítica de fazer variar essas condições mostrando até que ponto o que consideramos intransponível é o caso ou se trata de um estado circunstancial. Ademais, e o que é mais sensível, ainda que *O homem sem qualidades* seja uma obra de ficção, ela reflete profundamente o seu tempo, que é ainda o nosso, aguçando suas características com a lente de aumento do gênio literário.

Musil cria uma realidade “fictícia” que antecipa o que se concebe hoje como a fragmentação das sociedades contemporâneas. Antecipa porque compreende o embrião dessa fragmentação transformando-o em caso exemplar. Ulrich é, nesse sentido, o “personagem prototípico da modernidade”. Cremerius é enfático: “Nós reconhecemos nesse ‘caso’ os paradoxos sem saída da época, os problemas de um mundo em crise e nós mesmos no seu espelho” (1979 *apud* HANKE, 2004, p. 138). *O homem sem*

qualidades é uma obra suficientemente recente para ser considerada ainda contemporânea e pertinente, sua edição definitiva é de 1945. O diagnóstico de Cremerius sobre ela é ainda mais recente, 1979. E nos parece bastante sensato considerar o nosso mundo, hoje, ainda mais do que no tempo de Musil, como “um mundo de qualidades sem homem, de vivências sem quem as vive, e quase parece que, num caso ideal, o ser humano já não vive mais nada pessoalmente” (MUSIL, 2006, p. 173). Observem-se as reportagens que se fazem sobre os conflitos no Iraque, em Gaza, ou os confrontos urbanos gerados pelo tráfico no Brasil. As vítimas são pouco mais do que números em relatórios e a responsabilidade desloca seu centro de gravidade do homem para contextos objetivos. Como se os eventos terríficos nesses contextos fossem obras de autômatos, mais no campo do movimento físico do que da ação em sentido arendtiano.

As consequências desse esvaziamento são ambíguas, ou melhor, indeterminadas, precisamente porque o principal de seus efeitos é o esvaziamento dos valores. Por isso não é preciso, efetivamente não faz muito sentido, ceder ao decadentismo. Exceto, talvez, pela nostalgia de ideologias já caducas, das quais conhecemos apenas os ecos distantes. E o próprio Musil não incorre em decadentismo, como já indicamos. Porque precisamente um homem sem qualidades é um homem de possibilidades, um homem para o qual o princípio de possibilidade sobrepuja o princípio de realidade. Para quem o mundo foi um laboratório, “um grande centro de experiências, onde se testavam as melhores maneiras de ser uma pessoa, e se deveriam descobrir novas” (MUSIL, 2006, p. 175).

Esse mundo de qualidades sem homem em que as qualidades podem ser rearranjadas em inúmeras combinações possíveis tem a consequência clara de produzir a “diluição do comportamento antropocêntrico”, diluição lenta que acaba chegando ao próprio eu e produz um movimento de aniquilamento compartilhado tanto por Parfit quando por Ricoeur. Postura que em Parfit é a tonalidade budista da recusa da tese do interesse próprio como fundamento da moral (1971. p. 26-27) e em Ricoeur está no tom salomônico, o Salomão do Eclesiastes, que se vê na recomendação de que nos preocupemos mais com nossas ações do que conosco mesmo em estágios diferentes de nossa vida (RICOEUR, 1996, p. 166).

Mas essa perspectiva é ambígua e traz uma dificuldade para o engajamento moral pelo qual Ricoeur pretende livrar a nudez da *ipseidade* da deriva. De fato, Parfit já o suspeitava ao perguntar-se se, ao dissolver o interesse por nós próprios, não

atingimos também nossa capacidade de nos interessarmos pelo outro (1971, p. 26-27), embora o filósofo de Oxford não desenvolva as consequências da suspeita que põe em cheque seus próprios argumentos, tanto quanto os de Ricoeur.

Já mostramos de que modo a *ipseidade* se estende por um espectro de significações entre dois polos, um polo em que fica recoberta pela mesmidade, o polo do caráter, e o polo oposto, em que ipseidade e mesmidade se dissociam completamente. O problema, quanto ao segundo polo, é a noção essencialmente ética de *manutenção de si* pela qual ele é representado. E “a manutenção de si, é, para a pessoa, a maneira de se comportar de modo que o outro possa *contar* com ela” (RICOEUR, 1996, p.195)⁸⁹.

Ao opor caráter e manutenção de si Ricoeur demarca a distância que separa duas modalidades de permanência no tempo distinguindo a dimensão propriamente ética da *ipseidade* (Cf. 1996, p. 195). Mas resta ainda sua dimensão narrativa, cuja diferença em relação à dimensão ética insistimos mais de uma vez ao longo de nossa argumentação.

Para Ricoeur “a promessa transforma em concórdia frágil” essa divergência, na medida em que interrompe a errância pela qual, na ordem narrativa, o personagem é levado a vagar indefinidamente entre modelos de ação distintos e até conflitantes. E o que é importante: fazendo da manutenção de si uma afirmação modesta em face ao rígido e orgulhoso estoicismo da constância à si, o que produziria uma delicada dialética entre posse e desposseção, cuidado de si e indiferença. De algum modo, para Ricoeur, a nudez da *ipseidade* revelada pelas narrativas menos configuradas se incorpora à capacidade de engajamento pelo primado ético do outro sobre o si-mesmo (RICOEUR, p. 198). O que não se diz, no entanto, é de que modo essa incorporação se dá, precisamente nesses casos em que o si fica desnudado. Ela é perfeitamente plausível no nível de intermediariedade em que a identidade narrativa opera sem problemas, compondo ipseidade e mesmidade em um misto de permanência de caráter e manutenção de si. A promessa ganha toda sua força de engajamento perante o outro na medida em que se apoia precisamente em valores determinados, e é aqui que a moral conjurada faz a sua volta triunfal, cuja centralidade na obra de Ricoeur e seu nexos com a narrativa nos fazem lembrar de MacIntyre.

As análises que fazíamos de *La Promesse* dos irmãos Dardenne, mostravam precisamente que todo o engajamento que torna possível a ação depende de um pano de

⁸⁹ “*Le maintien de soi, c’est pour la personne la manière telle de se comporter qu’ autrui peut compter sur elle*”. (Tradução nossa).

fundo de doutrina, de pressupostos morais, sem os quais a ação é impossível. São precisamente esses pressupostos que Musil põe em xeque fazendo variar infinitamente a identidade de seu personagem até seu esvaziamento. De tal modo que o próprio primado ético da alteridade fica fora de circuito, como dependente de um modelo ético mal garantido. E esse movimento de dissipação do eu promovido pela narração, no qual Ricoeur vê acertadamente a fratura do encerramento que torna o si disponível ao outro, se reverte inevitavelmente em seu contrário quando levado ao extremo de dissociação. Pois dizer que “um homem sem qualidades é feito de qualidades sem homem” equivale a dizer que ele é “um homem com todas as qualidades mas elas lhe são indiferentes”⁹⁰. Um homem com todas as possibilidades, mas elas lhe dizem tão pouco respeito que não é capaz de efetivar nenhuma delas e permanece indefinidamente recluso no círculo fechado de uma reflexão infinita. Por isso, no fundo, “não é difícil descrever esse homem chamado Ulrich, de trinta e dois anos em seus traços fundamentais”: ele é ao mesmo tempo o retrato do homem coxo diante do século que o ultrapassa e o homem de inteligência superior capaz de avaliá-lo, o homem “que está a um só tempo longe e perto de todas as qualidades, e que todas, suas ou não, lhe são estranhamente indiferentes”. O resultado é um homem com a agilidade intelectual própria de um matemático ou de um cirurgião, pronto a dissecar o mundo com seu bisturi afiado, com a destreza de um cavalo de corridas altamente treinado, uma mente viril à qual se liga inclusive certa agressividade. Mas, também, é um retrato um pouco exacerbado de nós mesmos, “não tem sensibilidade para com outras pessoas, e raramente se colocou no lugar delas, a não ser quando seus propósitos exigiam” (MUSIL, 2006, p. 174).

Talvez isso aconteça porque “nossa moral” não se construiu mais do que como a cristalização ou sedimentação de um movimento que é totalmente diferente dela, que nos aparece hoje de modo caricato mais como um conjunto de conceitos funcionais do que como grandezas. Algo que dificilmente poderia nos tocar de perto. Essa é a profunda crítica que se pode encontrar em Musil a respeito da época que ele descreve e examina usando uma imaginação tão poderosa quanto um dínamo: “a moral que nos foi transmitida é como se nos mandassem sobre um arame oscilante acima de um abismo e não nos dessem nenhum conselho senão: fique bem duro!” (MUSIL, 2006, p. 812). Uma moral nascida precisamente, poderíamos acrescentar, do enrijecimento da capacidade de fazer e desfazer promessas e contratos, como insinua outro mestre das

⁹⁰ São os títulos dos capítulos 39 e 40.

análises agudas, o Nietzsche de *A genealogia da moral*. É a extensão desse enrijecimento que o tratamento que Ricoeur oferece à noção de promessa permite observar, meio a revelia de seus propósitos, ao conceber o perdão, noção mística, como principal remédio para o seu abuso.

O que uma obra como o homem sem qualidades finalmente mostra é a plausibilidade da hipótese da *ipseidade* pura, um pouco mais forte do que uma simples objeção técnica à qual se poderia responder com um conjunto de conselhos prudenciais sobre o bom uso da manutenção de si, como de fato tentou Ricoeur.

III - FIABILIDADE⁹¹ E FIANÇA: OS PRESSUPOSTOS DA MANUTENÇÃO DE SI

“Um acaso transformado em destino por uma escolha contínua” é uma fórmula frequentemente repetida por Ricoeur que exprime bem sua concepção de identidade.

Os dois capítulos anteriores nos conduziram a uma aporia interna à estrutura da promessa. Como ato deliberado ela enseja a iniciativa livre que permite tomar a si mesmo em mãos e sustentar-se. No entanto esse modo de dispor de si implica, como reverso, o enrijecimento, pelas formas da moralidade que ele pode assumir: “um acaso transformado em destino...”. O ato de prometer é o início de uma ação da qual se pretende prever ou controlar as consequências, como uma forma de lançar luz sobre a treva do coração humano e construir um espaço de fiabilidade e constância, no qual o indivíduo engajado se reconhece. Mas essa fiabilidade, como vimos, frequentemente produz como reverso o embotamento da vontade, transformada em fado. Erigida como modalidade libertadora, ela se vê transmutada em seu reverso ao produzir o endurecimento de si.

O que o terceiro capítulo dessa tese faz é procurar compreender os mecanismos desse enrijecimento para investigar em que circunstâncias se poderia ainda falar em “...uma escolha contínua” no seio da identidade, fazendo avançar-o paradoxo no qual é jogada a questão da ipseidade. Os experimentos filmicos que analisamos no capítulo anterior mostraram que o endurecimento da vontade está bem mais ligado a um princípio de fidelidade que governa a execução da promessa do que às regras constitutivas que a distinguem de outros atos de discurso particulares. O desenvolvimento dessa ideia exige que se investigue os elementos que constroem o lastro de onde tira a promessa a força de manutenção de si.

No início de nossas especulações sobre a promessa, tomamo-la do ponto de vista do ato de discurso, ou seja, a partir das condições de sucesso de um ato determinado entre outros. Notou-se desde então que essas condições implicam uma cláusula bastante

⁹¹ Os dicionários de português não registram uma entrada específica para o termo fiabilidade. A palavra serve no máximo para definir “confiabilidade”. Preferimos usar o termo fiabilidade por pensar que ele mostra melhor a proximidade entre dois campos semânticos importantes para o sentido da noção de confiança que está em jogo aqui: a esfera psicológica da fé como um tipo de crença, religiosa ou não, é indiferente, e o campo jurídico da fiança como um tipo de garantia.

específica, que pode, por enquanto, ser descrita do seguinte modo: a exigência de sinceridade que faz com que o falante isolado não tome o significado de suas palavras como distinto do significado compartilhado pela comunidade que faz uso dos mesmos códigos. A inserção dessa segunda informação nos conduzirá da investigação do lastro de estabilidade da promessa às determinações morais da ipseidade que essa estabilidade desdobra. A investigação será conduzida, então, da descrição das condições de possibilidade da promessa como índice de pessoalidade em direção a uma especulação sobre as implicações morais que essas condições desdobram, desenhando um arco que mostra todo o alcance do poder de prometer. E isto, com o intuito de desvendar aí os mecanismos pelos quais ele pode escapar das perniciosas armadilhas levantadas no capítulo anterior.

3.1 A linguagem como promessa

A cláusula de sinceridade mencionada acima é a que assegura o bom uso da linguagem em geral, uma cláusula de “apelo” moral, com efeito, mas que não constitui ainda a moralidade em sentido forte, pois, se ela é exigida para a execução “correta” do ato de discurso, não obriga à manutenção da palavra. Ela pertence, portanto, a uma categoria de regras que são constitutivas do sentido de uso e não à categoria de normas coercitivas, embora nesse caso específico possam ser concebidas como uma regra que “induz”. O que se pretende distinguir aqui é entre as regras constitutivas da promessa como ato de discurso, o que diz respeito às suas condições de sucesso na execução, e a regra de que é preciso manter a promessa a despeito das alterações circunstanciais, o que diz respeito às suas condições de satisfação. No espaço entre uma e outra esfera está o sentimento de estar obrigado, que produz a adesão à norma moral, e o princípio de fidelidade, que institui o sentido dos atos de discurso.

O próprio Ricoeur estabelece essa distinção na segunda parte do nono estudo de *Soi-même comme un autre* (1996, p. 309-3010), que constitui o último desdobramento da estrutura tripartida de sua “pequena ética”, composta ainda pelo sétimo e oitavo estudos. Lá essa distinção e suas consequências servem para mostrar a ligação entre o tema da promessa e o da reciprocidade, que faz a articulação do preceito geral da ética Ricoeuriana (“visar a vida boa com e para os outros nas instituições justas”) em seu momento de efetuação, ou seja, no momento de aplicação das normas morais abstratas à

multiplicidade concreta de casos cotidianos. Certamente, esse empreendimento não é estranho à nossa problemática, mas o uso que fazemos aqui da distinção serve a um propósito um pouco diferente: ecoando à discriminação entre o componente narrativo e o componente ético da ipseidade, a separação entre as regras constitutivas e a regra de que é preciso manter a promessa põe em primeiro plano a dimensão moral da ipseidade e permite investigar o que foi deixado em suspenso no final do primeiro capítulo e ao que retornamos no final do segundo: a questão de saber de onde tira a promessa sua força de manutenção, pois é precisamente a partir daí que a possibilidade de obtusão da vontade, de enrijecimento de si, se torna insidiosa.

“Prometer é uma coisa. Ser obrigado a manter suas promessas é outra”. Observa Ricoeur (1996, p. 309). É só a partir daí que se põe propriamente o problema moral. Isso significa, para Ricoeur, que a manutenção da promessa e a manutenção de si embutida no ato de prometer não dependem das condições de sucesso da promessa, mas das condições de satisfação (*Id., Ibid.*, p. 309-310). Ou seja, uma dimensão moral se liga de modo inelidível ao tipo de identidade reivindicado pela *ipseidade*. Distinguindo-se as condições de sucesso das condições de satisfação, abre-se um espaço entre a esfera que estofa as regras de execução, as quais determinam o sucesso, e a esfera que se compõe das regras que obrigam moralmente, as quais determinam a satisfação.

Ricoeur é enfático: “(...) a manutenção da promessa depende somente das condições de *satisfação* da promessa, não da condição de *sucesso* sem a qual a promessa não existiria como ato de discurso”⁹² (*Id., Ibid.*, p. 309). E observamos com cuidado aqui o advérbio restritivo, “somente”, cujo emprego permite extrair a insólita consequência de que é possível estarmos obrigados a cumprir promessas mesmo nos casos em que o ato de discurso específico correspondente não se dê. Mas a consequência é insólita somente em aparência.

Algumas anotações de Jean-Louis Chrétien nos ajudam a compreender esse fenômeno. Dizemos anotações porque não nos comprometemos com a tese de conjunto

⁹² O trecho completo cuja ordem invertemos para facilitar a nossa própria exposição é o seguinte: « *La règle constitutive de la promesse dit seulement : 'A se place sous l'obligation de faire X en faveur de B dans des circonstances Y.' En disant cela, A fait assurément quelque chose : il s'oblige lui-même ; mais la tenue de la promesse relève seulement des conditions de satisfaction de la promesse, non de la condition de succès sans quoi la promesse n'existerait pas comme acte de discours déterminé.* Or, en caractérisant ainsi la promesse comme acte de discours, nous n'avons pas encore posé le problème moral, à savoir la raison pour laquelle il faut tenir ses promesses. *Promettre est une chose. Être obligé de tenir ses promesses en est une autre* ». (Os trechos citados no corpo do texto são de tradução nossa).

levantada em *Promesses Furtives*⁹³; apenas nos servimos delas para desenvolver nossa própria argumentação. A intuição mais importante de Chrétien, importante para nossos propósitos, diz respeito a um tipo de fenômeno bastante abundante ligado à promessa, mas que passa frequentemente despercebido, porque de contornos pouco nítidos. Trata-se de todas aquelas situações em que dizemos de coisas, como produtos humanos, e mais propriamente de pessoas, que são *promissoras*. Um talento no boxe, na música, na matemática, etc. Em todos depositamos *esperanças*, e a linguagem cotidiana acrescenta com ênfase “este promete”. E isso em circunstâncias em que ninguém, rigorosamente, obrigou-se em sentido estrito por meio de palavras ou contratos. No entanto, apesar da ausência dos ritos explícitos pelos quais alguém se compromete, algo significativo acontece, a manutenção de uma expectativa futura. Chrétien, que se vale de exemplos ligeiramente diferentes dos nossos para descrever esse gênero de promessa, às descreve como “promessas *furtivas*” com o sentido de “discretas e as vezes quase imperceptíveis”, porque são promessas em algum sentido anônimas, “promessas que ninguém fez e que todos recebemos” (CHRÉTIEN, 2004, p. 9-10)⁹⁴.

O importante aqui não é proceder a uma fenomenologia exaustiva desse gênero particular de promessas bem mais sutis do que as pronunciadas em voz alta, o que bem ou mal Chrétien se esforça por fazer. Isso nos colocaria no meio de uma nebulosa de fenômenos, os quais nos conduziriam para longe dos objetivos que pretendemos. O mais importante é perguntar pela genealogia que informa as suas condições de possibilidade, o que Chrétien chama a “primeira de todas essas promessas” (*Id., Ibid.*, p. 10). A resposta não poderia ser mais simples e esclarecedora: a primeira dessas promessas é “a palavra ela mesma”. No amplo sentido que tem o francês *parole* sobretudo quando substantivado, *la parole*, como discurso ou linguagem em geral e como faculdade específica correlata, um pouco como o *Logos* em sentido aristotélico, mais ligado a razão como faculdade que se veicula pela linguagem, menos dialetizado e sem o apelo “místico” que o termo ganha em Platão. De onde deriva perfeitamente o sentido da expressão “palavra dada” ou “palavra empenhada” corrente tanto em português quanto em francês para expressar o ato de prometer.

⁹³ Paris, Les Éditions de Minuit, 2004.

⁹⁴ A citação completa do trecho a que nos referimos é essa: « Ces promesses sont *furtives*, c'est a dire discrètes et parfois presque imperceptibles, elles veulent pour être discernées la patience du regard, d'un regard comme fraternel à ce qui ne saute pas aux yeux, ami de ce qui parle à voix basse et ne s'impose pas dans le vacarme ». (Tradução nossa).

3.1.1 Três dimensões de engajamento

A linguagem, veículo do sentido de todos os atos humanos, antecede e ultrapassa a existência individual. É sempre algo mais remoto, no qual somos inseridos quando chegamos ao mundo, e que continua depois de nós; definida como um meio, na acepção de *medium in quo*, não de *medium quo*, instrumento ou meio de ligação, ela será o *habitat* do humano ou o meio que torna possível a organização humana como comunidade, ela própria ultrapassando o sentido individual da existência. É esse destino transcendente da *palavra* que lhe confere a dimensão compromissória que permite a Chrétien considerá-la “a primeira de todas as promessas”. “Nós vivemos de *palavras* (*paroles*) pronunciadas bem antes do nosso nascimento” (2004, p. 10-11)⁹⁵, nas quais depositamos nossa confiança mais fundamental e das quais somos ao mesmo tempo os devedores e continuadores. É mais ou menos com o mesmo sentido que Ricoeur fala de uma “promessa mais fundamental”, a “promessa anterior às promessas”, que consiste no voto de manter suas promessas, no qual se funda o sentimento de obrigação de cada falante particular, lastreado, em última instância, na manutenção do sentido de uso da linguagem, enquanto *parole* ou *Logos*, como instituição humana (RICOEUR, 2007, p. 207). Mais ou menos como também para Austin que admite uma cláusula de sinceridade inerente a todo uso da linguagem, na qual assenta a força dos performativos⁹⁶ (AUSTIN, 1990). Mas o que está implicado nessa promessa mais fundamental à qual Ricoeur se refere e na cláusula de sinceridade alegada por Austin?

Outra das intuições de Chrétien é instrutiva, a de que a instância do *Logos* é engajante em três dimensões: 1) a do poder de falar que se nos oferece quando tomamos a palavra; 2) a de um horizonte de confiança aberto pela linguagem e 3) a do futuro potencial da palavra quando é tomada (2004, p. 27).

⁹⁵ « Nous vivons de paroles prononcées bien avant notre naissance, nous leur répondons, nous dialoguons avec elles, et chaque génération cesse d'en entendre certaines, qui s'effondrent comme des Atlantides, et en ressuscite d'autres, jusqu'alors en sommeil, faisant tout à coup résonner les cloches de cathédrales englouties ».

⁹⁶ A esse respeito é instrutiva a comunicação de Austin publicada no *Cahiers de Royaumont*. O artigo inteiro serve para demonstrar que todo o uso da linguagem envolve uma cláusula de sinceridade, o que daria a linguagem como um todo uma dimensão performativa profunda; o que aqui tratamos como a condição para os performativos explícitos como a promessa. Cf. John Langshaw Austin. Performatif – Constatif. *Cahiers de Royaumont - La Philosophie Analytique*, Paris, Éditions de Minuit, p. 271-304, 1990.

3.1.1.1 Primeira dimensão: o que nos é dado quando tomamos a palavra

A *primeira dimensão* diz respeito ao que nos é dado quando tomamos a palavra, o que recebemos ao tomar a palavra. E ela depende de três condições, todas derivadas do fato da linguagem ultrapassar largamente o indivíduo.

a) A primeira condição é a da introdução de uma dimensão profunda, embora difusa, de alteridade, cuja expressão mais palpável está no fato de eu somente ser capaz de tomar a palavra porque outro me pode cedê-la (CHRÉTIEN, 2004, 27). É apenas pela mediação do outro que eu sou inserido e imerso na linguagem, inclusive do ponto de vista desenvolvimentista⁹⁷, afinal não há sequer uma origem espontânea da faculdade da fala no homem biológico. É através do outro portanto que me inicio no poder de falar, é ele quem me torna apto a exercê-lo, em um sentido bastante primário e que constitui o modo mais profundo da comunidade humana como um lugar de significados compartilhados.

b) A segunda condição diz respeito ao modo como nos é dado tomar a palavra. Certamente a linguagem não nos toca como um objeto ou um corpo que pegamos porque tem alças, curvas onde cabem uma mão ou arestas. Eu só a tomo se me disponho a ela e aprendo a manejá-la. E essa longa aprendizagem pela qual o outro me instrui na linguagem me cedendo seu poder não é senão a habilidade e a prática de estar disponível. “Eu não tomo a palavra senão porque ela me envolve desde sempre, e porque eu a habito há muito tempo” afirma Chrétien (2004, p. 29)⁹⁸, sem esconder a afinidade com Heidegger. Mas ele desenvolve uma metáfora mais instrutiva para nossos propósitos, a de que tomamos a palavra como um nadador toma o oceano. Mergulhando nele o nadador de modo algum o controla, faz dele o seu meio de locomoção, adequando-se e cindindo com habilidade a resistência da água até transformá-la em impulso, sempre sob o risco mais ou menos controlado de afogar-se.

c) A terceira condição é a que faz da linguagem a condição do mundo em um sentido fenomenológico. Nesse sentido linguagem e mundo são eventos correlatos pois

⁹⁷ Ponto de vista que é o de Piaget, por exemplo, ao demonstrar que as faculdades cognitivas dependem do desenvolvimento biológico e psicológico: a faculdade da linguagem não se desenvolve espontaneamente em um indivíduo hipoteticamente isolado.

⁹⁸ « *Je ne prends la parole que parce que parce qu'elle m'enveloppe depuis toujours déjà, et que je l'habite depuis très longtemps...* ». (Tradução nossa).

um se compreende no outro. Essa terceira condição inclui as duas anteriores sem suprimi-las, tanto mais que para Ricoeur a noção fenomenológica de mundo está muito mais ligada à ideia de mundo do texto do que a de mundo da vida. Se quiséssemos ser mais específicos, diríamos que o mundo da vida extrai sua legibilidade de um horizonte de linguagem textual, do confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor. O que está em jogo aqui é uma certa *capacidade de projeção* inerente a toda linguagem e toda ação, igualmente, enquanto ação significativa. Um exemplo magistral disso é a surda e espantosamente transparente cumplicidade, bem maior do que a trivial cumplicidade da vida de jagunço, entre Riobaldo, o *Tatarana*, e Diadorim – a despeito da obscuridade do último – em *Grande Sertão: veredas*. Cumplicidade que Guimarães Rosa implica em cada passo do errante Tatarana dentro do universo simbólico do sertão que o engolfa. Universo que “o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera” (p. 286). É esse universo circunscrito que é responsável, em última instância, pela carga de futuro da qual as palavras e atos dos dois companheiros estão carregados. Que se empurra para trás com o passo à medida que a marcha avança, mas que volta a rodear pelos lados embrenhando cada vez mais, “quando menos se espera”. E isso sem que nenhuma palavra seja dita. O jagunço, afinal, não é homem de grandes discursos.

Mais significativo ainda é o fato de toda a relação com Diadorim se dar sob o modo do disfarce, Diadorim, aliás, é o próprio disfarce, mas um disfarce de muitos modos revelador:

“Sério, quieto, feito ele mesmo, só igual a ele mesmo nesta vida. Tinha notado minha ideia de fugir, tinha me rastreado, me encontrado. Não sorriu, não falou nada. Eu também não falei. O calor do dia abrandava. Naqueles olhos e tanto de Diadorim, o verde mudava sempre, como a água de todos os rios em seus lugares ensombrados” (ROSA, 2006, p. 289).

Onde o silêncio é o mais eloquente modo de aliança:

“... era engraçado, era para se dar feliz risada. Não dei. Nem pude nem quis. Apanhei foi o silêncio de um sentimento, feito um decreto: - Que você em sua vida toda por diante, tem de ficar para mim, Riobaldo, pegado em mim, sempre!... – que era como se Diadorim estivesse dizendo” (*Id., Ibid.*).

É, com certeza, somente através do universo simbólico do sertão descrito por Guimarães Rosa que essa surda aliança pode fazer sentido, antes que a palavra de cada personagem irrompa nos lábios indicando uma individualidade. Assim como é no horizonte de um universo simbólico que cada ação individual pode contar como ato de comprometimento, como promessa surda, na mesma medida em que cada promessa explícita só faz sentido em um contexto de enunciação pertinente e adequado que desenha um horizonte de confiança. Esse horizonte de confiança é precisamente um mundo, um mundo que se abre como o solo de todo significado, mais ou menos como o papel que desempenha na economia da fenomenologia husserliana a noção de *Lebenswelt* e que na hermenêutica fenomenológica de Ricoeur, por múltiplas perspectivas, assume a noção de mundo do texto.

A ideia é que todo ato de linguagem está atrelado a um contexto que lhe dá sentido, um horizonte de sentido compartilhado. Cada ato significativo singular se alça além desse horizonte pela efetuação de um sentido singular, mas só o faz apoiado nesse horizonte como solo a partir do qual essa singularidade pode se tornar inteligível (seu sentido compartilhado). Mas esse horizonte que em Ricoeur é tratado como “mundo do texto” – o mundo onde estão depositadas as potencialidades de sentido esperando serem “ativadas” pela leitura – não tem substancialidade metafísica, ele é formado pela história da efetuação do sentido, como em camadas de sedimentos. Isso faz com que cada ato significativo, toda a linguagem, tenha uma dimensão compromissória. O que remete, se quisermos, à cláusula de sinceridade alegada por Austin. Porque essa cláusula de sinceridade não significa outra coisa senão o engajamento do falante particular com o sentido compartilhado através do horizonte que é o mundo do texto. Esse compartilhamento, determinando o fenômeno geral da fiabilidade, é o que permite que ao fazermos uma promessa ela seja tomada efetivamente como um compromisso e não uma piada de mau gosto ou outra coisa qualquer. Esse horizonte precisa ser bastante rígido para garantir a inteligibilidade do ato mas maleável o suficiente para possibilitar a inovação semântica que cada ato singular exige.

Nesse sentido não é indiferente que tenhamos escolhido a metáfora do sertão como ela aparece em Guimarães Rosa. Ela é profundamente instrutiva porque esse horizonte é sempre o pressuposto de todo o sentido, o solo no qual a linguagem se funda, o qual todo ato de discurso tenta ultrapassar pela efetivação singular, mas que permanece sempre como horizonte que atrela. Mais ou menos como Tatarana, que se move no sertão sempre empurrando-o para trás e vendo-o ressurgir pelos lados, com o

risco de ser engolido por ele, acrescentaríamos. E Riobaldo ainda insiste “Digo ao senhor: tudo é pacto. Todo caminho é grande e resvaloso” (p. 312).

Mas há um aspecto importante a respeito do qual a metáfora do sertão, figura espacial geográfica, é menos instrutiva. Esse horizonte é também, e sobretudo, a espessura histórica na qual se sedimentam as ações e palavras humanas, espessura que constrói a maior ou menor confiança que depositamos nas instituições humanas nas quais nos movemos. Mais ou menos como a crença de que o chão estará sob nossos pés no passo seguinte.

O sertão no universo de Guimarães é o mundo para o jagunço, como o oceano para o nadador. Esse mundo é o de um *horizonte de confiança* aberto pela linguagem, como assevera um velho a Riobaldo quando esse se transforma no chefe Urutu Branco, na bonita linguagem forjada por Guimarães Rosa: “sertão não é malino (*sic*) nem caridoso, mano oh mano!: - ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.” (2006, p. 521).

3.1.1.2 Segunda dimensão: o mundo como horizonte de confiança

É esse mundo como horizonte de confiança que abre a *segunda dimensão* da linguagem. Chega-se a ela quando se lê em sentido inverso as três condições da dimensão anterior, o que significa que basicamente as mesmas condições que nos dão o poder de falar são as que fazem da linguagem uma instituição. O que se acrescenta é o componente de interação composto da alteridade como circunstância determinante da linguagem. a) Como condição do mundo, ou condição de sentido do mundo, a linguagem constitui a filigrana das ações em conjunto, das ações com, que forjam “*cada um dos costumes ou estruturas sociais estabelecidas por lei ou consuetudinariamente que vigoram num determinado Estado ou povo*”, de acordo com a definição mais geral de instituição que nos dá o dicionário Houaiss da língua portuguesa. b) Sendo o modo como nos é dado tomar a palavra aquilo que torna possível o ultrapassamento do ponto de vista individual, do ambiente egoico privado, em direção à pluralidade da ação e à publicidade do sentido. c) Ambas as condições constituindo o espaço de aparição da alteridade, primeiro como estrangeiridade, no que essa condição tem de estranhamento em relação à si mesmo, e logo como a alteridade de outrem, cujo papel de toda instituição é fazer a mediação.

Credibilidade é o que reclama toda instituição, principalmente a da linguagem como instituição fundamental da interação humana. Locuções do tipo “fé pública”, “dar fé”, “má fé”, como pertencentes ao campo semântico das instituições, revelam duas coisas: a primeira é a fiabilidade como o seu vetor, a segunda é o pendor jurídico, ou juridicizante, a que tendem todos os pactos humanos. Michel de Montaigne o nota com espírito áspero quando admoesta o seu leitor a não deturpar a linguagem: “Nossa inteligência se conduz pela única via da linguagem (*parole*), aquele que a falseia trai a sociedade pública”, diz ele no famoso capítulo XVIII do segundo livro dos *Ensaíos*, intitulado *Du démentir*, e consagrado à reflexão sobre a relação entre verdade e mentira e o valor das palavras, para responder à questão da importância da reflexão sobre si. E essa traição da sociedade pública pelo falseamento da linguagem não vem tanto pelo poder notório que ela tem de expressar a vida do espírito, mas por ser, fundamentalmente, a condição da publicidade das ações humanas. Montaigne continua: “[a linguagem] é a única ferramenta (*útil*) pela qual se comunicam nossas vontades e nossos pensamentos, é o porta-voz de nossa alma: se ele nos falta, nós não nos mantemos mais, não nos conhecemos mais uns aos outros” – (ênfase nossa).

Apesar da concepção mecanicista da linguagem como “ferramenta” (*útil*), Montaigne claramente lhe dá a dimensão daquilo que sustenta o sentido das atividades humanas. Ademais, essa concepção mecanicista não precisa ser tomada mais do que como figurativa se cotejada com a metáfora do porta-voz, na mesma passagem, que tem a função de infletir sob a compreensão de si mesmo, dado que sem ela não nos mantemos. E a linguagem, como porta-voz, é a chave da manutenção de si por um motivo bem simples: ela é o que dá a conhecer aos outros e a nós mesmos nossas intenções diáfanas. A manutenção de si, que o ato específico de prometer em Ricoeur leva a efeito é, para Montaigne, definitivamente, obra da linguagem como um todo, na medida em que ela encerra desde sempre essa dimensão engajante constituída pela publicização das ações e intenções do agente nela contidas. Isso se pudermos, é claro, traduzir amplamente por “linguagem” a palavra *parole* que o texto de Montaigne emprega amiúde, estreitando assim o laço entre o uso comunicativo da linguagem e o efeito performativo de engajamento, que é manifesto na promessa mas ecoa de uma dimensão mais remota da linguagem. A vantagem de Ricoeur é a de, com o acento no ato performativo explícito, trazer para o primeiro plano o componente contratual jurídico que Nietzsche se esforça por mostrar na segunda dissertação da *genealogia da moral*, a respeito da promessa, que no uso não específico da linguagem como

performativo explícito permanece difuso. Mas Montaigne é importante porque nos ajuda, assim como as intuições de Chrétien, a compreender a origem da força específica de engajamento dos performativos. E é por isso que ele ainda precisa afirmar, a respeito desse porta-voz eminente, que: “se ele nos engana, interrompe todo nosso comércio e dissolve todas as ligações de nossa organização social” (MONTAIGNE, II, 18)⁹⁹. A extensão da coesão a que ele visa não poderia ficar mais clara: da manutenção interna do indivíduo à densidade dos laços sociais.

Chrétien propõe um experimento bastante instrutivo a respeito dessa dimensão de fiabilidade da linguagem, ilustrando bem o sentido dado por Montaigne, aproximando-o de Ricoeur. Nós o reconstruímos de modo ligeiramente diferente: imaginemos que o padeiro ponha arsênico no pão que me vende, que o desconhecido a quem peço informação me envie desavisado ao bairro mais perigoso da cidade, que o médico seja um açougueiro impostor com diplomas falsos, que o político me engane sistematicamente a respeito de sua atuação (CHRÉTIEN, p. 37). Todas essas possibilidades extremamente reais, com as quais nos deparamos cotidianamente bem mais do que gostaríamos, mas com as quais não contamos, são indícios do tipo de perversão que a destruição dos laços de confiança na palavra humana faz chegar ao mundo, das formas mais dissimuladas da violência às formas mais horríveis de dominação. No limite, a possibilidade de um mundo em que seja preciso em todos os casos encontrar razões específicas para acreditar na palavra do outro faria da minha vida uma existência alquebrada pela treva. “Um inferno contagioso”, como diz Chrétien, profundamente atento ao fenômeno de transferência que faz com que somente aquele capaz de confiar seja capaz de se fazer confiável, como um grande jogo de espelhos.

⁹⁹ « *Notre intelligence se conduisait par la seule voye de la parole, celuy qui la fauce, trahit la société publique. C'est le seul util par le moien duquel se communiquent nos volontez et nos pensées, c'est le truchement de notre ame : s'il nous trompe, il rompt tout notre commerce et dissoult toutes les liaisons de notre police* ». (Tradução nossa). A dificuldade aqui é, sem dúvida, a tradução de “*notre police*” por “organização social”, e o francês arcaico de Montaigne não ajuda. Certamente o correspondente em português intuitivamente mais óbvio, porque mais adequado sintaticamente, é o de “polícia” – que pode perfeitamente ser compreendido como o “conjunto de leis e disposições cujo objetivo é assegurar a ordem”, que inclui a corporação composta pelos órgãos destinados a fazer cumprir essas leis, de acordo com o sentido dicionarizado de “polícia”. Mas em francês, ao menos contemporaneamente, essa noção é atribuída à “*gendarmerie*”, de preferencia à “*police*”. Em francês, o *Le Robert* apresenta o termo “*police*”, em sua acepção mais ampla, como: “*Manière dont une société est organisée en État; organisation politique et administrative*”. Ainda o *Le Robert* apresenta “*police*” também definido simplesmente como “*organization*”, citando curiosamente o próprio Montaigne para ilustrar essa última definição: « *Cette police de la plupart de nos collègues...* » (Jeunesse, cit. 27, Montaigne). Pensamos serem essas observações suficientes para justificar nossa escolha.

É certo que frequentemente enganamos e somos enganados, nem sempre tendo presente a extensão de nossos atos. No entanto, na maior parte do tempo o funcionamento corriqueiro de nossas vidas depende da confiança que depositamos na palavra de outrem – do cientista que supomos não falsificar os dados em favor de seus argumentos ao amigo com quem esperamos poder contar. Não se trata evidentemente de uma apologia da ingenuidade como princípio. Essa confiança, embora, talvez, profundamente aparentada com a fé, não é certamente um ato expresso da reflexão; é, para nos servirmos de mais uma das intuições de Chrétien, uma espécie de “*confiança originária* na palavra humana” (CHRÉTIEN, p. 36), em tudo análoga à *Weltglauben* husserliana, de acordo como interpretada pelo próprio Chrétien, como horizonte de sentido primário no qual nos movemos e do qual se destacam as coisas significativas em particular. Mais ou menos como para o jagunço de Guimarães Rosa, que tudo o que faz e pensa fica remetido, a partir de uma *crença originária*, geral e indeterminada, ao sertão como horizonte simbólico cuja espessura lhe dá a confiança para agir, o sertão que “não é malino (*sic*) nem caridoso, mano oh mano(...)”. Chrétien vê nesse “mundo” no qual se crê como horizonte não só das nossas ações mas de todos os fenômenos em geral o ser-pré-dado (ou dado-de-antemão – *Vorgegebenheit*) desses fenômenos, composto pela sedimentação histórica de todo tipo de palavras humanas. Husserl teria intuído isso ao afirmar que “esse mundo, de onde surge para nos afetar tudo o que se torna substrato de juízos possíveis, nos é sempre já dado como impregnado pelas atividades lógicas que depositam aí seus resultados” (HUSSERL, 1970, p. 34 apud CHRÉTIEN, 2004, p. 35). Não discutimos o direito de Chrétien derivar somente daí a historicidade do mundo e, por consequência, da crença originária que o constitui, e que remeteria a outros lugares na obra de Husserl, principalmente o texto da *Crise das ciências Europeias*. Ao dizê-lo, mais do que a aquiescência ou a recusa, reconhecemos também nossa própria incapacidade de fazê-lo nesse contexto. Mas o importante para nosso próprio argumento é o fato de que esse horizonte de mundo é sempre de algum modo atravessado pela atividade intelectual, o que constitui o trato íntimo de onde se deriva sua fiabilidade, mais ou menos como o papel do hábito em Hume, sem precisarmos comprar, evidentemente, o conjunto de seu empirismo, e ainda que em Hume o acento seja epistemológico.

3.1.1.3 Terceira dimensão: promessas de futuro

De todo modo é o aspecto temporal, histórico, dos laços mais ou menos estáveis estabelecidos pela palavra humana, e que são a condição do próprio exercício da palavra, que projetam-na em direção ao porvir, abrindo uma *terceira dimensão*. Afinal, prometer é sempre prometer que se fará amanhã aquilo com o que a palavra se engaja hoje.

A intuição é ainda de Chrétien, ele interpreta essa dimensão de futuridade aberta pela fiabilidade da palavra nos termos de uma capacidade responsiva, mais uma vez em franca afinidade com Ricoeur. É me pondo na esteira das tradições das quais faço parte como seu depositário, que me faço capaz, eu mesmo, de exercer a palavra que me foi transmitida. É porque uma tradição me precede que posso, de acordo com essa tradição, em resposta a uma expectativa depositada em mim, dispor de um futuro como continuidade. Desse modo, desde que no uso da palavra humana ninguém é o primeiro a falar, essa resposta se inscreve como tal em um perpétuo diálogo, pois os significados que usamos nós próprios quando tomamos a palavra nos precedem em muito. É para com esse sentido sempre anterior a nós próprios que somos debitários em primeiro lugar, e é na esteira dele que pomos a palavra que nos engaja, por nossa vez, perante outrem; da comunidade humana que nos precede à comunidade que nós próprios compomos com vistas à manutenção de uma comunidade futura. É assim que faz sentido a ideia aventada por Chrétien, ele próprio inspirado em Herder, de que nossas primeiras palavras são “um juramento (*serment*) de fidelidade” de acordo com o qual o infante que balbucia suas primeiras palavras repete o sentimento de seus pais, no prolongamento dos quais se forma sua língua e sua alma. Daí o nome “língua paterna, ou materna”, a qual ele jura perpetuar (CHRÉTIEN, 2004, p. 42).

A esse respeito Chrétien chega a acrescentar que, apesar de responsivo, esse juramento é o “começo de uma palavra até agora inaudita” (*Id., Ibid.*, p. 42), mas sem extrair daí as consequências, e é aqui que nos distanciamos sensivelmente do modo como ele interpreta essa terceira dimensão daquilo que ele próprio concebeu como o que a palavra humana não cessa de prometer. À capacidade responsiva, aberta no futuro pelo horizonte de confiança embutido na palavra, acrescentamos por nossa própria conta uma capacidade subversiva, coordenada todavia à primeira.

É preciso notar que capacidade responsiva não significa exclusivamente adesão irrestrita ou uma reação mecânica. A responsividade envolve todas as formas de

responder: entre o sim e o não uma gradação vasta de matizes se abre. E a possibilidade de surgimento de uma palavra realmente inaudita envolve necessariamente um momento de niilismo, se se pretende de fato uma possibilidade efetiva e não a eterna repetição do mesmo sob a aparência do novo, com o amplo poder de sublevação e ruptura que contém a negação. Esse poder de ruptura é o que supõe a capacidade humana de fazer avançar as tradições pela transformação tão profunda quanto necessária de uma palavra antiga, obnubilada pela longa sedimentação do seu uso, em uma palavra diferente, mantendo vivo seu potencial semântico. São essas duas valências bem pesadas da dimensão de futuro da palavra, a valência responsiva e a valência subversiva, que evitam a deriva de tradições florescentes no betume do fundamentalismo, sempre de cor totalitária. Em um vocabulário mais afinado ao de Ricoeur poder-se-ia dizer que é essa capacidade de subversão que fecunda a crítica das tradições, impedindo o seu afogamento em tradicionalismo.

3. 2 Atestação e engajamento ético

Essa dupla valência da responsividade nos remete outra vez à primeira dimensão do uso da palavra, pela qual ela própria é engajante. Como um poder do qual participamos, fazendo da linguagem como um todo a condição do mundo, mais especificamente a condição de habitabilidade do mundo, a responsividade é, em grande medida, o vetor de configuração pelo qual o mundo ganha sua forma humana. Não é por acaso que introduzimos aqui o termo configuração. A questão da configuração, como já vimos, entra em jogo na obra de Ricoeur a propósito da unidade e da inteligibilidade da ação que conduzem ao tema da identidade narrativa. A questão da promessa como modo de manutenção da *ipseidade* é um componente da atividade narrativa desde que narrar enreda *ipseidade* e *mesmidade*, os dois polos da identidade. Portanto, apesar de dizer respeito explicitamente à composição da ação, os expedientes de configuração sobre os quais refletíamos quando tratávamos dessa problemática específica não deixam de infletir sobre esse vasto *horizonte de confiança* que compõe o mundo, pelo que se pode falar em *configuração de mundo*. Um horizonte unicamente a partir, e em contraste com o qual, se pode falar da emergência de uma forma particular de individualidade, de identidade pessoal, pondo em jogo sempre o modo particular pelo qual a cada um é dado tomar a palavra. Fala-se em configuração de mundo

precisamente porque o que compõe esse horizonte de fiabilidade são unidades de sentido pré-dado como símbolos, signos e textos, unidades herdadas e que são indutoras de narrativas. O movimento de espiral desenhado pela tripla mimesis entre prefiguração, configuração e refiguração na obra de Ricoeur é o que torna compreensível esse fenômeno (Cf, *La triple mimèsis* o terceiro estudo de *Temps et Récit I*).

A dupla valência da responsividade, entre a continuidade servil e a ruptura radical e niilista, abrindo um gradiente de possibilidades para a ação, faz avançar a palavra, individualizando-a. Mas, essa individualização não é a de uma voz solitária, ela compreende sempre a forma do diálogo. E isso por ser a alteridade uma relação constitutiva desde o momento originário em que pela primeira vez o indivíduo toma a palavra. Na promessa que se faz pontualmente, aquela que obedece às regras características de enunciados do tipo “X se põe na obrigação de fazer Y em favor de Z nas circunstâncias C”, essa dimensão de alteridade é explícita a partir do momento em que compõe a própria regra constitutiva do ato, que descreve uma situação diádica entre o promitente e o obrigatório: “X se põe na obrigação de fazer algo em favor de Z”. Mas a regra, ela própria, não deixa de evocar uma situação mais remota de alteridade, mais remota e mais fundamental. Precisamente, essa que foi descrita pela condição de fidelidade à linguagem como instituição que rege as formas de vida em comum. Ricoeur é explícito quanto a isso: “Não manter sua promessa é, ao mesmo tempo, trair a confiança de outrem e a instituição que mediatiza a confiança mútua dos sujeitos falantes” (1996, p. 312)¹⁰⁰. O que faz referência não só a linguagem como reguladora das estruturas de significado, mas também, mais especificamente, a qualquer tipo de pacto social e, indiretamente, às testemunhas eventuais que compõem as circunstâncias ocasionais de cada promessa. À uma relação diádica de alteridade entre o “eu” e o “tu” se acrescenta uma relação de alteridade plural. Ou melhor, a relação diádica de alteridade, evidente na promessa pontual, só aparece sob o contraste com uma relação de alteridade plural mais fundamental.

O testemunho fica incluso nessa relação de alteridade, e tem papel proeminente, porque compartilha com a promessa a dimensão fiduciária que lhe dá sentido. Assim como ela, a fiabilidade do testemunho se reveste do aspecto de hábito de uso que transforma a linguagem como um todo em uma instituição fundada sob o imperativo da sinceridade. Um testemunho, em um tribunal, por exemplo, na pesquisa historiográfica,

¹⁰⁰ « *Ne pas tenir sa promesse, c'est à la fois trahir l'attente de l'autre et l'institution qui médiate la confiance mutuelle des sujets parlants* ». (Tradução nossa). Note-se o eco de Montaigne.

ou em casos ainda mais ordinários, obtêm sua credibilidade da fiabilidade habitual da testemunha que o profere em dadas circunstâncias, de acordo, por assim dizer, com seu hábito mais ou menos explícito de dizer a verdade. O testemunho tem isso em comum com a promessa, embora tecnicamente sejam atos de discurso distintos, dada a diferença da intenção perlocutória de cada um: tanto aquele que promete quanto aquele que testemunha, quando respeitando a cláusula de sinceridade, são ditos homens de palavra. É assim que Ricoeur concebe o parentesco entre testemunho e promessa em *Parcours de la reconnaissance*, por exemplo (p. 208-210), onde a testemunha aparece como homem de promessa quando testemunhar significa prometer dizer a verdade, ambos designando um poder originário de afirmação de si. Desse modo tomar a palavra, com tudo o que nesse ato está implicado, não é simplesmente adquirir a habilidade de “dizer algo”, mas significa também “colocar-se como sujeito de seu discurso e de sua ação”, de acordo com Jeanne-Marie Gagnebin, que acentua a “dimensão propriamente ética e política da linguagem” em Ricoeur, como aquilo que permite, afinal de contas, todo o empreendimento de “substituir as definições substanciais do sujeito, tanto individual quanto coletivo, pela elaboração linguística de uma subjetividade que se constitui ao longo de sua narração” (GAGNEBIN, 2013, p. 48). O ato de tomar a palavra é, portanto, bem mais do que o aprendizado da gramática de uso de uma língua, é a inserção em uma comunidade de falantes e a possibilidade da participação em uma esfera de poder como espaço de interação que garante o exercício das capacidades individuais – muito próximo do modo como concebe Hanna Arendt o poder, o que faz do si uma entidade ética e política, antes de ontológica. Por isso, o tipo de solidez que o empreendimento hermenêutico lhe confere no universo do discurso é o da *atestação*, extremamente próxima ao testemunho, de ordem ética, e não o de uma certeza epistêmica.

De ordem ética, e, por extensão, política, porque põe em jogo um tipo de afirmação baseada em uma crença cuja credibilidade é a confiança haurida de um jogo complexo de relações de compromisso e engajamento. Isto faz da atestação uma asserção efêmera, sujeita à suspeita, cujo único remédio é a recorrência a um testemunho mais fidedigno em uma afirmação contínua. Muito distante, portanto, do que desde o *Teeteto* de Platão ficou conhecido como crença epistêmica e seus mecanismos de justificação, a *atestação* é o componente fundamental da *ipseidade* porque diz respeito à capacidade de agir que a caracteriza em todas as suas formas: a capacidade de dizer, de agir, de fazer-se responsável e de reunir todas essas

determinações da ação narrando a si mesmo ao estabelecer o vínculo temporal de cada uma delas. O que a atestação certifica é a capacidade de agir de um si que se faz *disponível* perante outrem, antes de uma autoposição fundamental, porque marca o terreno da convicção ética. Convicção que, em última instância é o único remédio para o espinhoso problema da flutuabilidade da identidade destacado por Ricoeur no final do sexto capítulo de *Soi même comme un autre* e que é o móbil profundo de nossa investigação: “quem sou eu, tão versátil, para que no entanto contes comigo?”, pergunta-se Ricoeur (p. 198)¹⁰¹. Frente à uma diversidade de possibilidades de ação e de conflito entre valores e deveres distintos, muitas vezes contraditórios, é somente convicto que eu me mantenho em um “lugar” a partir do qual posso me engajar fazendo-me disponível para que o outro conte comigo. É nessa medida que a atestação se faz um tema relevante para nós.

Ela se distingue mas não se opõe à certeza epistêmica e à sua exigência de verificação e rigor, apenas é de outra ordem, mais fundamental. Ela se opõe, no entanto, à ciência como saber último, recusando toda possibilidade de fundamentação derradeira (RICOEUR, 1996, p. 33-34). Não é que a fragilidade da atestação a deixe sem recurso de verificação, simplesmente esse recurso depende dos mesmos expedientes de engajamento pelos quais o si se põe. A instância de verificação da atestação é a contraposição entre testemunhos diferentes, como momento crítico da convicção. É por isso que o testemunho comporta sempre um momento de promessa. A testemunha é aquela que promete dizer a verdade. Isso é explícito nos casos jurídicos, perante um tribunal, mas é suposto também em todo testemunho ordinário e inclusive na historiografia e na ciência. A promessa, por sua vez, à diferença do testemunho, não repousando sobre um componente declarativo, mas pragmático, tem a validade certificada pela execução efetiva, ou seja, a manutenção da palavra (RICOEUR, 2004, p. 209). É o que faz de toda testemunha um homem de promessa, sujeito à todas as vicissitudes e ameaças que o exercício da palavra supõe. Pois “não há outro recurso contra o falso testemunho que um outro testemunho mais verossímil, e não há outro recurso contra a suspeita que uma atestação mais *fiável*” (RICOEUR, 1996, p. 34)¹⁰². A atestação conserva, desse modo, a vulnerabilidade em face à ameaça permanente da suspeita como reflexo da fragilidade de uma condição que não pode lançar mão de um

¹⁰¹ « *Qui suis-je, moi, si versatile, pour que néanmoins, tu comptes sur moi ?* » (p. 198). (Tradução nossa).

¹⁰² « Mais il n’y a pas d’autre recours contre le faux témoignage qu’un autre témoignage plus crédible ; et il n’y a pas d’autre recours contre le soupçon qu’une attestation plus *fiable* ». (Tradução nossa).

fundamento último, mas garante, em contrapartida, a capacidade de dispor de si perante a possibilidade sempre presente de dissolução diante da suspeita generalizada. Se a atestação é sempre atestação de si, o é somente como atestação da capacidade de agir, como atividade-reflexo que põe fé, no sentido de fiança, de confiança, no poder de agir, sem nenhuma substância que lhe anteceda. A atestação designa, portanto, o modo de consciência do si, que é sempre o de uma consciência moral, no sentido do *Gewissen*¹⁰³ alemão (RICOEUR, 1996, p. 35). Porque como se disse, essa capacidade de agir assenta na responsividade que faz a alteridade atravessar de cabo a cabo o si. Do outro distante mediado pela instituição da linguagem até sua interiorização em uma consciência moral, passando pelo outro semelhante a mim, que me solicita diretamente.

É do fundo de uma situação de dissimetria que o outro me solicita e é à essa situação que eu respondo, pois é em função da vulnerabilidade que a dissimetria engendra que o outro conta comigo. Como a promessa que Hamidou demanda à Igor, estabelecendo Assita como o outro que conta com a disponibilidade de Igor, ainda que Assita ignore o pacto¹⁰⁴. Não seria sequer preciso observar que o que a põe nessa posição é precisamente a fragilidade engendrada pela violência para concluir que a disponibilidade, então, introduz a manutenção de si na estrutura dialógica que constitui esse horizonte de fiabilidade que evita às ações humanas ecoarem o puro absurdo. O componente fundamental dessa conjunção é a justiça, baseada na regra fundamental de reciprocidade. Imaginemos o padeiro que sistematicamente põe arsênico no seu pão, ele próprio estaria em maus lençóis se precisasse sistematicamente desconfiar do leiteiro, do açougueiro, do vinicultor, etc., que o alimentam em uma sociedade de troca e comércio, é essa necessidade de *contar com* o outro que o interdita à trair seu igual.

A resultante é que, no espaço dessa regra de reciprocidade, a promessa deixa de ligar-se exclusivamente ao cuidado de integridade e identidade pessoal (RICOEUR, 1996, p. 309). É essa ligação entre promessa e regra de reciprocidade que a fiabilidade habitual da instituição da linguagem mostra: a disponibilidade visa mais do que à manutenção de si diante do olhar “julgante” do outro, mas visa à manutenção da justiça, virtude fundamental à qual aspira toda instituição humana, e que faz a condição de uma

¹⁰³ No prefácio de *Soi-même comme un autre* Ricoeur da ênfase ao *Gewissen* para distingui-lo de *Bewusstsein*, o primeiro expressaria o sentido de uma consciência especificamente moral§ melhor que o francês *conscience*. Além de marcar o parentesco com *Gewissheit*, que, ainda de acordo com Ricoeur, teria o sentido de certeza e garantia (*certitude*) – (p.35).

¹⁰⁴ No segundo capítulo vimos de que modo *La promesse* põe em jogo um tipo de promessa que distingue destinatário e beneficiário.

vida realizada onde se hierarquizam o dizer, o fazer, o narrar e o reconhecer-se responsável na escala da práxis cotidiana.

A disponibilidade se faz, portanto, condição de possibilidade de qualquer tentativa de aceder a *unidades práxicas*¹⁰⁵ – que são esquemas prático-valorativos – mais vastas do que da ação isolada, culminando no que se poderia chamar a unidade narrativa de uma vida, cujo conteúdo é o estofado da noção de felicidade. Precisamente porque o contrário da justiça tem origem nas relações dissimétricas de dominação, cujo meio é a violência. O mal de violência é sempre o que interrompe todo anseio de felicidade, porque, fruto da dissimetria da dominação, destrói a qualidade justa das instituições, transformando todo o viver em comum em um pesadelo hediondo. Daí que todo o empreendimento ético de Ricoeur seja descrito por ele próprio como a tentativa de “visar a ‘vida boa’ com e para os outros, em instituições justas”. (Como mostram os títulos das sessões do sétimo estudo de *Soi-même comme un autre*, o primeiro a compor a “pequena ética”).

3.3 As determinações ético-morais da *ipseidade*

Os meandros da ligação entre promessa e regra de reciprocidade dependem de um exame da ética ricoeuriana, construída no prolongamento de suas preocupações antropológicas – sem hierarquia – de salvaguardar a capacidade humana da ação juntamente com o reconhecimento de sua fragilidade. É ainda o agir como modo de ser fundamental que está em jogo.

Duas preocupações principais guiam o nosso esforço de reconstruir aqui a ética ricoeuriana. Preocupações que, se podem guiar o nosso próprio estudo, é porque são também, em alguma medida, de Ricoeur ele próprio. 1) A primeira diz respeito aos enrijecimentos que corriqueiramente sofre nossa capacidade de ação sob a força da sedimentação temporal do hábito¹⁰⁶, transformando o aspecto de responsividade da ação – o que é também o seu aspecto de reflexividade dado que não há acesso direto à si e

¹⁰⁵ É o próprio Ricoeur que utiliza o termo *unidades práxicas*, talvez para estabelecer uma proximidade com a noção aristotélica de *práxis*, pois a hierarquização dessas unidades é o que põe a ação no caminho das regras morais. Isso faz com que elas estejam no limiar da ética, que deve anteceder a moral. De acordo com a distinção estabelecida por Ricoeur entre ética e moral no sétimo estudo de *Soi-même comme un autre*. Trataremos dela na próxima seção.

¹⁰⁶ Cabe ressaltar que para Ricoeur o hábito é um componente da noção de caráter da qual já falamos no cap I. Trataremos dela melhor adiante.

toda a reflexão se faz pelo desvio do outro – em automatismo, pela abolição do passado e do horizonte simbólico de mundo, em seu aspecto de alteridade, como representação. Essa preocupação se liga diretamente à questão que deixávamos em suspenso no final de nosso segundo capítulo, a de saber se as próprias tentativas ricoeurianas de re-moralização do conceito de responsabilidade, ao fazer convergir a ascrição da ação a um agente – procedimento extrínseco – com a autodesignação pela qual o agente se reconhece o autor de sua ação – procedimento intrínseco – não fracassavam na medida em que a fenomenologia-hermenêutica que ele promove da noção de promessa, aparentemente, só funciona ao reenviar a manutenção à obrigação sob o signo da coerção social, com a cor lúgubre da culpa. A recuperação da noção de reciprocidade pode oferecer algum socorro a esse primeiro problema. 2) A segunda preocupação é o seu correlato contrário, o niilismo que conduz frequentemente à inação e à acrasia, fruto do esfacelamento de todo o valor como móvel da ação e do embotamento da capacidade de engajamento; o triunfo da suspeita sobre a convicção pela incapacidade de restauração de qualquer laço de fiabilidade. Esse segundo problema talvez ofereça dificuldades maiores.

Essas duas preocupações podem ser lidas como o eco da recusa inicial de Ricoeur de alocar o sujeito em uma das duas alternativas ontológicas ruins: um ego senhor de seus atos e estados, de um lado; a completa dissolução da unidade subjetiva, de outro. Do ponto de vista moral essas duas posições, que levam alternativamente ao fundamentalismo e ao niilismo, dois fenômenos estranhamente contemporâneos e simultâneos, podem ser atribuídas ambas ao mesmo processo diagnosticado por Ivan Domingues, apoiando-se em Ascombe¹⁰⁷: “a crise da ideia de lei e de legislador, que atingiu de cheio a tradição judaico-cristã no início da era moderna (cismas, guerras de religião etc.) e levou ao abandono do Decálogo” (2009, p. 86). Embora Domingues, coerente com Ascombe, estenda esse diagnóstico somente ao desolamento que o “deserto niilista torna devastador”, não é difícil compreender de que modo o fundamentalismo também surge como a outra face dessa mesma crise. É certo que o fundamentalismo, o religioso, mais especificamente, mas não exclusivamente, não surja do abandono efetivo do decálogo, ou da ideia de lei, qualquer que seja. Mas se não surge do abandono, surge do aferramento cego à uma tradição que não funciona mais, como reação polar ao niilismo do abandono. Esse aferramento é então uma frágil ponte

¹⁰⁷ *Modern Moral Philosophy*. In. *Philosophy*, v. 33, nº 124, janeiro de 1958.

de cordas sobre um abismo, encima da qual não temos outra opção senão mantermo-nos bem duros, o que é a prova irredutível de sua caduquice como tradição e faz da resistência à sua transformação uma nostalgia perversa.

3.3.1 Moral, ética¹⁰⁸ e a capacidade de agir

De que modo a dimensão moral da *ipseidade*, que há um bom tempo rodeamos sem tratar diretamente, se insere nesse dilema que é verdadeiramente a ruína da capacidade de agir? De um ponto de vista contemporâneo, ela diz respeito aos conflitos de deveres cada vez mais pungentes nas sociedades democratizadas. Eles são o eco da pluralidade dos fins imanentes pelos quais hierarquizamos a ação, inscritos na estrutura de reciprocidade da promessa. Se a reciprocidade exigida pelo aspecto de ser disponível da promessa assenta, em última instância, no princípio de fidelidade responsável pelo funcionamento das formas de vida em comum, ela não pode deixar de gerar conflito ao chocar-se com a diversidade de finalidades que as sociedades abertas promovem. O resultado é a repartição da ação em uma diversidade de éticas específicas, uma para cada plano de ação, mas todas frequentemente com dificuldades frente aos fins específicos a que estão circunscritas. Temos assim uma ética, médica, uma ética jurídica, uma ética empresarial, etc. que podem assemelhar-se a um conjunto de preceitos de conduta eficaz mais do que instituir um espaço de reflexão sobre a validade dos fins propostos. O que não é senão mais uma das consequências a ser extraída do diagnóstico de Ascombe seguido por Ivan Domingues.

No entanto, o que significa inscrever o conflito na estrutura de reciprocidade da promessa? Duas coisas, sem ordem de prioridade: 1) uma delas é remeter o conflito à uma regra formal que estabelece a reciprocidade – formal porque nenhum conteúdo de retribuição é estabelecido, simplesmente a norma que diz da importância da relação pela qual se reconhecem mutuamente dois indivíduos. E remeter aqui tem dupla significação, a regra formal de reciprocidade é ao mesmo tempo a fonte do conflito e sua instância de

¹⁰⁸ Assumimos aqui a distinção entre ética e moral estabelecida por Ricoeur no sétimo estudo de *Soi-même comme un autre*. De acordo com ela o termo “ética” fica reservado à tradição teleológica inaugurada por Aristóteles, determinada por predicados como bom e desejável; já o termo “moral” designa a tradição deontológica, marcada pelo puro dever sem finalidade extrínseca. Mas essa distinção só pode ser explicitada no final dessa seção para garantir o seu efeito expositivo. Até lá, o uso dos termos pode ser considerado de modo indistinto como designando ao mesmo tempo os dois aspectos da ação.

mediação. Como fonte do conflito ela o é somente na medida em que, apesar de formal, não consegue eliminar o conteúdo prático nem sempre moral, como os interesses que determinam as finalidades divergentes. Como instância de mediação ela é precisamente o elemento a partir do qual cada finalidade discordante pode ser harmonizada em uma hierarquia praxica, no sentido de prático-valorativa, que ofereça alguma solução para o conflito. Aspectos sem dúvida importantes e que remetem ao segundo significado de inscrever na estrutura de reciprocidade da promessa o conflito: 2) o fato de que todo formalismo assenta em uma perspectiva avaliativa mais fundamental da qual ele é a depuração universalizante. Assim, se a fidelidade no caso da promessa consiste em corresponder à expectativa que o outro deposita na minha palavra, sendo essa expectativa a média de aplicação da regra de reciprocidade, pois não posso, eu mesmo, abdicar da expectativa que eu próprio deposito nas promessas das quais sou o beneficiário, todo o conflito tem origem na alteração da intenção ao longo do tempo que me faz escolher um plano de ação diferente daquele com o qual eu me engajo no momento inicial. A não observância da regra me faz um corrupto mentiroso, a observância servil um mártir abnegado. Engajando-me, ou eu me ponho arbitrariamente no encaço de uma invariabilidade do meu sentimento que não está em meu poder afiançar ou disponibilizar, ou eu aceito cumprir um ato que não reflete minhas disposições interiores; ou minto ao outro, ou minto a mim mesmo. A esse dilema enfrentado já por Gabriel Marcel, Ricoeur responde seguindo as pegadas traçadas por seu mestre em *Être et Avoir*¹⁰⁹: “todo engajamento é uma resposta” (RICOEUR, 1996, p, 311 Apud MARCEL, 1935, p. 63)¹¹⁰. É outra vez o tema da disponibilidade que está em jogo, é ao outro que eu preciso ser fiel, antes da regra. No entanto, conhecemos as circunstâncias em que o outro pode ser o meu algoz, os casos de promessa analisados no segundo capítulo aguçam o dilema da disponibilidade, mostrando que facilmente a solicitação do outro ao qual eu me faço disponível degenera em enrijecimento da capacidade de ação e, por consequência, de engajamento, o que é o mais nocivo para a manutenção da capacidade de se fazer disponível. O que Ricoeur propõe, no entanto, está longe de constituir uma disponibilidade servil. O que se busca é uma relação de alteridade que não signifique a corrosão da autonomia, mas que, antes, possa se erigir em uma heteronomia instrutiva, cuja figura é o mestre de sabedoria e não o senhor de escravos (RICOEUR, 2008b: *Autonomia e vulnerabilidade*). A possibilidade de

¹⁰⁹ Paris, Aubier, 1935.

¹¹⁰ « Tout engagement est une réponse ». (Tradução nossa).

mediação do conflito depende então da construção de uma terceira instância ética, além do formalismo e da ética dos princípios de ação, capaz de se constituir como um espaço de debate onde se pode inventar condutas que satisfaçam o tipo de exceção reivindicado pela conservação da disponibilidade e da capacidade de ação traindo o mínimo possível a regra de fidelidade que institui o formalismo da reciprocidade. Essa terceira instância pode muito bem ser ocupada pelas éticas regionais das quais falávamos acima, é precisamente o que Ricoeur propõe¹¹¹, desde que não se oblitere o laço que às liga ao universalismo da regra de reciprocidade e à uma região mais fundamental na qual se funda esse formalismo.

A primeira implicação da ética ricoeuriana é certamente o ultrapassamento do fosso lógico cavado entre as noções de ser e dever-ser fixado por uma longa tradição que remonta a Hume. Isso porque tanto os predicados de ordem avaliativa quanto os da ordem do dever, em ética, dizem respeito a determinações do si e abrem uma nova esfera da *ipseidade*. Sendo a ação o modo de ser do si, é natural que Ricoeur busque aí novas e importantes determinações da *ipseidade*. Toda ação é acessível a preceitos de boa execução que, a princípio, são de ordem teleológica, visam não mais do que à boa execução com vistas a uma finalidade própria. Seu papel é delimitar as práticas e por isso estão intimamente ligados a elas. No entanto, para Ricoeur, também as regras morais – em um instante evocaremos a importante distinção entre ética e moral –, as regras de dever, são um gênero desses preceitos (1996, p. 200). E, portanto, elas também dizem algo sobre as determinações do si. Daí o nosso interesse por essa problemática, ainda que o que investiguemos não seja de ordem especificamente ético-moral.

Mas isso significa, então, que existem regras, ou ao menos uma regra, que é ao mesmo tempo constitutiva de uma prática e uma regra que diz o dever universal? Sim, em um sentido bastante específico, afinal, será preciso redefinir profundamente a noção de dever e por consequência a noção de regra constitutiva de ação por um procedimento extremamente laborioso de implicação. Isso já fica antecipado na subversão dos conceitos de autonomia e heteronomia, como consequência da impossibilidade para o si de uma autopoisição absoluta. Sem fundação radical, não há autonomia fundamental e a heteronomia pode ganhar contornos mais suaves, como na amizade, tema aliás, típico da

¹¹¹ Cf. Da moral à ética e às éticas. In: *O justo*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

tradição teleológica aristotélica.

Outra antecipação, uma que demonstra com mais força a possibilidade de ultrapassamento do fosso entre ser e dever-ser, diz respeito à possibilidade de fundar a regra de reciprocidade implicada na disponibilidade, aberta pela promessa, como regra constitutiva de toda a prática de linguagem. O mandamento de reciprocidade, aliás, é o que vai estar no centro de toda tradição deontológica, aberta por Kant, na medida em que preside as três formulações o imperativo categórico. O que está em jogo aqui é o laço íntimo entre a cláusula de sinceridade que determina a condição de funcionamento de toda a linguagem e a regra de reciprocidade que a faz valer como pacto. Uma sinceridade recíproca é a exigência de toda dimensão performativa da linguagem, e dizemos dimensão performativa porque não nos referimos somente aos performativos como os atos descritos por Austin e Searle, mas a todo elemento da linguagem que conta como uma ação produzindo consequências no mundo, e que é constitutivo do seu sentido próprio. A regra que estabelece a sinceridade recíproca no uso da linguagem é, portanto, ao mesmo tempo, uma regra que estabelece o procedimento de eficiência de uma prática: afinal, é somente na observância dessa regra que uma expressão como “socorro” é significativa e bem sucedida como ato de linguagem, e também uma regra que diz o dever universal que faz com que estejamos obrigados a arcar com o sentido de nossas palavras.

Não discutiremos aqui o direito de considerar a linguagem em sentido tão amplo uma prática. É certo que ela não é da mesma ordem que uma prática ordinária; ela conforma, antes, o nível estruturante de todas as práticas. Mas não pensamos poder surgir daí alguma objeção que interdicte a articulação entre regra constitutiva e norma de dever. Pelo contrário, essa diferença entre a linguagem como prática originária e as práticas ordinárias, acentua o caráter radical da filiação entre as duas perspectivas.

Para descrever essa filiação Ricoeur reserva o termo *ética* à perspectiva mais fundamental dos valores e das avaliações que se ligam a planos de vida visando as expectativas de realização pessoal dos indivíduos; à perspectiva teleológica das finalidades da ação, portanto, à tradição aristotélica. O termo *moral* fica reservado à perspectiva do dever e da obrigação universalizáveis sem levar em conta a diversidade dos fins particulares; à perspectiva deontológica, portanto, à tradição kantiana. A distinção é artificial, Ricoeur admite francamente que nada em qualquer dos termos o envia a uma ou outra tradição (1996, p. 200-201), mas é uma distinção altamente didática, de suma importância para mostrar como as instâncias do dever e da avaliação

da ação se coordenam reflexivamente na determinação do *si*.

3.3.2 Éticas particulares, Ética fundamental e Moral universal

A “pequena ética” de Ricoeur, como ele próprio a concebe, conhece duas formulações ligeiramente diferentes. A primeira, publicada em 1990 em *Soi-même comme un autre*, a segunda em 2000, reeditada em 2001 em *Le juste II*. A segunda formulação, mais concisa em relação à primeira, é, de acordo com o próprio Ricoeur, “um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que *retractatio*” (2008b, p. 49, nota 1). Embora hajam consideráveis deslocamentos entre uma e outra das formulações elas não se anulam, se complementam. Em ambas a distinção entre ética e moral e a articulação que essa distinção estabelece entre o ponto de vista deontológico e o ponto de vista teleológico põe em jogo três instâncias de efetuação entre a prescrição e a descrição das ações: 1) a instância ética de avaliação da ação de acordo com valores fixados nas culturas particulares nas quais se inserem os agentes, sendo esses valores determinantes das finalidades intrínsecas à ação; a determinação dominante da *ipseidade* nessa instância é a da *estima de si*, pela aplicação a si da avaliação atribuída à ação, de acordo com o bom e o mal; 2) a instância de julgamento moral onde a ação se determina não mais de acordo com o valor em relação à uma finalidade mas pelo obrigatório; a determinação de si nessa instância se dá pela noção de *respeito*, o respeito como exigência da pluralidade que faz de mim mesmo digno de respeito; 3) a terceira instância constitui a instância de mediação de conflitos e diz respeito às éticas particulares nas quais têm lugar divergências entre deveres antagônicos, dada a impossibilidade do formalismo exigido pela universalidade da norma abarcar todos os casos particulares. Nessa instância o conceito determinante da *ipseidade* é o de *sabedoria prática*, a *phronesis* dos gregos, pela qual o si se reconhece como homem capaz de mediar e superar conflitos em nome da exigência de justiça, noção política, além de ética. Essa instância é a que faz do si da sabedoria prática ultrapassar o contexto ético-moral em direção às suas determinações políticas. Para além da *phronesis* aristotélica, essa terceira instância da ética está também na casuística cristã, cujo exemplo mais notório é a ética da Cia de Jesus, e que desenvolve o que em direito se chama hoje jurisprudência.

A grande diferença entre as duas formulações da pequena ética de Ricoeur fica

por conta do modo como essas três instâncias são articuladas. Na primeira formulação, em *Soi-même comme un autre*, essas instâncias se sucedem da ética fundamental para a moral universalista, que então retorna e à ética, mas às éticas particulares como lugar de mediação dos conflitos. A moral ocupa o momento intermediário entre a ética fundamental e as éticas particulares, funcionando como instância de prova das ações estimadas como boas particularmente, que tem pretensões à universalidade. Mas ganha uma efetuação limitada, envolvida à montante e à jusante pela ética. Na segunda formulação, em *Le Juste II*, a moral é o vértice da tríade, o termo de referência pelo qual, de um lado, se mostra a fundação de todo dever numa ética fundamental, e, de outro, a necessidade de recorrência aos expedientes de avaliação da ação para dirimir os conflitos engendrados pela vacuidade do formalismo moral. A primeira formulação tem a vantagem de mostrar melhor de que modo essas três instâncias do discurso ético-moral infletem sobre a determinação da *ipseidade*, também por ser mais detalhada; a segunda, mais econômica, tomando a moral como ponto de partida, insiste mais sobre a não primazia do mesmo em relação ao outro na constituição dessa determinação, já que a ideia de respeito, vetor de *ipseidade* da esfera moral, depende do imperativo da reciprocidade e se constitui, portanto, como respeito a outrem antes do que como respeito à lei, e somente de modo derivado como respeito de si.

Para os nossos propósitos o importante não é a relação de sucessão, de acordo com a qual uma instância se põe no prolongamento da outra, variável de acordo com o ponto de vista pelo qual se descreve. Mas a relação de concomitância que se poderia dizer triangular, ou circular, pela qual se pode pensar no movimento que conduz da ética à moral e às éticas como uma espiral, dado que a recorrência de uma à outra é cíclica. Por isso, por nossa conta, escolhemos descrever de um terceiro modo as interrelações entre as três instâncias do discurso ético-moral: partindo da zona de conflito entre as éticas particulares, onde o si é reivindicado como homem prudente, seremos conduzidos à instância da ética mais fundamental, onde a estimação das ações fornece o que se poderia chamar de “material afetivo” para o conflito, como as paixões; só então é que voltamos o olhar em direção, finalmente, à instância moral de regulação, pela travessia da qual os conflitos ganham as formulações específicas que permitem que sejam interpretados como conflitos de deveres. Essa tentativa de redescrção não pretende manter tão bem determinada quanto o faz Ricoeur as três instâncias em jogo. Remissões de uma à outra se farão necessárias rompendo as vezes bem mais do que

seria desejável o esquematismo da exposição. A escolha que fazemos perde, portanto, valor didático em relação ao esquema elegido por Ricoeur em ambas as formulações de sua ética. Mas ela se faz importante para pôr em primeiro plano os elementos que importam para nossa própria reflexão. Para a clareza didática, basta, no entanto, recorrer ao esquema de exposição do texto ricoeuriano, sobretudo em *O justo II*. As dificuldades para a tese ricoeuriana oriundas de nossa escolha de redescrição ficam desculpadas por não ser o problema ético-moral especificamente o nosso objeto aqui, e sim o gênero de determinações novas que ele produz para a *ipseidade*.

A moral continua sendo o termo de referência pontual de uma ética englobante em duas instâncias, uma fundamental e outra derivada. Partimos da segunda porque, embora derivada, é mais pungente e mostra com mais acuidade o cenário em que se coloca o problema que encontra formulação ao final do segundo capítulo dessa tese e que vínhamos tentando rodear para delimitar a superfície. A recorrência à ética fundamental, embora mais dissimulada, serve para extrair daí o que conduz, finalmente, à esfera do dever e permite compreender como se dá, em Ricoeur, o ultrapassamento do fosso lógico entre ser e dever-ser, em direção à instância da moralidade que impõe o respeito de outrem como regra constitutiva não só da vida em comum mas da própria *ipseidade* do si. Situação que não deixa de inflamar, inevitavelmente, outra vez sobre a zona de conflito, dada a constituição irreduzivelmente ambígua dessa *ipseidade* que não tem outro recuso senão o exercício de uma sabedoria prática fundada na atestação de si pelos mecanismos que descrevíamos acima.

Esse expediente se justifica tanto mais que a ação, da qual se diz que é o modo de ser fundamental do si, não se alinha inteiramente sobre a causalidade natural, tampouco sobre uma liberdade transparente. Participando ao mesmo tempo dos dois reinos, da natureza e da liberdade, ela é fundamentalmente trágica e agônica, e nenhuma análise da intenção moral pode esgotá-la, pois uma intenção não é nunca transparente a si mesma. A tragédia grega testemunha à porfia o caráter agonístico da ação, e Ricoeur vai buscar em *Antígona*, assim como nós buscamos no cinema, os expedientes mais instrutivos dessa conflituosidade. Afinal, se em *Antígona* a impossibilidade de esgotamento da intenção em uma análise puramente moral – que é o que reivindica a intervenção ética da sabedoria prática – é a paixão (*pathos*) oriunda de um fundo insondável, de uma dimensão tenebrosa e irascível da existência, que empurra os dois protagonistas, Creonte e Antígona, em dois extremos opostos ao mesmo tempo em que cada um reivindica a autoria de suas ações (RICOEUR, p. 289), em *La promesse*, Igor é

conduzido a uma ruptura radical pela força de uma patologia reativa, ao mesmo tempo em que toma nas mãos o próprio destino. Assim como Zé do Burro em *O pagador de promessas*, que é conduzido à desgraça pela obstinação de uma resolução afetiva, todavia feita sua. O paralelismo não é anódino, isso significa que não é ocasional que nos três casos a obscuridade do afetivo seja representada pela divindade. A cegueira da ira divina, elemento fundamental da tragédia grega em *Antígona*, a presença mística de Hamidou mediada pela ritualística africana em *La Promesse*, e a divindade sincrética à qual Zé do Burro dirige a sua promessa em *O pagador de promessas*. O misticismo que recobre a dimensão dos afetos na tragédia grega e no cinema contemporâneo é o símbolo reiterado de sua insondabilidade. Isso indica de que modo as aporias ético-morais da *ipseidade* fazem eco às aporias narrativas.

Duas questões importantes são postas por Ricoeur a esse propósito. A primeira diz respeito ao que torna o conflito inevitável. E a resposta que a tragédia oferece incide sobre a unilateralidade dos caracteres (RICOEUR, 1996, p. 290), Creonte e Antígona se opõem irreduzivelmente até às últimas consequências. Sem mediação, o fosso entre ambos é abissal, e as consequências dessa unilateralidade convergem para o infinitamente atroz que caracteriza a tragédia. Mas mais importante do que a unilateralidade dos caracteres, de um ponto de vista filosófico, é a impassibilidade dos princípios morais que revestem esses caracteres e a estreiteza do ângulo de engajamento que eles produzem (*Id. Ibid.* p. 285) em contraste com a diversidade da existência. Jamais será demasiado lembrar o quanto importa para Ricoeur marcar a impossibilidade de autoconstituição transparente de si, sempre atravessada pela alteridade. Uma alteridade opaca e difusa que vai da interiorização de valores até a alteridade de outrem. Essa estreiteza de engajamento não é senão o olvido dessa condição, outra testemunha do terrífico que atravessa a tragédia, comandada pela cisão e o *agón* abissal.

A segunda questão diz respeito ao tipo de desdobramento que a ação pode produzir a respeito desses dilemas. A resposta de Ricoeur é inequívoca: “só um recurso ao fundo ético do qual a moral se destaca pode suscitar a sabedoria do julgamento em situação” (*Id. Ibid.* p. 290)¹¹². Ela envolve portanto um movimento de vaivém entre os princípios morais bem assentados e o fundo mais ou menos difuso de onde eles se destacam para mostrar seu aspecto equívoco de unilateralidade, tornando necessária a

¹¹² « Dans les conflits que suscite la moralité, seul un recours au fond éthique sur lequel la moralité se détache peut susciter la sagesse du jugement en situation ». (Tradução nossa).

flexibilização em situações de interação. E aqui Aristóteles se sobrepõe a Kant: o julgamento situacional e a abertura à casuística.

É preciso notar, como o faz Ricoeur, que os conflitos se dão sempre entre a pluralidade das pessoas com a diversidade de seus motivos, intenções e desejos e a universalidade das normas morais (1996, p. 305) determinantes do permitido e do proibido para ação. A universalidade das normas se justifica no formalismo, e é por isso que Ricoeur vê em Kant a síntese da experiência moral (RICOEUR, 2008, p. 51), na medida em que para este obrigatória sem restrição é precisamente a ação cuja máxima passe sem contradição interna pelo crivo da universalização. Em Kant a possibilidade de universalidade é o critério da moralidade, um critério que, para ser coerente com o deontologismo proposto pelo filósofo de Königsberg, precisa ser vazio de conteúdo, absolutamente formal. Mas a ação não pode ser vazia de conteúdo, é por isso que, uma vez sua máxima passada pelo critério de universalidade, ela gera uma multiplicidade de regras positivas. São três procedimentos: 1) a elaboração da máxima baseada na ação; 2) a submissão da máxima ao critério de universalização que supõe a não contradição da máxima consigo mesma, e 3) a produção de normas morais pelo resultado do procedimento de submissão da máxima à regra de universalidade. É, aliás, pelo fato do conteúdo da máxima da ação ser positivo que a norma, na maioria dos casos, é proibitiva – “Não matarás!”. E por isso também, como observa Ricoeur, os conflitos não surgem no processo de formulação das normas a partir de uma máxima oriunda da ação por abstração, mas no caminho de retorno, no momento da aplicação da norma à ação em circunstâncias concretas (RICOEUR, 1996, p. 308-309). No segundo trajeto, o trajeto de aplicação, a norma é como que submetida a uma segunda criteriologia, determinada pelas circunstâncias e consequências, em que se poderia perguntar em que medida as consequências da aplicação de determinada regra são aceitáveis. Mas, à diferença do critério de universalidade, essa segunda criteriologia não admite respostas inequívocas e depende grandemente da vaga de valores e aspirações dos indivíduos determinados.

Um exemplo é o famoso dilema de Heinz, descrito por Lawrence Kohlberg¹¹³, em que a esposa de um homem (Heinz), gravemente enferma, tem como única possibilidade de cura um remédio extremamente caro. Sem condições financeiras para comprá-lo do farmacêutico que detém a fórmula, Heinz se vê diante do dilema de

¹¹³ Psicólogo estadunidense que, profundamente influenciado por Piaget e reinterpretando o princípio kantiano da autonomia, estabelece uma influente teoria sobre o desenvolvimento moral.

infringir a lei e roubar o remédio ou assistir pacientemente a morte de sua esposa em nome da manutenção da norma que interdita o roubo. Evidentemente, ninguém pode admitir sem contradição a subtração da propriedade alheia; no entanto, a morte nessas circunstâncias é um atentado contra a dignidade humana. O dilema, aliás, não é muito diferente do enfrentado por Antígona: proibida pelas leis da *pólis* de enterrar o parente morto, ela se vê cindida entre a obediência à lei e o ímpeto de honrar o pai com as cerimônias fúnebres que lhe permitiriam a redenção como morto. Ou o de Zé do Burro, que, proibido de entrar na igreja pelas leis da comunidade confessional, é impelido pela regra da consciência que manda arcar com as promessas.

Na medida em que o conflito se configura sempre em relação aos requisitos de uma alteridade, o que ele põe em jogo é a noção de respeito que se divide em duas valências: respeito à lei e respeito ao outro – à essa última forma de respeito Ricoeur também chama de solicitude – ambas pensadas uma em função da outra em Kant, pelo menos no modo como Ricoeur interpreta Kant. O característico das relações de conflito é precisamente a não coincidência eventual entre respeito ao próximo e respeito à lei nas circunstâncias concretas de sua aplicação, derivada, em última instância, da pluralidade humana, como já se disse acima. O que essas situações exigem é a deliberação como capacidade de aplicar a regra ao caso, coordenando o respeito à lei e a solicitude para com outrem, como exercício de sabedoria prática.

A noção de respeito estabelece então duas ligações: com a solicitude e com a autonomia. A primeira é a base diádica do respeito que o inscreve no solo da ética fundamental. A segunda é o que o liga à noção que move toda a moral deontológica, a capacidade de um indivíduo se fazer livre pela autodeterminação. Examinemos cada uma separadamente.

Esse último movimento parece efetuar uma guinada que repõe Kant no comando da casuística através da ideia de respeito, da qual é lícito suspeitar, já que o núcleo duro da moral kantiana é a norma universal e não propriamente o respeito, mais atrelado ao valor. Mas essa retomada de Kant serve justamente para não dissolver inteiramente a instância da norma em uma casuística, que sem ela seria arbitrária, e com isso manter a tensão entre os polos da estimacão e do dever, dando a casuística o seu escopo de operação.

É porque para Ricoeur, rigorosamente falando, o respeito enquanto sentimento moral não tem como móvel o outro, mas a lei. E é esse sentimento que garante a universalidade do dever baseado na autonomia. O respeito é o equivalente moral da

solicitude ética: enquanto a solicitude tem como móvel o outro, o outro próximo, na amizade por exemplo, o respeito tem como móvel a regra. É o que permite a universalização da solicitude para além das relações de proximidade. Através do respeito à lei a solicitude se estende ao outro sem rosto que está não mais nas relações pessoais mas institucionalizadas. O respeito à lei transporta a justiça, que é o conteúdo da amizade, para as relações impessoais mediadas pela instituição. Além disso, o apelo a um sentimento como móvel do dever facilita a transição de complementaridade entre a perspectiva deontológica e a perspectiva teleológica.

É de notar que a gramática das línguas naturais não distinga respeito e solicitude, tratando-os como sinônimos, ao menos na maior parte das línguas latinas, sobretudo o português e o francês. O que não significa que não hajam diferenças filosóficas importantes. Mas esse parentesco semântico é um bom guia para mostrar a filiação de uma noção à outra, e talvez seja possível dizer não apenas filiação, mas mútua implicação. É claro que a tese inicial de Ricoeur, já em *Soi-même comme un autre*, é a de uma fundação do respeito, de ordem moral, na solicitude, de ordem ética – a grande distinção conceitual entre os termos dizendo respeito à ordem de atuação do campo semântico de cada um. Essa tese se mantém mais ou menos a mesma em *Da moral à ética e às éticas*, mas não nos parece exatamente heterodoxo ao pensamento ricoeuriano insistir, se não propriamente em uma mútua fundação, pelo menos em uma mútua recorrência de uma noção à outra, já que o problema da fundação em Ricoeur não é o do fundamento, mas o da atestação, pelo que respeito e solicitude se atestam mutuamente.

Para Ricoeur uma preocupação importante é a de saber de onde a norma moral tira a sua força de coação. Quer dizer, uma norma precisa de algum apelo para ter sua legitimidade reconhecida e ser assumida como tal. O assento aqui é sobre o reconhecimento, e é isso que faz a moralidade repousar em última instância na ética, porque esse apelo é a universalização da ideia de reciprocidade operada pelo respeito à lei, ideia que advém das relações interpessoais marcadas pela solicitude, de ordem ética. E se o respeito à lei na instância moral se funda na solicitude de ordem ética, a solicitude só ganha um sentido importante quando ultrapassa as relações particulares fazendo com que a igualdade suposta por essas relações ganhe a universalidade da noção de justiça. Daí que as questões da ação não se resolvam nem na esfera da ética sobrepujando a moral, nem na esfera da moral ultrapassando a ética, mas em uma casuística que coteja as duas. Por isso, para Ricoeur, ultrapassar o fosso lógico que

separa ser e dever-ser não é dissolver a distinção, mas abrir uma passagem entre eles.

Ricoeur vê na regra de ouro, que testemunha sobre uma sabedoria ancestral, o elemento de transição entre a solicitude e o respeito pelo princípio de reciprocidade que ela estabelece (1996, p. 255). “Não faça ao teu próximo o que tu não gostarias que fosse feito à ti” é a formulação talmúdica, fórmula negativa. “O que vós quereis que os homens façam por vós, faça você a eles” é a fórmula positiva que se repete com variáveis na Bíblia cristã, incluindo a conhecida máxima “ama ao próximo como a ti mesmo”. A exigência de reciprocidade aqui se destaca sobre a dissimetria entre quem age e quem sofre, para Ricoeur é dessa dissimetria que nascem as derivas de intenção que produzem o mal de violência e dominação (*Id. Ibid.* 256). Daí que a exigência de reciprocidade se torne veemente na regra de ouro. Essa deriva é, ainda para Ricoeur, o que separa a solicitude e a norma de respeito. Entre a solicitude para com o outro que conta com a minha palavra como resposta à uma interpelação e o princípio de reciprocidade uma deriva da vontade se insere, cuja culminância é o assassinio. O imperativo do respeito, mais forte que a solicitude porque coage, é então a formalização do princípio de reciprocidade que ecoa da regra de ouro e pretende corrigir essa deriva pela universalização formalizante do princípio em norma. Essa formalização é exemplar na segunda formulação do imperativo categórico que põe a regra de universalidade como critério da moralidade em favor do respeito ao próximo na figura da humanidade como fim em si. E por isso, sob o imperativo de reciprocidade, o que a formulação do imperativo de respeito faz derivar da máxima da ação elevada à condição de universalidade é a interdição ao assassinio.

Mas não é preciso ir buscar tão longe, a própria linguagem enquanto horizonte do exercício da palavra, pelo qual ganha fiabilidade todo ato humano, já mostra que do seu exercício cotidiano pode-se deduzir a regra de reciprocidade como condição. O que torna a distância entre respeito e solicitude pouco nítida e mais permeável, pois é possível ver o princípio de reciprocidade operando de modo mais fundamental do que apenas na dissimetria das relações entre agente e paciente. Uma exigência tácita de reciprocidade, em última instância, é o que atesta a fiabilidade geral que faz com que os atos pelos quais o si se mantém tenham significados tais que contem como operações de engajamento, embora seja na dissimetria que a reciprocidade mostre explicitamente seus galões. É o que explica a insistência de Ricoeur em ver na falsa promessa e na traição da amizade a expressão da treva do coração humano, na medida em que, como figuras invertidas da fidelidade, degeneram em violência e dominação, culminando no

assassínio (1996, p. 256-257). Isso porque, acrescentaríamos nós, mais do que asseverar uma dissimetria, elas implodem todo empreendimento de viver em comum. Por isso a insuficiência da solicitude em seu caráter afirmativo reivindica a negatividade do respeito como interdição. A solicitude é completamente afirmativa na medida em que se baseia em um componente mais básico, a estima de si que advém da atestação da capacidade de agir. Eu me estimo como homem capaz de agir, e é da troca mútua de estimas de si que nasce a solicitude, numa atestação mútua. Essa afirmatividade originária é a alma da interdição pois é ela que produz a indignação, como recusa da *indignidade* cometida a outrem, indignidade produzida pela restrição de sua capacidade de ação nas situações de violência produzidas quando a dissimetria entre agente e paciente não conhece o princípio de reciprocidade (RICOEUR, 1996, p. 258).

Há portanto uma relação de espelhamento invertido que conduz da solicitude no solo da vida ética aos processos de formalização do princípio de reciprocidade na regra de respeito, o respeito sendo a imagem invertida da solicitude. E se a solicitude se projeta a partir da estima de si como capacidade de se reconhecer agente, o respeito, como reflexo invertido da solicitude, marcado pela negatividade, projeta de si uma determinação negativa da *ipseidade*, que é precisamente o sentimento de estar obrigado como contrapartida do normativo. Por isso se fala em Ricoeur mais de respeito à norma do que de respeito ao outro¹¹⁴, este ficando sob a égide da solicitude. Ricoeur destaca esse fenômeno na segunda formulação de sua “pequena ética” *Da moral à ética e às éticas* (p. 49). A consequência para a *ipseidade* desse outro aspecto da normatividade é a sua posição como sujeito de obrigação, determinada pela imputabilidade como uma capacidade própria. Uma capacidade negativa, porque não é exatamente um poder de fazer, mas uma capacidade de reconhecer-se no acusativo. Distingue-se então o obrigatório, determinado pelas ações que compõem o conteúdo das normas morais sob a forma da interdição, e a relação do sujeito que se põe ou não sob o comando da ordem

¹¹⁴ Não é preciso ver nisso o abandono da ideia kantiana de pessoa. Não estamos em condições e não é nosso propósito avaliar até que ponto a interpretação que Ricoeur faz de Kant é “ortodoxa”. Ricoeur muitas vezes instaura um *tour de force* sobre os conceitos em favor de sua própria tese, não para falsear uma teoria, mas para explorar um sentido escondido no conceito. O lance é que aqui ainda está em jogo o paralelismo entre solicitude e respeito, em níveis diferentes. O outro que fica sob a égide da solicitude, na esfera da ética portanto, é o outro próximo, da relação face à face. O outro distante, a nosso ver mais próximo da noção kantiana de pessoa é visado indiretamente através da regra de universalidade que estende o dever a todo os homens indistintamente. É através da regra, portanto, que a pessoa entra na relação de respeito. O tema da humanidade como fim em si na terceira formulação do imperativo categórico nos parece autorizar uma interpretação como essa, desde que possamos entender o conceito kantiano de pessoa como o cada um tocado pela regra, mais próximo portanto da noção de humanidade tomada de modo impessoal do que do outro presente na relação face a face.

pelo sentimento de obrigação que o faz reconhecer sua pretensão de legitimidade (RICOEUR, 2008, p. 51-52). O que depende da *capacidade* de entrar em uma ordem simbólico-prática na qual a norma “faça sentido”. E essa ordem simbólico-prática remete precisamente ao que se descrevia acima como as condições de fiabilidade que tornam possíveis as formas de vida em comum. Por isso, esse sentimento de estar obrigado, que supõe a capacidade de se por como agente responsável por suas ações, envia inevitavelmente ao componente de desejo e aspiração que compõe a ética fundamental, em um movimento de vaivém entre a perspectiva ética e a normatividade moral.

Essa é uma determinação nova da ipseidade em relação às determinações temporais hauridas da narratividade. Nova no sentido de que se acrescenta a elas, não substituindo-as, e de que se edifica a partir delas. Mas o nosso problema aqui não é a ética, de fato. Não exploramos as implicações da teoria ético-moral ricoeuriana para a fundamentação ou justificação da ação em modelos ético-morais de conduta, buscando assegurar-nos se o modelo de *ipseidade* que ela constrói instaura de fato ou não uma ética mais exigente e adequada. Nossa preocupação são as determinações da subjetividade que esse modo de imbricar ética e moralidade produzem, embora não ignoremos que as duas questões dificilmente possam ser tratadas separadamente. O importante, no entanto, é que essas determinações advêm do modo como a teoria ricoeuriana compreende a formação da unidade de sentido que hierarquiza as práticas em escala, infletindo sobre os sentimentos morais que lhes servem como moveis. Essas unidades de sentido são uma estrutura de estimação de acordo com o esquema do preferível e do preterível, que não são exclusivamente mas incluem valores morais. Elas dizem respeito em primeiro lugar às ações, e só posteriormente cabem ao si como executante, reflexivamente. Ou seja, surgem das regras de interação e se fundam nelas, por isso tem a maleabilidade dos uso das práticas que se alteram de acordo com o desenvolvimento do próprio uso em contextos de interação.

É essa plasticidade das regras de uso das práticas, e por consequência dos valores estimativos que elas geram, que permite tratar o paradoxo da promessa, não precisando mais ficar preso ao esquema de uma repetição obtusa. Nesse sentido, talvez a superioridade do si em relação ao eu transcendental esteja no fato de que, por extrair as determinações da ação de contextos de interação, e não de um esquema

transcendental, consiga fazer frente ao niilismo e ao fundamentalismo que alternativamente enrijecem e esvaziam a moralidade e o agente, justamente pela capacidade de produzir sempre novos modelos de ação e de subjetividade. Como consequência, se a teoria ricoeuriana concebe uma ética mais adequada do que os modelos baseados em uma separação entre ser e dever, fundando o dever em uma estrutura transcendental, é porque não se baseia em um modelo fixo de ação, já que em última instância o julgamento moral se decide em situação. Ela se apoia antes na operação de estruturação da ação em escalas de complexidade avaliativa maleáveis que remetem a composição da forma da temporalidade e da ação histórica narrativamente, admitindo virtualmente um espectro de variação vastíssimo – o acento estando sempre mais sobre a *operação* de composição e estruturação do que sobre o esquema estruturado resultante da operação. E isso não só pela inadequação da regra em sua generalidade ao caso particular, mas pela própria capacidade plástica da regra, que, fundada não mais em uma subjetividade transcendental, fica ligada à historicidade das práticas. É sem dúvida uma ética mais frágil, porque eivada de imprecisões, mas a sua fraqueza é também sua proficuidade, porque não cede facilmente aos esvaziamentos e endurecimentos a que está sujeito o transcendentalismo.

3.4. Fenomenologia e genealogia.

Retomando o movimento de vaivém entre a estimação da ação e o dever se produzem, a partir de Ricoeur, as bases para uma genealogia dos sentimentos morais bem diferente da nietzscheana, apostando na positividade da afirmação de si pelo poder de agir, e não nas forças reativas que movem o homem. É certo que essa possibilidade não anula ou interdita a investigação de Nietzsche na *Genealogia da Moral*. A reatividade melancólica continua uma possibilidade existencial, provavelmente mais do que isso, ela permanece constitutiva do humano. O fato da regra do respeito se expressar sobretudo sob a forma da interdição, como reflexo invertido da afirmação originária da potência de agir, corrobora essa ideia e endossa as consequências jurídico-políticas que Nietzsche extrai dessa moralidade, oriunda da tarefa de fazer do homem um animal que pode fazer promessas, dispondo de si como porvir (NIETZSCHE, 1998, II, § 2).

Nietzsche vê a origem de uma constelação de conceitos morais na noção bastante material de dívida (§ 4), já que é de uma terrível história dos castigos e punições que eles surgem. O castigo como *direito* do credor de obter satisfação sobre o devedor, ainda que seja a satisfação íntima de “quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente” (§ 5 e 6) ao seu alcance e fragilizado. A relação de dívida é, aliás, tão básica na genealogia nietzschiana que é constitutiva, não só das relações interpessoais interpretadas como relações jurídicas, mas configura toda a relação política do indivíduo com a instituição social. É pela ideia de dívida que o indivíduo se põe sob o regime da lei, uma dívida para com a estabilidade da vida e relativa liberdade em sociedade (§ 9). O que faz com que o sentimento moral fundamental de estar obrigado perante as normas só possa ser interpretado como *culpa* e a consciência moral como má consciência – interpretação facilitada pelo fato de que *culpa* e *dívida* em alemão se dizem do mesmo modo, “*Schuld*”, ao menos no texto nietzschiano.

A genealogia nietzschiana que põe o mundo das obrigações legais como origem do mundo dos conceitos morais realiza o caminho inverso da genealogia fenomenológica que pode ser proposta a partir de Ricoeur, pondo como ponto de partida da moralidade o reconhecimento da potência de agir, e desde logo agir livremente. Mas ambas as genealogias não são contraditórias, quer dizer, não interditam uma à outra, pois dão origem a diferentes conceitos morais¹¹⁵. O conceito matriz da moralidade nietzschiana é o conceito de culpa, como conceito reativo, moralidade que o filósofo turingio se esforça por denunciar a perversidade e a força de debilitação do humano. Em Ricoeur, contrariamente, a matriz da moralidade é a noção de imputabilidade como capacidade de reconhecer-se obrigado pela norma¹¹⁶, o que testemunha ainda a potencialidade da ação humana. São conceitos diferentes mas ambos ocupam a mesma função, ambos descrevem *modos existenciais* diferentes de se por sob o domínio das normas, por isso o empreendimento genealógico não interdita o fenomenológico, e a

¹¹⁵ A grande diferença entre a genealogia nietzschiana e a fenomenologia da origem dos sentimentos morais que se pode construir a partir de Ricoeur está no fato de que Nietzsche ataca e recusa em bloco a moral cristã para mostrar sua perversidade de princípio, enquanto Ricoeur busca estratificar os seus enrijecimentos para reativar um potencial de sentido soterrado. Isso não nos impede de incorporar pontualmente a crítica nietzschiana, sem comprar em bloco o seu programa de destruição pelo martelo. Trata-se, antes, de uma crítica restauradora em Ricoeur.

¹¹⁶ Vale lembrar que o lugar central ocupado pela norma em Ricoeur não significa a apologia de um conjunto determinado de normas com conteúdo específico, como o decálogo cristão, por exemplo. Mas a centralidade da ideia de norma como um dos vértices da sua teoria ético-moral, pela necessidade da ação de passar pelo crivo da universalidade para fugir à um relativismo tão engessante quanto o transcendentalismo. Por isso o apelo é mais ao formalismo kantiano e rawlsiano do que à uma moral específica como a cristã, mas um formalismo esvaziado do transcendental.

fenomenologia que a obra de Ricoeur abre não anula a investigação conduzida por Nietzsche. Tudo isso autoriza o estudioso a dizer que as objeções de eco marcadamente nietzschiano levantadas a respeito do poder de prometer no segundo capítulo não perdem ainda sua pungência. Mas se a fenomenologia ricoeuriana não anula a possibilidade da faculdade de prometer se erigir em uma moralidade sinistra, ela ao menos indica a via pela qual resta sempre aberta a possibilidade de uma outra moralidade, uma moralidade mais viva, capaz de celebrar a potencialidade da ação. E tal que não deixa de ser afim ao próprio projeto nietzschiano de transvaloração dos valores sombrios que ele se esforça por denunciar, embora não seja certo que Nietzsche concordaria com Ricoeur quanto ao modo de viabilização desse projeto.

A principal consequência do empreendimento ricoeuriano é salvaguardar a autonomia no plano da moralidade, embora para isso seja preciso transformá-la profundamente, como se viu. O que em Nietzsche não é certamente o caso, já que para ele a autonomia só pode ser extra-moral (Cf. § 11 e a noção de justiça). É que a ética ricoeuriana permite identificar autonomia e respeito, embora não se faça isso explicitamente. O que os distingue é um desdobramento de perfil, se o respeito é o que define a moralidade no plano dialogal do si, mais especificamente no plano diádico da relação entre um eu e um tu, mas não exclusivamente, a autonomia é o que o define no plano da individualidade, do mesmo modo que a justiça será a definição no plano da pluralidade onde os conflitos se asseveram, como distribuição do respeito ao outro distante, não presente na relação face-a-face. A única coisa que não se pode obliterar nesse desdobramento é o caráter de mútua implicação entre a dimensão da singularidade e a de alteridade designada pelo respeito, ambas se atestando mutuamente na certificação da capacidade de agir.

É por isso que o problema da justiça em Ricoeur surge a partir do tema da amizade, tornado importante por Aristóteles nos livros VIII e IX de sua *Ética a Nicômacos*, pois é ela que faz a alteridade irreduzível. A igualdade é, se não exatamente o que define a amizade em Aristóteles, a exigência que a atravessa. Pois na amizade “aqueles que são iguais precisam efetivar a necessária equalização através do amor que dedicam um ao outro (...), ao passo que aqueles que são desiguais têm que conferir ou retribuir proporcionalmente à superioridade ou inferioridade de cada lado” (ARISTÓTELES, 2007, 1162b 1). Assim, tendo a igualdade como exigência, é que a amizade pode ser tida como uma virtude própria do homem bom, porque diferentemente do estado afetivo, ela é fruto da atividade bem pesada desse homem (1157b 5), embora

a virtude da amizade não deixe de envolver o estado afetivo correspondente. A igualdade é, ao mesmo tempo, não por acaso, o nó entre as duas formas de justiça exigidas como virtude própria do bom deliberador, a justiça distributiva e a justiça reparadora, a primeira visando a distribuição igualitária dos bens, obrigações e honras, a segunda visando a reparação das situações iniciais desiguais, que não podem ser emparelhadas pela simples distribuição.

Como virtudes, amizade e justiça dependem da ação e atestam a capacidade de agir do si, mas, enquanto baseadas na igualdade, relação de comparação entre dois indivíduos, atestam também a carência e a falta, como condição de finitude, que faz a alteridade irreduzível. É o que indica já Aristóteles na abertura do tratado da amizade que compõe a *Ética à Nicômacos*: “ninguém, com efeito, optaria por viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens” (1155^a 1). Aqui o que entra em jogo é a diferença modal entre estima de si e solícitude. A ação remete certamente à estima de si que funda o núcleo de personalidade (*mienneté*) da *ipseidade*. Mas essa diferença de modalidade está justamente no fato de a estima retirar sua força mais da ação enquanto capacidade “em aberto”, e portanto como possibilidade ou virtualidade, do que da ação efetiva propriamente dita. Testemunha disso é que a noção de *ipseidade* só pode ser explicitamente formulada na culminância das figuras do “eu posso” vinculadas à ideia do Homem Capaz (Cf. o segundo estudo de *Parcours de la reconnaissance*). O surgimento da noção de promessa como uma das figuras do discurso do “eu posso”, mais precisamente como a capacidade cuja determinação específica é a distinção de uma personalidade, não deixa de abrir sempre a possibilidade da estima de si dobrar-se sobre si e se fechar-se em si mesma (RICOEUR, 1996, p. 212). Como testemunham as suspeitas que nós levantamos sobre os perigos que a capacidade de prometer engendra para a manutenção de si, aproximando-a sensivelmente da rigidez do *cogito* que a antropologia da capacidade pretende precisamente combater.

O caso é que, como o tema da amizade mostra, da simples potencialidade à efetivação da ação não se passa sem a mediação do outro, é também o que fica implícito nas narrativas filmicas que usávamos para construir as objeções que nos moviam na suspeita contra as armadilhas escondidas no poder de prometer. Se a promessa de Igor pôde significar o ingresso radical em um novo curso de ação e em uma nova forma de determinação de si mesmo é unicamente pela mediação do outro, Assita, Hamidou, Tiga... Ao mesmo tempo em que é o fechamento sobre si que conduz Zé do Burro à ruína pela perseverança cega.

Ou seja, é a distância semântica entre a capacidade e a efetuação (a potência e o ato) que abre o espaço para a falibilidade como insuficiência, introduzindo a mediação da alteridade que conduz à solicitude e ao respeito como seu correlato moral. Mas essa mediação não é algo que se acrescenta de fora, como remédio a uma deriva solipsista, ela é constitutiva da dimensão dialogal que, se produz uma ruptura em relação à personalidade, uma ruptura em relação à vida e ao discurso, é a ruptura que “cria as condições de uma continuidade de segundo nível”, de modo que estima e solicitude não possam passar uma sem a outra, sob pena de anularem-se reciprocamente (RICOEUR, 1996, p 201)¹¹⁷.

A solicitude dá à relação de alteridade como conteúdo um outrem igualmente digno de estima. Na amizade ela é precisamente a troca mútua de estimas de si entre mim e o outro que eu considero meu igual. A igualdade, por sua vez, desdobra essa dimensão dialogal em direção à pluralidade pela exigência de justiça. É a amizade que experimenta a exigência de justiça, mas o conteúdo da justiça excede a relação dialogal em direção à instituição como meio da pluralidade social, mais vasta que o face-a-face. O papel da instituição para a plenitude de significação da capacidade de agir mostra mais uma vez a irreduzibilidade da alteridade, e seria exaustivo repetir aqui mais uma vez o papel da instituição da linguagem. A ideia de instituição caracterizada pelos costumes comuns mais do que pela legalidade sistêmica torna-se então constitutiva da noção de capacidade. Da instituição a capacidade ganha o aspecto de poder e recebe a dimensão temporal que lhe confere a ambição de durar, apesar da fragilidade dos negócios humanos (RICOEUR, 1996, p. 228-229). O que vai ao encontro da ideia Arendtiana segundo a qual todo o poder de agir, como característica humana, diferente da força ou da violência, assenta em um espaço de publicidade constitutivo do tecido das relações humanas.

3.5 O caráter como condição existencial.

A noção de caráter é importante como o correlato contrário desse modo de identidade que até agora ocupou o nosso esforço de investigação. Ela indica, inicialmente, o polo estável da pessoa e desse modo designa um tipo de ancoragem, em contraposição à deriva existencial que segue sendo uma possibilidade própria da

¹¹⁷ « ... une rupture dans la vie et dans le discours, mais une rupture qui crée les conditions d'une continuité de second degré, telle que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre e se penser l'une sans l'autre ». (Traução nossa).

ipseidade. No entanto, deve ser possível uma descrição do caráter que, embora se lhe reconheça a permanência ou a fixidez, não o reduza ao estatuto da substância, sob pena de tornar inválidos todos os pressupostos que até agora movem o estudo da função da promessa.

A formulação que o caráter ganha em *Soi-même comme un autre* atende perfeitamente a essa exigência, mas com o preço de diminuir o alcance do fenômeno ou o seu raio de ação. Esquemáticamente, ele fica restrito aí ao trabalho de sedimentação produzido pelo hábito e pela interiorização das identificações adquiridas¹¹⁸. Ficando fácil interpretá-lo, desse modo, não mais do que como o efeito reverso no tempo produzido pela iniciativa flutuante no poder de prometer: a iniciativa na promessa amarra o futuro estabilizando as disposições que se sedimentam no caráter. Mas uma descrição mais rica do caráter é desenvolvida por Ricoeur em sua *Philosophie de la volonté*. Nessa obra ainda não marcada pelos desvios que farão o amadurecimento do pensamento do jovem filósofo o caráter é compreendido como uma espécie de “*natureza*” imutável. É certo que admitir uma noção de caráter marcada pela imutabilidade naturalizada parece contradizer todo o propósito de dessubstancialização da identidade concebido em *Soi-même comme un autre*. Mas um exame atento pode mostrar que precisamente essa noção de imutabilidade é instrutiva para compreender a *ipseidade* do modo como nos esforçamos para explorar aqui.

Já marcamos nessa tese a continuidade que o próprio Ricoeur estabelece entre os desenvolvimentos da noção de caráter em *Soi-même comme un autre* e a sua *Philosophie de la Volonté*¹¹⁹, e é por isso que, apesar de sua função estabilizadora, a tentativa de delimitar a noção de caráter descrevendo sua fenomenalidade esbarra em uma ambiguidade fundamental, a exemplo da noção de promessa.

O grande ganho que a consideração desses primeiros desenvolvimentos do caráter trazem para essa tese é o de que lá ele está diretamente acoplado a uma descrição da estrutura da vontade implicada na decisão e na moção que compõem a ação. Não apenas como o reverso da iniciativa, como enquanto considerado simplesmente como outro polo da identidade, mas como constitutivo dessa ação que conta como uma iniciativa da qual a promessa é o emblema. É nessa perspectiva que se delineia a ambiguidade fundamental da noção de caráter e as hesitações que ela produz, ora definida como natureza plástica, dócil e determinável pela vontade, ora definida

¹¹⁸ Cf. a seção 1.12 no primeiro capítulo dessa tese: *O caráter e a promessa*.

¹¹⁹ Ainda a seção 1.12.

como natureza determinada e determinante, imutável. Ricoeur atribui essa dualidade de concepções ao senso comum e examina sobretudo as metáforas pelas quais frequentemente definimos o caráter de alguém, ora pela sobreposição de traços abstratos considerados analiticamente: hábil, loquaz, etc.; ora pela tentativa de apreensão de uma natureza profunda em uma metáfora ao mesmo tempo singular e abstrata: deprimido, profundo, etc. Outra ambiguidade, correlativa da primeira, é o fato da noção de caráter designar sempre tanto uma individualidade irreduzível, porque é o caráter de um sujeito indecomponível, assinalando uma singularidade, quanto um gênero comum, porque se constrói sempre pela combinatória de traços objetivamente observáveis e intercambiáveis. O resultado é que o caráter é ao mesmo tempo o índice subjetivo de uma interioridade no limite incomunicável e um “retrato pintado de fora”, objetivamente considerado pelo cruzamento de traços combinatórios (RICOEUR, 2009, p. 446-447).

O que está em jogo em última instância nessas hesitações do senso comum é a afirmação alternativa e mutuamente excludente de uma falsa liberdade não limitada e não situada que arvora o homem em uma subjetividade absoluta e de um falso determinismo que reconduz o homem à natureza e o faz objeto. Por isso, para Ricoeur, “o caráter é a necessidade mais próxima da minha vontade”¹²⁰ (2009, p. 512) e nessa medida é o lugar privilegiado para uma descrição da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, que é o que pretende o primeiro volume inteiro da *Philosophie de la Volonté*, para superar a dicotomia entre liberdade e determinação, sujeito e objeto.

A noção de caráter abre o terceiro nível de descrição dessa reciprocidade, seguido pela noção de inconsciente e de ser-em-vida (*être-en-vie*), sendo o primeiro nível de descrição a decisão, o segundo a ação e o terceiro, em que a noção de caráter está inserida, o consentimento. Acrescente-se ainda que essa hesitação oscilante, em vários aspectos, da noção de caráter se origina de uma dualidade de entendimento que tende sempre a cindir sujeito e objeto, natureza e cultura, liberdade e necessidade; dito de outro modo, do ponto de vista do indivíduo, voluntário e involuntário. É esse dualismo que, em última instância, a descrição da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário pretende ultrapassar.

Embora Ricoeur atribua essa hesitação de perspectiva sobre o caráter ao *senso comum*, por entender que ela extrapola em muito a discussão filosófica em sentido

¹²⁰ « ... le caractère est la nécessité la plus proche de ma volonté ». (Tradução nossa).

estrito, não é difícil localizar o auge dessa dualidade em Kant. Não só pela descrição da terceira antinomia com a distinção entre o caráter empírico e o caráter inteligível das coisas na *Crítica da Razão Pura*, mas principalmente pela distinção entre o caráter físico e o caráter moral do homem na *Antropologia*. Dualidade de perspectivas que no mínimo ilustra, para além do senso comum, a profundidade arraigada desse gênero de dualismos em Filosofia.

A posição de Ricoeur a esse respeito é marcada, no entanto, desde a epígrafe do primeiro volume da *Philosophie de la Volonté* pelo soneto nº 11 da primeira parte dos *Sonetos à Orfeu* de Rilke. O soneto onde o poeta aspira à coordenação de todos os componentes da existência humana, os positivos e os negativos, os voluntários e os involuntários, como é próprio, aliás, da perspectiva órfica. E isto embora mais tarde Ricoeur classifique o orfismo como um gênero de consentimento não correspondente à liberdade humana, dado que ele tende a dissolver a liberdade no movimento impessoal dos processos vivos. Mas é importante reter que a obra inteira é construída com vistas à uma poética da vontade, ou da liberdade, o que nesse sentido é o mesmo, para Ricoeur. Além do mais toda essa problemática, no segundo volume, vai desaguar nos temas da finitude e da culpabilidade, tratadas a partir de uma *Simbólica do mal*. E ainda, muito embora a intenção de construir uma poética da vontade termine por ser abandonada, ela vai dar lugar a uma hermenêutica desenvolvida pelos inúmeros desvios que a obra de Ricoeur experimenta até *Soi-même comme un autre*. De resto, uma hermenêutica que irá precisamente explorar os modos de mediação entre as dicotomias aparentes da existência, e cuja noção de promessa, com todas as implicações que exploramos aqui, é um dos corolários. Por isso, o caráter, seu composto ou elemento contrário, enquanto “lugar” da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário na liberdade – o que Ricoeur chamou de consentimento – pode ser já interpretado como um dos componentes que induzem ao comportamento hermenêutico. Considerando que nesse comportamento hermenêutico esta em jogo o sentido que a existência individual ganha pela nossa capacidade de apropriarmo-nos, ao nosso modo, do sentido das tradições culturais, a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário aparece como um aspecto dessa apropriação. Na medida em que, já dadas antes de nós, essas tradições formam o horizonte de nossa ação (e de nossa liberdade).

Isso faz do caráter uma noção central para compreender os mecanismos de engajamento da *ipseidade*, já que o engajamento como o descrevemos se dá precisamente por esse movimento de interação com o já dado. Em *Soi-même comme un*

autre onde a questão de indeterminação da *ipseidade* é posta, a ligação do caráter com o hábito indica a confusão das problemáticas do *idem* e do *ipse*. A possibilidade de pô-los no movimento de narração permite desenvolver uma historicidade contraída – no duplo sentido: de abreviação e de afecção, insiste Ricoeur (1990, p. 147 – 148). A preocupação é de distinguir a *ipseidade* do si implicada no caráter, recaindo o acento inteiramente sobre o aspecto de mobilidade engendrado pela dialética da inovação e da sedimentação temporal das disposições. Por outro lado, em *L’homme faillible* e em *Le volontaire et l’involontaire* a noção de caráter¹²¹ é interpretada em seus aspectos de imutabilidade. Mas ela designa aqui uma imutabilidade de gênero bem particular que comporta um movimento de abertura em direção à alteridade, e portanto, à alteração ou mudança. O caráter, efetivando o aspecto prático da mediação entre o voluntário e involuntário, no primeiro volume da *Philosophie de la volonté*, e entre a finitude das condições materiais da existência e a infinitude virtual da escolha, no segundo volume, é a chave da antropologia da falibilidade. Em *Le volontaire et l’involontaire* o caráter devém “uma natureza finita estranhamente unida à sua iniciativa infinita” (RICOEUR, 1950, p. 459)¹²². Nesse sentido o caráter é “o modo de ser da minha liberdade” (RICOEUR, 1950, p. 461)¹²³, ele remete à uma existência individual e indivisível que determina a possibilidade de acesso à liberdade. Ele torna a liberdade, infinita enquanto tal, finita enquanto minha. Pois a liberdade não pode ser expressa senão em uma iniciativa que, pela própria individualidade, encontra na lateralidade dos motivos que evoca, sempre, uma emergência determinada (RICOEUR, 1950, p. 464). O caráter,

¹²¹ Sobre a noção de caráter Ricoeur não se refere explicitamente a Kant, mas a outros autores, textualmente, que estão em um ou outro lado da dicotomia: assim, Ludwig Klagles, *Les Principes de la caractérologie* (1910; tr. fr. 1930; Teofrasto, *Os Caracteres*; La Bruyère, *Les Caracteres* (1687); e Demócrito, principalmente o famoso fragmento: “O caráter de um homem é o seu destino”.

Do lado objetivante, que concebe o caráter como um “retrato pintado de fora”, a expressão é do próprio Ricoeur, Ricoeur discute com a caracterologia. (É difícil estabelecer exatamente qual é o estatuto dessa ciência hoje em dia, mas pelo que pode-se apurar ela surge com os trabalhos dos holandeses Heymans e Wiersma no início do século XX e é sistematizada pelo francês Le Senne na década de quarenta; teve alguma repercussão no Brasil na década de sessenta. Ricoeur usa, para designar essa ciência, a palavra francesa *éthologie*, etologia, do grego *ethos*, cunhada por Stuart Mill para distinguir o estudo do caráter individual na sociologia, distinto do estudo do caráter coletivo. Mais recentemente, numa outra perspectiva, a palavra etologia passou a ter um uso específico cada vez mais lastreado no estudo do comportamento e hábitos de animais.

Ligados à caracterologia como ciência Ricoeur se refere a: Heymans, *La psychologie des femmes*, 1925 ; Le Senne, *Le Mensonge et le caractère*, 1930, e *Traité de Caractérologie*, 1945 ; Brunshvicg, *La Modalité du jugement*, 1934.

Ao discutir as limitações dessa ciência se serve de: Alain, *Propos sur l’éducation*, 1932; Burloud, *Principes d’une psychologie des tendances*, 1938, e *Le caractère*, 1942; Mounier, *Traité du Caractère*, 1946.

¹²² “*Une nature finie étrangement unie à son initiative infinie*”. (Tradução nossa).

¹²³ “*La manière d’être de ma liberté*”. (Tradução nossa).

nessa perspectiva, não é, portanto, uma espécie de substância, mas é a forma da finitude, e como tal, o limite formal do nosso acesso à potencialidade do ser, determinado pela condição material da vida em um sentido amplo. Neste sentido, nem uma substância, nem um acidente ou uma lateralidade, mas aquilo que é mais profundo e está na base de toda formação do hábito e das identificações adquiridas.

Em *Soi-même comme un autre* o engajamento moral é tomado a partir da promessa como figura simbólica do início de uma nova cadeia causal trazida a lume no mundo, atando o agente a seus atos passados e resultados futuros, e neste sentido é o núcleo ou o pivô da identidade do si na medida em que reúne todas as potencialidade da ação que exprimem um si-mesmo. Além do sujeito moral e pivô da consciência de si, condição do mundo moral e do liame entre o agente e seus atos, com sua conseqüente responsabilização, a promessa é figura da *ipseidade*, naquilo que ela se distingue da *mesmidade*. Tudo somado, esse exame mais profundo do caráter enquanto modo de acesso à liberdade, enquanto limite, fornece mais elementos para a compreensão do poder de comprometimento e impede uma separação dicotômica, artificial demais, entre caráter e promessa, *ipseidade* e *mesmidade*.

Em *L'Homme Faillible* o aspecto de abertura do caráter é desenvolvido a partir da ideia de perspectiva afetiva, como determinação da disposição da vontade através de motivos (RICOEUR, 2009b, p. 91). Se o caráter é o limite que desenha os contornos de uma condição existencial singular, é ele que determina a nossa capacidade de ser afetado, pela qual se produzem os motivos da ação. E é nessa medida que ele se liga às noções de disposição e de hábito que articulam a interpretação do caráter em *Soi-même comme un autre*. É por isso que a dialética entre sedimentação e inovação implicada na constituição do hábito é já evocada em *L'Homme faillible*, mesmo que aí ela não seja plenamente desenvolvida, porque lhe falta o tema da narratividade que oferece a compreensão adequada da temporalidade. Toda disposição¹²⁴ e todo o hábito experimentam um início no tempo que se sedimenta gradativamente até constituir uma segunda natureza. Esta dinâmica é bem conhecida desde a *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, para quem o hábito é um deus poderoso. O que Ricoeur explora, para mostrar a relatividade dessa fixidez naturalizada, é a possibilidade de recuperar os

¹²⁴ Pelo menos as disposições adquiridas, mais afinadas ao caráter, as disposições de compleição se ligam preferencialmente à um nível mais radical do involuntário: a vida biológica; embora participem do caráter, já que interferem na constituição das disposições psicológicas através do inconsciente. Basta lembrar que o caráter se completa pelas noções de inconsciente e ser-em-vida, das quais não pode ser destacado sem perda semântica. Adiante teremos a oportunidade de dizer algo mais sobre isso.

inícios constitutivos que são abolidos pela sedimentação temporal transformando uma disposição incoativa em hábito arraigado.

O que há já nesses primeiros desenvolvimentos da noção de caráter é a clareza a respeito da dialeticidade entre a disponibilidade e a contração do hábito. Tema herdado diretamente de Ravaisson¹²⁵, para indicar o movimento pelo qual a efetuação dos nossos poderes depende em certo sentido da sedimentação dos hábitos, ainda que isso conduza a uma “degradação” da consciência. Isso quer dizer que a nossa capacidade de ação depende em grande medida das disposições e hábitos que, constituindo um caráter singular, estofam os motivos da nossa ação particular: quanto mais arraigado o hábito, maior é a força com a qual os motivos aos quais ele dá vazão impulsionam a ação, com o evidente preço da perda da reflexividade sobre a ação. Dito de outro modo: quanto mais arraigado é o hábito, menor é o índice de iniciativa que a ação contém, mais ela é eivada de automatismo. E nós conhecemos muito bem a “força” da ação irrefletida, inclusive e especialmente da ação coletiva, dela não nos faltam exemplos históricos devastadores. A disponibilidade e a contração do hábito são o eco que a dialética da sedimentação e da inovação projeta sobre a capacidade de agir de acordo com motivos: mais viva a iniciativa, mais disponível aos motivos eu me faço, no sentido de que me ponho a avaliá-los e acolhê-los ponderadamente, mais contraído é o hábito (novamente no duplo sentido de abreviação e de afecção), menos disponível eu me faço e a ação se torna obtusa. O que Ricoeur faz questão de enfatizar sobre a sua própria concepção do caráter é que nela “pode-se retomar os mesmos temas a partir de uma análise temporal e mostrar a mesma dialética de inovação e sedimentação” (2009b, p. 99). Mas isso é só um anúncio, ele não chega a fazê-lo do modo como o demonstramos acima, isso só será possível efetivamente trinta anos mais tarde, em *Soi-même comme un autre*. Precisamente, depois de *Temps et récit* onde se demonstrara o ganho de sentido que a narratividade oferece à experiência existencial da temporalidade. Concluindo, se a teoria da identidade de Ricoeur faz sentido, é somente através do expediente narrativo que se pode efetivamente compreender essa dialética da sedimentação e da inovação no hábito, já que ela não pode ser senão uma dialética temporal. De sorte que, uma vez admitido, tal irá permitir enfim a relativização da imutabilidade do caráter (cf. 1996, p. 146ss).

¹²⁵ *De l'habitude*, 1838.

Mas é a diferença de pontos de vista, mais do que o espaço de tempo que separa as duas obras, que faz em *L'Homme faillible* o peso da interpretação incidir completamente do lado da imutabilidade pelo aspecto de “fechamento” (*clôture*) da perspectiva afetiva que o caráter desenha. Mas o interessante é que o que esse fechamento produz é o sentimento de singularidade (RICOEUR, 2009b, p. 96) que, apesar da diferença de perspectiva, envia essa formulação definitivamente à problemática da identidade pessoal desenvolvida em *Soi-même comme un autre*. E se em *L'homme faillible* a singularidade não pode ser senão sinônimo de imutabilidade, de invariante, é porque, além do suporte que a narratividade oferece à compreensão da experiência da temporalidade, falta a distinção entre *ipseidade* e *mesmidade*.

Esses desenvolvimentos da noção de caráter são interessantes precisamente em função do tipo de imutabilidade que eles descrevem. Essa imutabilidade, por paradoxal que possa parecer, possui bem mais a significação existencial do *ipse* que a significação de um invariante relacional como o *idem*, pois envia sempre a uma permanência no tempo sobre o modo da compreensão da temporalidade, como se mostrou acima. E somente nesse sentido é que pode ser entendido como a origem do movimento de abertura na perspectiva prática. O seu aspecto de invariante advém antes do fato de que, enquanto condição, ele nunca é percebido em si mesmo, senão pelo “sentimento de diferença” que engendra ao dispor lateralmente a ação em relação à móveis parciais (RICOEUR, 2009, p. 103). Desse modo, mesmo que a distinção entre *idem* e *ipse* não tenha sido feita, ela não deixa de se insinuar.

Ora, o que isso indica é a possibilidade de recuperarmos o aspecto perspectivo (no sentido da estreiteza de sua abertura) como elemento para compreender a indeterminação da *ipseidade*. Essa indeterminação se transforma então no limite da possibilidade narrativa de elaborar uma *ipseidade*, que é precisamente a fonte da narratividade, dando azo à dialética entre sedimentação e inovação no hábito, no curso da qual a tensão entre a contração e a disponibilidade dos poderes não se esgota em nenhum eu ou instante pontiformes. E a fronteira entre a promessa e o caráter ou entre a *ipseidade* e a *mesmidade* que eles representam respectivamente se enfuma em uma vertigem abissal. O que em última instância preserva a tensão existencial entre a posse e o desapossamento de si que constitui a impossibilidade ontológica de um controle absoluto sobre si mesmo na promessa. Nesse sentido, eu tenho o poder de prometer, mas não posso (além de que não devo) prometer tudo: o campo de possibilidade da promessa é coberto pelo campo limitado da iniciativa sempre tributária da parcialidade

da motivação, determinada formalmente pelo caráter. O mesmo vale para o engajamento em geral, determinado por uma perspectiva finita aberta no caráter. É desse modo que podemos compreender melhor a afirmação tantas vezes reiterada por Ricoeur de que o engajamento é uma “afirmação modesta” de si (RICOEUR, 1996, 198) e não o seu transbordamento.

O caráter é, então, enquanto a estreiteza do campo de abertura em direção aos motivos e poderes, um tipo de imutabilidade muito diferente da imutabilidade da coisa-substância contra a qual Ricoeur se bate em *Soi-même comme un autre*. Afirmar a imutabilidade do caráter não é de modo algum recorrer a uma substancialidade. Trata-se, antes, de uma noção formal de imutabilidade limitativa, para a qual a profusão indefinida de motivo e valores disponíveis é a matéria.

Esse gênero de imutabilidade não é mais do que o fenômeno da imediatidade em relação a si mesmo, como o fenômeno do corpo próprio imediatamente colado a si (RICOEUR, 2009b, p. 96 ss). Meu corpo é meu caráter imutável na medida em que ele é uma organização física *não escolhida*, pela qual, não obstante, eu me movo no mundo. Precisamente, o corpo não separado mas em sua unidade com a mente, com a organização obscura dos humores (pode-se dizer também inconsciente, trocando-se humores por pulsões) dando o modo particular de acesso bem como a amplitude dos motivos, e as limitações físicas determinando o campo de abertura e o limite de fechamento do campo de moção. Essa imediatidade é o fato do corpo estar sempre presente a si mesmo e dessa presença *quase* não se mostrar à consciência, salvo por abstrações pouco instrutivas. Ela se deixa ver somente em uma perspectiva afetiva, num sentido muito parecido com a *synaesthesia* de Aristóteles, como consciência psíquica ou psicológica, e desde logo carregada de afetos e afecções (RICOEUR, 2009b, p. 91). Porém, no desenvolvimento dessa dialética fundamental, em vez da indistinção é algo como sua diferenciação sem resultar na sua separação que se decide, como descreve muito bem décimo estudo de *Soi-même comme un autre*, ao evidenciar que para a consciência intencional o corpo é uma espécie de alteridade, uma alteridade íntima (p. 372).

A intencionalidade da consciência põe tudo fora de si. Por isso a imutabilidade do caráter corre o risco sempre de ser tomada como coisa ou como qualquer tipo de substância. É aqui que reencontramos o mesmo impasse entre pressuposições contraditórias que foi o fio condutor da hermenêutica do si em *Soi-même comme un autre*: na hermenêutica do si é a dicotomia entre o idealismo da substância e o

empirismo cético; na fenomenologia da vontade é a vertigem entre a objetividade científica e a subjetividade incomunicável. O que configura problema para a *ipseidade* na perspectiva da vontade não é a hesitação entre a permanência de uma substância ou a admissão da ausência completa de qualquer coisa que permaneça. A dificuldade é a oscilação da compreensão do caráter ora como objetivação determinada do homem, ora como uma natureza absolutamente colada a si. Dito de outro modo, é a dicotomia entre o determinismo do involuntário observado de fora e o subjetivismo de uma natureza humana absolutamente plástica, dócil à vontade.

A intenção de Ricoeur não é estritamente mostrar a falsidade dessa oposição, mas a sua complementaridade pela reciprocidade do voluntário e do involuntário em um nível de descrição profundo. Essa descrição é o que exhibe a imediatidade do corpo a si mesmo na perspectiva pela qual o caráter é a estreiteza de abertura que faz qualquer projeto referir-se a motivos determinados.

No entanto, existem ainda dificuldades, pois essa reciprocidade para ser compreendida, reivindica uma compreensão integral da pessoa, ao passo que ao nível da descrição não se pode proceder senão através dos índices que uma perspectiva reporta a outra. Somente quando identificamos um exemplar da espécie com um caráter descrito como tipo mediano, como combinatória de traços, de um ponto de vista objetificante, é que nos damos conta de que um caráter, para além de um tipo mediano, é o caráter de alguém e se refere a uma singularidade. Por outro lado, nos damos conta da possibilidade da descrição de tipos medianos quando, pela publicidade de certos traços particulares, ensaiamos o cruzamento de características comuns.

Uma compreensão integral então – integral mas não total – só é possível se reenviarmos a descrição abstrata das referências entre projetos e motivos ao transcurso do tempo que faz com que o hábito seja, ao mesmo tempo, a apreensão de uma capacidade e a alienação de um campo inteiro de possibilidades. Desse modo, as duas perspectivas que pomos em jogo aqui, a descrição direta das estruturas da vontade e a hermenêutica narrativa do si, oferecem apoio recíproco. Recorrendo à descrição da vontade em busca de soluções aos problemas postos pelo tema da identidade, é preciso retornar à narratividade para incluir na descrição a temporalidade mesma da vontade.

Isso se compreende melhor ao pensarmos que, na ética aristotélica, a disposição de caráter é antes a maneira habitual de agir ou reagir a alguma coisa. Melhor ainda: reagir às paixões. Como por exemplo: a coragem, a preguiça, o destempero, etc. Nesse

sentido, por definição, virtudes e vícios são disposições de caráter. À isso a psicologia acrescenta os humores, Descartes os chamados espíritos animais, devendo ser acrescentados a pré-disposição a fazer certas coisas e um sem-número de outros traços, tais como aptidão, dom, inclinação, propensão. Neste quadro, será preciso distinguir as disposições psicológicas de compleição e as disposições morais do hábito e da educação – em Aristóteles ficando as primeiras fora da moral porque não dependem de nós, ao passo que as segundas ficam dentro, justamente por dependerem de nós.

Ricoeur não faz explicitamente a distinção entre as disposições psicológicas, de compleição, que estariam fora do nosso campo de iniciativa, e as disposições morais, que estariam dentro do campo da escolha. Mas ela pode ser pensada, sem dúvida, para refinar a noção de caráter.

Pensamos que se uma distinção como essa pode ser feita no quadro conceitual ricoeuriano é somente como um momento determinado do desdobramento da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. Parece certo que em Ricoeur podemos compreender as disposições psicológicas e de compleição como involuntárias e as disposições adquiridas pelo hábito e pela educação como voluntárias, o que é bem próximo tanto de Aristóteles quanto de Descartes. O lance é que elas não são impermeáveis: as disposições adquiridas se sedimentam e tendem a se transformar em automatismos (uma segunda natureza, como em Aristóteles), abolindo o instante voluntário que dá origem à disposição. Por seu turno, as disposições de compleição, incluindo não só as psicológicas mas também as físicas (quando o psicológico e o físico não se distinguem, como na neurociência), por sua vez, introduzem um momento de voluntariedade ao reivindicarem o seu reconhecimento como tais pelo sujeito que age, o que Ricoeur chama consentimento.

Ricoeur concebe o involuntário em três níveis de rigidez: o do caráter, o do inconsciente e do ser-em-vida. Parece defensável, de acordo com o exposto nessa seção, que o primeiro tipo de disposições, as adquiridas, mais maleáveis, constituem primeiramente o nível do caráter e, sedimentando-se, perdem gradativamente a maleabilidade, tendendo a alienarem-se do campo da consciência, da decisão e da escolha, tornando-se inconscientes – pode-se pensar aqui no vasto campo das neuroses, sobretudo as de repetição. Já a segunda forma de disposições, as de compleição, enraízam-se nas condições biológicas e materiais do que Ricoeur chamou ser-em-vida no sentido biológico (o fato do nascimento, a constituição física do corpo, etc.). Elas aparecem sob a forma de um involuntário absoluto, mas “entram” na consciência pelo

consentimento, embora a consciência não as esgote, pelo seu reconhecimento como limite ou como perspectiva afetiva que enforma os motivos da ação, e desse modo passam a compor a decisão e a escolha – pode-se pensar aqui desde a compleição do organismo até o vasto campo das pulsões.

Se essa interpretação fizer sentido, o inconsciente poderia ser tomado como o campo de intermediação entre uma e outra dessas disposições, mas medir a concordância dessa interpretação com a noção clássica de inconsciente extrapola os propósitos desta tese.

É nesse sentido, todavia, que pode ainda ser compreendida a fórmula de Ricoeur evocada no início do terceiro capítulo, se aqui a interpretarmos em função da ideia de liberdade: a liberdade como “o acaso transformado em destino por uma escolha contínua”. A fórmula ricoeuriana repete os harmônicos da máxima pronunciada por Demócrito, de acordo com a qual “o caráter de um homem é o seu destino”. Mas na medida em que o filósofo grego parece, à primeira vista, ancorar a fortuna do homem em um determinismo alheio à liberdade, Ricoeur não abole a liberdade, mas contrai a iniciativa na continuidade da repetição da *mesma* escolha que produz um traço perene de disposição a que se pode chamar caráter.

CONCLUSÃO: da capacidade de agir à necessidade de redescrever o valor da ação.

A conclusão dessa tese exige que retornemos à pergunta sobre de onde tira a promessa sua força de manutenção; que permitiu sua consideração como emblema da *ipseidade* em Ricoeur. Essa era a questão que inaugurava o terceiro e último capítulo dessa investigação, motivada pela ambiguidade, ou indeterminabilidade, se preferirmos, descrita no segundo capítulo. Ela se impunha como guia do itinerário que conduzia da descrição dos pressupostos a partir dos quais o ato de prometer significa a irrupção de uma individualidade através de uma ação com o poder de instituir um novo início até as consequências ético-morais da ostentação desse modo de agir. Ela era o que ficava em aberto no final do segundo capítulo, onde, depois do exame da noção de promessa, dispomo-nos a, por assim dizer, “por à prova da imaginação” o conceito, para extrair-lhe as implicações: construindo duas figuras opostas da promessa com a ajuda do imaginário cinematográfico, para delas extrair o regime de variação que torna problemática a *ipseidade* baseada no ato de prometer. Depois disso elas eram finalmente cotejadas com um modelo narrativo que explora os limites da noção de identidade narrativa, o d’*O homem sem qualidades*. Esse procedimento mostrava o quanto a noção de promessa é ao mesmo tempo frutífera e perigosa funcionando em cada um de seus extremos de variação alternativamente como expediente de esvaziamento e de obtusão da vontade. O que inspirava esse procedimento era a nossa descoberta, no primeiro capítulo, de uma ambiguidade virtual na distinção entre *ipseidade* e *mesmidade* e, por conseguinte, a instabilidade do estatuto da *ipseidade*, a cargo de quem fica o núcleo da noção de identidade e o centro de toda a empreitada ricoeuriana de construir uma antropologia filosófica que, retomando a noção de pessoa, pretende construir uma noção de subjetividade isenta das armadilhas tanto do solipsismo idealista quanto de um empirismo ingênuo.

Essa pergunta é, portanto, o pivô que faz a passagem da problematização da questão para a construção dos elementos que lhe podem oferecer algum tratamento e por isso retorna aqui, quando a investigação que comandou a tese chegou ao fim e é hora de arrematar as conclusões.

Entre o constitutivo e o obrigatório na promessa

Ricoeur insiste em distinguir o componente linguístico-pragmático do componente moral na promessa, afirmando com relativa segurança que para falar de identidade no sentido do *ipse* é suficiente o primeiro aspecto (1997, p. 30). Mas, se o índice de *ipseidade* da promessa reside precisamente na sua capacidade de “produzir” a manutenção do e de si, o componente moral é inelidível, pois é do aspecto de fidelidade, pertencente essencialmente ao ângulo moral da experiência linguística, ao estabelecer o liame entre a linguagem e a ação, que a promessa tira sua capacidade de produzir a manutenção daquele que pronuncia o discurso que engaja. A própria exigência de fidelidade à instituição da linguagem, como lastro simbólico no qual se sustenta a força pragmática da promessa, abarca, portanto, o componente moral.

O caso é que a descrição dos pressupostos condicionantes do poder de prometer, para os quais propomos um desenvolvimento no terceiro capítulo dessa tese, se desenrola a partir da própria fenomenologia ricoeuriana da promessa, da qual um dos desdobramentos é uma ética do juízo moral em situação incluindo uma instância de dever, levando a tomar juntos Aristóteles e Kant. Por isso boa parte desse terceiro capítulo exigiu uma incursão profunda no ambiente moral ricoeuriano. Não podia ser diferente, com efeito, e mesmo que o nosso problema não seja propriamente dessa ordem, ele não só flerta diretamente com a moralidade, mas a antecede e constitui boa parte da problemática que determina as suas condições de possibilidade.

Por isso, se a insistência tardia de Ricoeur sobre a independência do ato linguístico em relação ao componente de moralidade¹²⁶ da promessa faz sentido é somente no que diz respeito ao aspecto técnico que distingue ética e moral, estabelecido antes disso em *Soi-même comme un autre*. De resto, uma obra essencial que ao desenvolver a dialética das ideias apenas inclui o dever específico de manter a promessa, dever que se acrescenta ao ato, por assim dizer, *a posteriori* e não é especificamente constitutivo do sentido da prática. Esse acréscimo do dever é sensivelmente diferente dos traços que constituem o poder de engajamento da promessa, esses sim constitutivos do seu sentido porque dizem respeito ao poder que o ato de prometer tem de suscitar a confiança do destinatário, o que se refere às condições de

¹²⁶ “De la métaphysique à la morale”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1993, N° 4. Citamos a edição portuguesa de 1997.

sucesso do ato de discurso como tal, e que poderíamos classificar como um componente ético, nesse sentido, sim, diferente do moral, mas não a-moral, alheio à moralidade.

É de notar que amiúde existem sempre promessas não cumpridas, nas quais a confiança do destinatário é traída, e essa é exatamente a pedra de toque da distinção. Se o componente moral que *prescreve* a obrigação de levar a cabo a promessa não diz necessariamente respeito à manutenção de um si sob o modo da *ipseidade*, esse não é o caso do componente ético que, ao inscrever o ato linguístico em um contexto de interação, *descreve* suas condições de sentido.

No segundo capítulo sublinhávamos com insistência o fato de que os enrijecimentos da vontade produzidos pela promessa, exemplares nos modelos fílmicos que escolhemos, dependem especialmente do componente de fidelidade que se liga à promessa. À primeira vista esse traço se acrescenta de fora, como a obrigação moral de manter a palavra. Esse aspecto, precisamente enquanto adido ulterior, é o vetor responsável, então, pelo tipo de sedimentação e obtusão que encerram o si, uma vez promitente, no círculo da obrigação endurecida. E se levarmos em conta a intuição bastante natural de que entre a obrigação de manter e a exigência de fidelidade existe uma ligação íntima, ao menos de ordem psicológica, a ideia de que é uma injunção vinda de fora que produz esse tipo de enrijecimento fica mais robusta. No entanto, no terceiro capítulo, a descrição que empreendemos desse traço mostrava que, antes de constranger pelo dever, o aspecto de fidelidade é constitutivo do sentido do ato pragmático de prometer. É o que permite, enfim, levar em consideração a distinção entre o componente linguístico-pragmático e o componente ético-moral, a qual determina que o sentido da promessa depende apenas do primeiro, prescindindo do segundo. Essa distinção ganha tanto mais relevância quando se leva em conta a distinção mais ampla entre ética e moral, produzida por Ricoeur para fazer correspondência às duas grandes tradições antagônicas, o teleologismo e o deontologismo. No entanto, quando se leva em conta a função que essa última distinção assume na obra de Ricoeur – a de facilitar a transição entre a perspectiva descritiva da execução e a perspectiva normativa do dever –, mais do que demarcar a primeira diferença entre o linguístico-pragmático e o ético-moral, uma intuição qualquer a respeito do parentesco entre a dimensão de fidelidade e a obrigação de manutenção, na promessa, faz notar o laço bem mais profundo que o psicológico entre ambos. Mais do que isso, nota-se que, se a obrigação moral de manter a palavra aparece como aspecto anódino em relação às condições linguístico-pragmáticas, que incluem a cláusula de

sinceridade, isso não significa que ele seja completamente exterior. Nosso trabalho aqui será o de mostrar de que modo a obrigação de manter a palavra, embora constitua um aspecto destacado em relação ao que determina o sentido da promessa, é, no fundo, o elemento mais visível do componente de fidelidade que confere à promessa sua capacidade de “produzir identidade”; e isso pelo seu enraizamento no solo ético mais profundo, constitutivo do sentido das práticas humanas como tais, ligadas a uma intenção comum que Ricoeur descreve como a “visada da vida boa”.

É só a partir da distinção entre uma moral da obrigação e uma ética do desejo de realização como pano de fundo do qual a primeira se destaca e ao qual retorna sucessivamente que a insistência de Ricoeur em distinguir e tornar “independentes”, na promessa, o que diz respeito ao ato linguístico e o que constringe a manter a palavra faz sentido.

A distinção é sutil e tende, não por acaso, a produzir confusão, já que prometer é, por si mesmo, o ato de assumir uma obrigação. O que significa afinal dizer que na promessa, enquanto ato de linguagem, nada obriga à manutenção; que o aspecto coercivo é exterior ao ato de contrair a obrigação? Sem dúvida, o vocabulário que usamos comumente para descrever a situação de linguagem em que se faz uma promessa é mais motivo de confusão do que de clareza. Isso diz respeito ao uso cotidiano da linguagem, que frequentemente não alcança o nível de sutileza exigido pela análise filosófica. Mas, se a linguagem cotidiana não é tão apurada, ela contém, sem dúvida, o índice dessa distinção.

Se por um lado dizemos que “promessa é dívida”, de acordo com o imaginário simbólico das noções de laço e aliança, dos quais o contrato jurídico é uma das expressões mais fortes e o matrimônio outra, também dizemos com frequência que palavras são só palavras, de acordo com o imaginário que esvazia da linguagem todo lastro de realidade.

Em *Da Metafísica à moral* a distinção entre “a descrição da promessa como ato de discurso de nível performativo e a obrigação moral de manter a sua palavra” (RICOEUR, 1997, p. 30) aparece a serviço da estratégia argumentativa que distingue duas intrusões da meta-categoria do outro no discurso fenomenológico sobre o si e que compõe a laboriosa execução do programa anunciado pelo título. Note-se que o texto, dois anos mais novo que *Soi-même comme un autre*, faz o caminho inverso desse último. Se em *Soi-même comme un autre* Ricoeur se arrisca a esboçar uma ontologia

que descreve os primeiros princípios que regem o si, é somente depois de percorrer todas as suas determinações antropológicas, incluído aí uma moral, e tal que, precisamente por anteceder à ontologia, fica incluída no campo vasto de uma antropologia filosófica de corte fenomenológico-hermenêutico. Em *Da metafísica à moral* faz-se o caminho inverso: a partir dos princípios diretores de um discurso sobre o si, promove-se a transição para uma moral que pretende amalgamar teleologia e deontologia, a descrição dos fins últimos da ação e a obrigação de agir conforme o dever. Note-se também que, a despeito do caminho que se tome, é precisamente a intenção de transpor o fosso lógico entre ser e dever-ser que exige a passagem da metafísica à moral.

O primeiro que vai da antropologia à metafísica, a moral incluída na antropologia, é mais adequado ao estilo fragmentário imposto pela intensão hermenêutica de manter aberta a polissemia das expressões do si como ser agente. Por isso, a ontologia aparece somente como o resultado do desenvolvimento da reflexão interpretativa sobre a ação, e não como o conjunto de princípios que a deve governar. Mas princípio e finalidade coincidem, desde Aristóteles. E se o primeiro itinerário é adequado ao estilo indireto da hermenêutica, visando a preservar a abertura do ser, o caminho da metafísica à moral faz fechar o círculo pelo qual a ação humana se elege como primeiro princípio, ficando assim justificado precisamente o itinerário de *Soi-même comme un autre*, ou seja, o exame de sua multiplicidade de expressões. É a propósito disso que Ricoeur pode falar então em uma unidade analógica do agir (1997, p. 20) que atravessa a multiplicidade de determinações do si através da ação, culminando na primazia dada ao par ato-potência em detrimento à *ousia* no discurso da metafísica.

É esse movimento de vaivém entre as determinações concretas da ação e a ação como um modo de ser fundamental que não pode ser perdido de vista para pensarmos a problemática que nos concerne a respeito da promessa, ela própria uma determinação particular desse modo de ser fundamental.

Nesse sentido, é importante observar que, na promessa, o que distingue o componente linguístico e o componente moral diz respeito às duas modalidades pelas quais se expressa a identidade do si, de acordo com a problemática do *idem* e a problemática do *ipse*. Não que cada um dos componentes se destine a um dos modos de identidade: afinal, é como paradigma de identidade-*ipse* em sua consecução temporal remetida a outrem que surge a promessa para distinguir essa problemática daquela do

idem e seu substrato egóico. É verdade que essa polaridade da identidade é desenvolvida como preparação ao tema da identidade narrativa, no quinto estudo de *Soi-même comme un autre*. Mas, se a ação pode de alguma forma ser elevada ao nível de um modo de ser fundamental por uma unidade análoga a todos os seus modos de expressão, essas duas modalidades de identidade não podem confinar-se ao nível narrativo.

A narratividade é, de uma certa perspectiva, o ponto nodal da antropologia ricoeuriana, na medida em que introduz o componente temporal instituindo toda envergadura da questão da identidade: a possibilidade de articulação da descrição pontual de diferentes modalidades de ação, o dizer e o fazer ordinários, em unidades tão vastas como as das histórias de vida que se contam na ficção e na historiografia – o que permite o reconhecimento de um indivíduo como o personagem da narração, ao qual pode ser atribuída, então, uma última modalidade de ação, a saber: a capacidade de reconhecer-se responsável pela ação a respeito da qual ele é posto como o autor em uma narrativa. É por isso que a distinção entre *mesmidade* e *ipseidade*, embora só esteja tematizada em contraponto com o tema da narratividade, se esparrame pelo dizer, pelo fazer, pelo narrar, certamente, e pelo imputar-se. Já que a identidade do locutor ou do agente procede da identidade narrativa na medida em que é esta que “junta” a ação ao agente, a locução ao locutor, ao construir unidades mais vastas de ação. Isso tudo parece contido na insistência de Ricoeur sobre a ideia de estrutura pré-narrativa do discurso e da ação, composta pelos marcadores que tornam o discurso e a ação aptos para compor a trama de uma história narrada (RICOEUR, 1997, p. 30).

A promessa é, já o dissemos, de algum modo um híbrido entre o reino do discurso e o da ação. Ao ser classificada como um ato de fala de tipo performativo, ela distingue o modo de permanência do mesmo (*idem*) do modo de permanência do si (*ipse*), precisamente pela capacidade performática de estabelecer uma ligação entre dois momentos distintos da existência de si mesmo (*ipse*), mas isso somente através da ligação estabelecida com outrem sob o modo do comprometimento. É aí que a *ipseidade* exhibe as duas vertentes das quais já se falou: uma narrativa, como elemento de ligação entre diferentes ações pontuais em um mesmo programa que incide sobre a identidade do personagem ao ponto de dissolvê-lo na própria ação como seu equivalente; e uma vertente propriamente ética porque implica, necessariamente, para a consecução da primeira ligação, a concorrência e a solicitude de outrem. Do mesmo modo a promessa,

como forma de inflexão da *ipseidade*, ganha um componente linguístico e outro moral: a promessa como ato de discurso de tipo performativo, e, dado o modo específico de sua performatividade, que é o do compromisso para com outrem, o componente moral que obriga à manutenção da palavra, bem como o engajamento na ação condizente capaz de efetuar a passagem da possibilidade aberta à efetividade consumada ou a ser consumada no real comum (mundo moral).

A distinção faz sentido no plano actancial quando se considera que uma promessa não cumprida, ou seja, aquela que não atende ao segundo componente de sua constituição, permanece uma promessa, do mesmo modo que no nível narrativo as tentativas de apagamento do personagem levadas a cabo pela narrativa contemporânea continuam sendo narrativas sobre a *ipseidade*. No entanto, por outro lado, não se pode ignorar que mesmo no caso da promessa não cumprida o elemento de moralidade continua presente como componente constitutivo do poder de estabelecer o laço de ligação próprio da promessa, cuja traição caracteriza a quebra, a não manutenção – e isto, assim como a narrativa que dissolve o personagem não deixa de fazê-lo, pelo estabelecimento dos lugares vazios que seriam ocupados pelo personagem. A distinção é, portanto, nominal e pode-se objetar o excesso de sutileza, mas é preciso investigar que tipo de relação dialética ambos os componentes estabelecem entre si para descobrir de que modo a insistência nessa distinção pode nos ajudar a fazer avançar o paradoxo da promessa, no qual viemos esbarrando desde o segundo capítulo. Por um lado, o engajamento e obrigação de cumpri-la, e por outro, o desengajamento e a possibilidade de traí-la, ficando subentendido sua contingência e sua abertura constitutivas, a depender de escolhas entre no mínimo dois cursos de ação possíveis, e portanto da liberdade do agente moral e do sujeito linguístico.

1 Prometer e agir

É preciso perguntar o que essa distinção acrescenta à compreensão da promessa? Em *Da metafísica à moral*, onde se insiste sobre ela, o ponto do argumento é separar tanto quanto possível o aspecto moral do aspecto linguístico da promessa para evitar um curto circuito entre os princípios gerais de uma antropologia hermenêutica e a moralidade derivada desses princípios. Isso fica facilitado pela consideração da semelhança analógica na dispersão das diferentes estruturas da ação: a semelhança

específica entre falar, fazer, narrar e imputar ou reconhecer-se imputável. De sorte que é a unidade analógica ou semelhança funcional entre ambos os modos de agir, e como tal convergindo na referência reflexiva a uma *ipseidade*, que pode, para todos os efeitos, ser considerada a origem da ação, a sua causa ocasional.

É só do reconhecimento da semelhança específica entre o primeiro e o último elo da cadeia da ação que a distinção entre o componente linguístico e o componente moral da promessa exhibe toda a sua envergadura. Uma coisa é dizer eu “prometo que...” e pela força desse ato ligar-se a uma ação futura e a outrem como aquele a quem essa ação é endereçada; outra coisa, no entanto, é reconhecer-se obrigado a sustentar essa palavra até o fim, mantendo o laço que une o agente e sua ação a longo prazo com outrem, beneficiário ou testemunha. Sem dúvida, uma exigência moral sela o sentido da promessa desde o ato linguístico, e é dessa exigência precisamente que depende a sua força performática, mas essa exigência só ganha a força da imputação quando mediada não só pelos predicados que determinam o sucesso da execução, mas por predicados especificamente morais como bom e obrigatório.

Apoiada sob a polissemia do agir, a distinção, difícil desde o principio, fica mais clara ao considerarmos o fenômeno que é o contraponto exato necessário à condição de todo performativo: a possibilidade sempre presente do locutor trair a própria palavra. Para Ricoeur essa possibilidade é o que exige “um ato suplementar que se exprime na obrigação de manter a palavra” (1997, p. 41). Fica estabelecido então, *a fortiori*, que o propriamente moral na promessa se distingue inequivocamente como algo que se acrescenta de fora ao ato de prometer. É somente com vistas a isso que pôde o nosso autor, momentos antes, ressaltar a inexatidão de dizer que o poder de *ligação* da promessa implique o dever de manter a palavra.

Com isso a nossa própria investigação está de acordo, mas é preciso explorar um pouco mais o significado da distinção e a relação de um termo a outro. Lembremos que a distinção entre uma dimensão linguística e uma dimensão moral diz respeito à dialética da *ipseidade* com a *mesmidade*, na medida em que é da promessa que se fala, e que essa dialética é profundamente tributária do tema da identidade narrativa. Nesse sentido, a distinção sai profundamente enriquecida se, avançando sobre a polissemia da ação, considerarmos o problema não mais especificamente do ponto de vista do falar e do fazer que a promessa em si mesma recobre, mas do ponto de vista narrativo onde ela ganha uma expressão nova, a da permanência no tempo; especificamente, se levarmos em conta o tipo de vínculo que Ricoeur estabelece entre narratividade e moralidade. Por

um lado, a narratividade exige um desprendimento em relação à moral, em nome do exercício livre da imaginação, nomeadamente na literatura; por outro lado, ela estabelece uma ligação discreta com a moralidade pela sua capacidade furtiva de figurar e reconfigurar comportamentos morais.

O desligamento entre a capacidade de composição narrativa e o juízo de moralidade é exigido pela liberdade da imaginação narrativa. É só em nome dessa liberdade que a narração pode figurar como um laboratório de experimentação a respeito da diversidade de possibilidades da ação, a distância tomada em relação à moralidade fazendo da leitura um exercício de fruição estética. No entanto, o próprio exercício de desligamento exigido pela experiência estética engendra a segunda face da relação entre narratividade e moralidade. Ou seja, a de uma ligação mais sutil que torna possível precisamente aquilo que no desligamento faz com que, além de laboratório da ação, a narratividade ofereça um espaço privilegiado de experimentação sobre o exercício do juízo moral. Ricoeur é enfático a respeito desse papel atribuído à narração: “aquilo que chamamos experiência de pensamento [em narração] tem por carácter pôr à prova combinações originais entre a vida e a morte, o amor e o ódio, o divertimento e o sofrimento, a inocência e a culpa e, finalmente, entre o bem e o mal” (1997, p. 40-41). Essa conjunção permite a conclusão de que, apesar da suspensão do juízo moral efetivo em nome da experiência estética, a moralidade esteja sempre implicada sob o modo imaginativo nas narrativas, sobretudo as fictícias. É o que autoriza finalmente a considerar a ficção literária em toda sua vastidão como o conjunto de variações imaginativas sobre o tema da vida boa, “primeira pedra do edifício ético-moral” (RICOEUR, *idem, ibidem*).

Mas para que faça sentido essa consideração é preciso conceber a implicação da moralidade na narração pelo menos em duas direções: em direção ao que antecede o trabalho de composição, como aquilo que lhe é pressuposto; e em direção às suas consequências no plano da recepção da obra narrada, como aquilo que é sua consequência. No campo dos pressupostos estão as estruturas pré-narrativas da ação, o que é descrito por Ricoeur como *Mimesis I* no âmbito da *tríplice mimesis* em que se desenvolve o campo da intriga narrativa¹²⁷. O âmbito pré-narrativo é aquele em que as ações não são mais do que acontecimentos isolados, exibindo traços que são indutores de narrativa, que são a sua capacidade de ligar-se coerentemente a determinadas tramas,

¹²⁷ Sobre a tríplice mimesis, conferir o terceiro estudo da primeira parte de *Temps et récit I*, intitulado precisamente *La triple mimèsis*.

mais ou menos como um número finito de valências. Esse plano é o que se pode também, em um sentido específico, considerar pré-moral, na medida em que são essas ações isoladas que figuram em mandamentos e valores sedimentados na cultura, dispostos e disponíveis de antemão a entrar em jogo no julgamento moral pela aplicação às configurações exibidas na trama prefigurada pela ação. Um julgamento que faz corresponder uma ação a uma sanção ou avaliação previstas.

A segunda direção em que a moralidade fica implicada na narração, sendo aquela determinada pela recepção da obra, diz respeito à capacidade de refiguração do mundo do leitor e do seu campo moral precisamente pelo efeito de introduzir no leitor a habilidade em pôr à prova de julgamento as variações imaginativas ensaiadas pela composição narrativa. O grande lance desses experimentos mentais é a sua aptidão para a alteração da ordem moral pela subversão dos paradigmas avaliativos disponíveis na construção de novos paradigmas. Eles subvertem a ligação usual de uma sanção ou valor a uma ação determinada pela variação das circunstâncias de composição dessa ação.

O que nos importa aqui é chamar a atenção para o mecanismo de ligação e desligamento operado pela suspensão da referência moral na narrativa em nome da apreciação estética. Pode-se especular que não é o simples desligamento em relação ao juízo moral efetivo que produz o sucesso da experiência estética, mas a sua capacidade de estabelecer uma ligação de segundo nível, sob o modo do *como se...*, que faz com que a experimentação narrativa *desafie* ampliando a nossa capacidade de exercer o juízo moral. Se desde o surgimento da figura do anti-herói somos fascinados por modelos de ação à primeira vista reprováveis como os de um Doutor Fausto, de Raskolnicov ou do jovem Ulrich, não é somente pela literatura nos possibilitar a fruição catártica de certas perversões; é também por oferecer um desafio pungente ao nosso modo de avaliar o bem e o mal, o justo ou o iníquo de nossas ações, forçando muitas vezes à reconstrução desses paradigmas. A experiência estética, que certamente não se esgota nisso, funciona aqui como o interruptor pelo qual se liga e desliga a conexão de uma e outra das direções nas quais incide a moralidade na narrativa, fazendo avançar nosso julgamento moral e os parâmetros pelos quais o tomamos.

Um mecanismo análogo opera em relação à promessa, a respeito do componente linguístico-pragmático e do componente moral sobre os quais vínhamos esboçando uma distinção. A promessa tem como seu contrário o caráter, ela oferece um modelo de manutenção da *ipseidade* que pretende distinguir-se de todo o enrijecimento composto

pela identificação com modelos e normas e pela força de sedimentação do hábito que entre outras coisas compõe o caráter como paradigma de *mesmidade*. É precisamente esta a principal fonte da paradoxalidade que exploramos a respeito da promessa. Pois, se prometer é ligar-se a uma ação futura por intermédio de outrem, a manutenção da promessa, na qual se apoia efetivamente esse programa de identificação, depende da estabilidade do hábito e da força constrangedora das identificações com modelos e normas. Mas é aí que a determinação das duas esferas da promessa, impedindo sua confinação à moral, opera um avanço importante sobre a paradoxalidade. É somente pela possibilidade de um expediente como o de desligamento e religação em relação à moral que, nos casos de obrigação obsedante, o poder de depuração narrativo consegue livrar o si do círculo vicioso da culpa e da má consciência, não por qualquer artifício de auto-indulgência, mas pela capacidade de refiguração e provocação da inventividade do juízo moral.

Na promessa o argumento definitivo em favor da distinção entre o componente linguístico e o moral era a possibilidade sempre aberta à traição, o que faz da imputação um “ato suplementar” expresso pela obrigação. E é por isso que se deve distinguir as duas esferas, para dar relevo à necessidade de “fazer intervir a injunção que combina o respeito de si, o respeito do outro que conta para mim, enfim o respeito da própria instituição da linguagem, a qual reside inteiramente na pressuposição que cada um ‘*means what he (or she) says*’¹²⁸” (RICOEUR, 1997, p. 41-42).

Nessa intervenção é de notar que o respeito desenha um arco que vai do respeito de si, origem da autonomia, em direção ao respeito do outro, onde a reciprocidade implicada pela autonomia é o seu corolário, descendo até à esfera mais elementar da instituição da linguagem que faz com que sejamos o que dizemos, entre outras coisas, o que prometemos. Esse arco que conduz o liame da noção de respeito mostra toda a economia da moral ricoeuriana, que insiste na filiação da moral em relação à ética, em duas direções: em direção a uma ética anterior na qual se plasmam os valores pelos quais se estima o conteúdo de sentido da noção de “vida boa” e em direção à aplicação das normas de dever no espaço concreto da ação, em uma casuística profundamente tributária de uma sabedoria prática de fundo aristotélico. O que, esquematicamente, é a simétrica projeção em escala do que acontece na situação de promessa e na narração a

¹²⁸ Em inglês no original: na pressuposição que cada um “significa o que ele (ou ela) diz”.

propósito da dinâmica de desligamento e ligação entre a moral do dever e uma ética do desejo de vida boa cindida à montante e jusante das normas.

2 Ligação e desligamento

A injunção do respeito, cobrindo o amplo espectro desenhado por esse arco que desce até à instituição da linguagem, ratifica mais do que a distinção entre a esfera moral e a esfera linguística da promessa, ela mostra o modo de filiação entre uma e outra que produz o movimento de ligação e desligamento. Ao desenhar esse arco a injunção do respeito descreve o mecanismo que une, sem abolir a distinção, a esfera linguística à esfera moral, pois é precisamente dessa exigência de respeito à instituição da linguagem que nasce o poder performativo da promessa de estabelecer uma ligação do si, ao mesmo tempo consigo mesmo em uma ação futura e com outrem. Daí que, embora o componente moral e o linguístico da promessa mereçam ser tomados distintamente tanto quanto possível para evitar o tipo de colapso que confina o si numa repetição estúpida, é só quando a obrigação moral de manter a palavra é levada em conta que a promessa ganha *pleno* significado. E isto porque ela, de algum modo, está na origem de sua força performativa, embora nessa origem não se defina ainda como uma injunção de ordem exterior.

Isso significa que o movimento inverso é exigido para a compreensão de todo o circuito: dos preceitos produzidos pelas práticas cotidianas, incluídas, talvez com maior relevo, as práticas linguísticas, transformados em regras pela estratificação do uso e passados pelo formalismo moral transformando-se em regra de conduta. O que impede, finalmente, essa circularidade de fechar-se em um vício corrosivo é a possibilidade sempre aberta de reinterpretação de si pela narração que liga e desliga as duas partes do círculo, possibilidade nutrida pela multiplicidade da ação. Mas, como mera possibilidade, a virtuosidade ou viciosidade do circuito depende sempre da exploração da ação em todas a sua polissemia e potencialidade. O seu contrário como vício é o fundamentalismo que produz o fechamento da ação sobre si, em todas as suas formas, político, religioso, etc. E como tal, acrescente-se, um fenômeno emergente na contemporaneidade, apesar da crescente abertura das sociedades democratizadas e a contrapelo da secularização que se acredita ser a índole e a marca dos tempos modernos, manifestando, ao contrário, algo como uma compulsão pela repetição de modelos

morais caducos, os fundamentalismos autoritários, precisamente na medida em que esses modelos perdem a capacidade de renovação crítica.

O que subjaz à virtuosidade desse círculo hermenêutico é uma espécie de mútua pressuposição entre uma fenomenologia da descrição da ação (que pode ganhar o estatuto de uma ética) e uma moral da prescrição de comportamentos, que torna possível não a abolição da distância entre o que poderíamos chamar de os dois grandes registros em que se inscrevem as práticas humanas, mas a transposição do fosso que os separa desde, provavelmente, as especulações de David Hume que traçaram a distinção entre o campo do ser e o campo do dever ser, a descrição e a prescrição da ação.

Trata-se portanto não de uma síntese, como se poderia esperar, mas de uma passagem que transpõe a distância sem eliminá-la. Uma passagem em uma via de mão dupla: da ética fundamental em direção à moral, quando as regras de execução das práticas, oriundas da hierarquização da ação, se alçam à universalidade pretendendo à norma moral, tornando-se aptas a preencher o conteúdo do imperativo formal; da moral em direção à ética fundamental, quando buscamos os moveis que nos fazem reconhecer e assumir a legitimidade de uma norma determinada. As duas vias dessa passagem mostram a mútua implicação entre valor e dever, não a sua indistinção.

O pressuposto fenomenológico em relação à moral diz respeito à estruturação hierarquizada da polissemia da ação entre o falar, o fazer, o narrar e o imputar, nessa ordem de complexidade (RICOEUR, 1997, p. 38). Do que consideramos até agora, deixou-se entender que a promessa, justamente enquanto paradigma de *ipseidade*, reúne em uma ação precisa todos esses níveis de complexidade, e isso porque, apesar de sua especificidade operativa, ela recobre um amplo espectro de significação: a promessa enquanto ação de locução, como simples ato de dizer algo; a promessa enquanto ato propriamente ilocucionário com seus derivados efeitos perlocucionários, de acordo com o vocabulário de Austin e Searle; a promessa como componente narrativo, pela pungência indutora de narratividade na capacidade de estabelecer a ligação entre agentes diferentes e ações distintas em um mesmo curso de interação; e a promessa como elemento de imputabilidade na medida em que tem como um de seus componentes a exigência de manutenção, mesmo que essa exigência se conceba como elemento anexo, pois anexo não quer dizer acessório, mas algo contíguo ou incluso.

É nesse último nível, dependente dos demais, que a fenomenologia se inscreve na moral, pois é somente aí que a ação recebe o gênero de predicados que a

caracterizam moralmente, predicados sumamente derivados do proibido, do permitido e do obrigatório. É por reflexão, finalmente, incidindo sobre toda a escala, que esses predicados passam a qualificar o agente enquanto sujeito moral apto a ser julgado pela maior ou menor adequação do que ele faz ao conteúdo semântico dos predicados, quando a ação lhe é, finalmente, imputável.

No entanto, assim como o espaço de distância entre a teleologia e a deontologia, essa entrada do sujeito no campo da imputação moral só ganha pleno reconhecimento na condição de que uma fenomenologia hermenêutica da ação assuma ela própria seu pressuposto moral. Esse pressuposto diz respeito ao modo de estruturação da hierarquia da ação descrita por ela, que supõe uma intencionalidade em direção à moralidade. Não exatamente como uma propensão natural, mas como um acordo tácito pela manutenção da possibilidade da ação. Afinal, é somente quando assumida a obrigação de manter a palavra que a promessa ganha sentido pleno, e é somente na condição de não traição das expectativas por ela gerada que a promessa continua tendo a força de um ato performativo capaz de reunir a vastidão semântica da ação. Em suma, ainda que a cláusula de respeito à instituição da linguagem, que faz com que uma ação determinada signifique de fato, não implique necessariamente a obrigação de manter a palavra, é nela que se funda a capacidade do sujeito de reconhecer-se responsável pelo que faz dizendo.

É o que instrui o desdobramento promovido por Ricoeur entre *ética* e *moral*, em que a *ética* é anterior à moral na ordem de constituição, mas a *moral* assume proeminência em relação à ética na ordem da injunção. É, de fato, pela regra moral e o julgamento das ações nela embasado que nos sentimos coagidos, imputados, reflexivamente, em primeiro lugar. Mas uma regra moral, que tem sua legitimidade na universalidade formal, só pode ganhar seu conteúdo a partir de uma hierarquização de finalidades inerentes à ação, de acordo com o bom e o desejável. Hierarquização que não pode deixar de ser configurada e refigurada pela narratividade como campo de experimentação de suas possibilidades, acarretando seu exame e a inflexão da ordem do factual e meramente descritivo ao campo das normas, decididamente prescritivo, tendo por liame ou termo de ligação o valor e seu duplo, o não-valor ou desvalor. E o que é importante: toda essa tensão resolvendo-se, ou desenvolvendo-se, em uma casuística tributária do exercício da sabedoria prática que não cessa de confrontar a universalidade formal da norma com a particularidade desconcertante da ação concreta, retroalimentando-se, e portanto mantendo aberta sempre a capacidade de agir na multiplicidade pela qual o si se reconhece.

3 *Ipseidade e alteridade*

Essa insistência na capacidade de ação descreve a figura do Homem Capaz, pelo esforço do discurso de salvaguardar a potencialidade da ação. É o interesse em preservar essa figura que nos move na investigação dos revezes da capacidade de prometer e dos expedientes que desfazem o entorpecimento que o seu abuso produz. A potencialidade da ação na figura do Homem Capaz é definida por uma das duas estratégias cruzadas pelas quais a antropologia ricoeuriana se absorve em uma ontologia de fundo: a de definir o si através de uma unidade fundamental por aprofundamento e diferenciação em modos analógicos. Essa estratégia se apoia na priorização do sentido de ser ligado ao par ato-potência de preferência à serie categorial aberta pela *ousia* em Aristóteles. Ela é o que permite o tratamento da ação como o modo de ser fundamental do si e, de acordo com o próprio Ricoeur, apresenta uma recorrência notável na história da filosofia: de Schelling, Nietzsche e Freud até Jean Nabert (Cf. 1997, p 23).

A outra estratégia que remete a antropologia ricoeuriana à uma ontologia fundamental é a de fazer intervir, atravessando a primeira, uma operação sistemática de disjunção, derivada do par conceitual mesmo-outro enquanto pertencente ao plano dos grandes gêneros do discurso observados por Platão. Essa segunda estratégia é vista na cisão entre *ipseidade* e *mesmidade* a propósito da identidade pessoal e na distinção entre a esfera da ética e da moral, por exemplo. Mas ela somente se torna explícita no momento em que a alteridade se radicaliza de tal modo que as figuras de passividade que ela engendra passam para o primeiro plano, em contraponto à atividade do Homem Capaz. Essas figuras descrevem a outra face do homem atuante, aquela do homem que sofre afetado pelo outro e, agindo, falha.

Nessa segunda perspectiva, aberta pela estratégia de disjunção, cruzada à de aprofundamento, uma figura importante, se insistimos no ponto sob o qual parece gravitar a paradoxalidade sobre a promessa, é a que nasce do esforço de Ricoeur por pensar a moralidade em dois polos, o objetivo e o subjetivo. O primeiro diz respeito ao âmbito da norma constituída como mandamento e está bem próximo do jurídico. O segundo diz respeito aos modos pelos quais o si é afetado pela norma e com ele, em primeiro plano, a sua ação, aproximando-se assim de uma fenomenologia dos sentimentos morais que remete a Max Scheler. Incontornável, essa polaridade diz respeito à nossa problemática porque ela se inscreve na origem do fenômeno da consciência como consciência moral, e isto na precisa medida em que o conteúdo moral

da consciência depende do sentimento de estar obrigado que se liga à existência objetiva de normas.

É, portanto, a segunda vertente do moral, gravitando em torno da noção de imputabilidade que já aparecera na investigação da polissemia da ação como uma das capacidades próprias do si, que nos interessa mais aqui, embora, naturalmente, nossa análise não possa ignorar o primeiro aspecto, tributário da noção impessoal de norma, dada sua mútua dependência. A esse respeito, no texto de 2000 em que Ricoeur revisa a formulação de sua pequena ética¹²⁹, ele diz que “a moral requer, no mínimo, apenas a posição mútua da norma como *ratio cognoscendi* do sujeito moral e a imputabilidade como *ratio essendi* da norma” (2008b, p.52). O teor jurídico da formulação estabelece uma mútua referencialidade entre as duas esferas, fazendo da moral inteira um plano auto-referencial. De fato, uma lei sem força de coerção, a rigor, não pode ser tomada como tal, do mesmo modo que um sujeito que não experimenta a capacidade de ser afetado constrictamente pela norma não é de modo algum um sujeito moral, pela incapacidade de aderir àquilo que Ricoeur um pouco acima chamou de uma determinada “ordem simbólica prática”. Um momento adiante no texto Ricoeur insistirá na mesma circularidade, mas em uma formulação mais reflexiva, de corte hegeliano, como observa Michel Renaud¹³⁰ (2013, p. 88): “A moral não pressupõe nada mais do que um sujeito capaz de pôr-se, pondo a norma que o põe como sujeito” (RICOEUR, *Idem, Ibidem*).

Essa auto-referencialidade é o que produz o sentido de “auto-nomia” como determinação mútua entre sujeito e norma, que preside todo o campo moral e se liga ao sentido de consciência que estamos buscando. É o que faz precisamente com que a imputabilidade possa inscrever-se na antropologia que descreve as capacidades pelas quais é caracterizado o si, ao mesmo tempo determinada pela estratégia de aprofundamento e hierarquização da potencialidade da ação e pela estratégia de pluralização que distingue o agir e o padecer. Num quadro como esse, é a imputabilidade que une as duas estratégias, descrevendo uma *capacidade de ser-afetado* e ficando a sua possibilidade na dependência da multiplicidade da ação, imputando uns e não imputando outros.

¹²⁹ *Da moral à ética e às éticas*, que citamos na tradução de Ivone C. Benedetti, Martins Fontes, 2008.

¹³⁰ *Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido de sua revisão (2001)*, publicado em *Paul Ricoeur, Ética, Identidade e reconhecimento*, Puc-Rio e Loyola, 2013.

Ainda por esse motivo é que, na escala de complexidade dos modos de ação, ela ocupe um lugar eminente; a imputabilidade é precisamente a última capacidade enumerada em *Soi-même comme un autre* fazendo a transição entre a antropologia e a ética sem interrupção de continuidade. O fator de mútua referencialidade entre a imputabilidade como face subjetiva da moral e a norma como seu defrontante objetivo faz com que ela designe o lugar eminente da reflexividade entre a ação e seu agente. É verdade que a reflexividade está implicada em toda a escala da ação, do discurso ao locutor, da ação ao agente, da narração ao personagem; mas somente a imputação exhibe toda a virtualidade da estrutura afetiva contida incoativamente nas outras modalidades de ação, unicamente pela qual se completa o círculo de uma auto-referência plenamente capaz de ser chamada reflexividade. O grande lance é que, em Ricoeur, como se anuncia desde o prefácio de *Soi-même comme un autre*, a reflexividade não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada, e por isso ela só pode realizar-se como reflexividade prática, e não como a reflexividade intelectual e imediata de Descartes ou de Fichte; ela se realiza como autonomia, portanto, sendo acompanhada pela consciência do dever que obriga *in foro interno*. O tipo de reflexividade produzido pela imputabilidade é o que combina em uma mesma capacidade, atividade e passividade: o momento passivo de defrontar-se com a norma e ser afetado sob o modo da injunção e o momento ativo de reconhecimento da legitimidade da norma e de consentimento em pôr a si mesmo sob a ordem simbólica prática que ela representa.

A sutil distinção proposta por Ricoeur entre o predicado obrigatório e o imperativo que *diz* a obrigação permite compreender melhor o papel da imputação (2008b, p. 51). O primeiro diz respeito à ação e às máximas que *descrevem* uma ação, o segundo diz respeito à relação do sujeito obrigado com a obrigação, na medida em que é a ele que *se dirige* a norma como sujeito imputando-lhe a ação descrita pela máxima. É daí que surge a *imputabilidade* como “capacidade de um sujeito para designar-se como *autor verdadeiro* de seus próprios atos” (*Idem, ibidem*, p. 51-52. Grifo nosso). Note-se que a capacidade de designar-se como autor de uma ação e, por consequência, fazer-se responsável por ela, é já pressuposta na relação reflexiva entre discurso e locutor, ação e agente, narração e personagem, como se disse acima. A imputação é, então, o tipo de ação que eleva ao mais alto nível de exigência a reflexividade, do ato ao agente, reenviando esse movimento de volta à toda a escala de figuras do homem capaz. E isso somente na medida em que ela é a capacidade que acolhe passividade e atividade em

uma polaridade estável. Pode-se, de modo equivalente, dizer que a imputação, como atividade, é a ação que em mais alto grau exhibe a abertura do si à alteridade¹³¹.

É por essa remissão a toda a escala dos modos de ação pelos quais o si se define que a imputação, ao mesmo tempo que completa – sem concluir, pois evidentemente se trata de uma série aberta – a estratégia de aprofundamento, reenvia à segunda estratégia, a estratégia de dispersão. Ou seja: enquanto a primeira estratégia desempenha as funções de aglutinação analógica e de interiorização desses modos de ser, governando a descrição fenomenológica da série, a segunda estratégia tem a função de alargamento e exteriorização, inscrevendo-se na descrição fenomenológica como expediente que provoca curto-circuitos de baixa tensão, para evitar a tentação de univocidade e solipsismo.

Por isso, a estratégia de dispersão é menos estruturada que a estratégia de aprofundamento, embora ambas permitam a entrada em qualquer ponto da análise, conservando a independência relativa das figuras fenomenológicas da ação. Na figura da imputação essa estratégia se vê na bivalência da capacidade que lhe corresponde, sobretudo na estrutura de afecção que ela impinge ao si no nível da moralidade. Ser afetado, moralmente, é participar de uma ordem simbólico-prática na qual o mandamento que coage faça sentido, ou seja, uma ordem na qual ele ganhe legitimidade e pela qual o sujeito moral identifique-se a ele. Através dessa ordem simbólica, cuja significação deverá ser precisada, uma regra moral, seja ela categórica e restritiva ou hipotética e recomendativa, passa, portanto, a compor o gênero de identificação que compõe um caráter.

Para sermos exatos, é preciso especificar que não é a regra que compõe esse gênero de identificação, mas a capacidade de se deixar afetar por ela sob o modo da injunção, reconhecendo-lhe legitimidade. Isso significa que a estrutura da imputação participa da dialética entre os modos de identidade do si, a *ipseidade* e a *mesmidade*, já que a identificação com modelos e normas é um dos componentes da noção de caráter, responsável pelo aspecto de recobrimento entre *ipseidade* e *mesmidade*, e, conseqüentemente, da apresentação da primeira como a segunda, produzindo a anulação da *ipseidade* por achatamento.

¹³¹ O que não deixa de remeter à ideia de *consentimento* desenvolvida por Ricoeur no último capítulo de *Le volontaire et l'involontaire* como a forma mais refinada de coordenação entre o voluntário e o involuntário no âmago da vontade.

Isso significa dizer, ao mesmo tempo, que é ao nível da identidade como *ipseidade* que funciona a mútua referencialidade entre a norma e o sujeito de obrigação à qual Ricoeur dá o significado de autonomia: dar a si mesmo sua lei. A possibilidade de estratificação da sedimentação da ação e seus correlatos impede que o achatamento da *ipseidade* seja irreversível, pelo menos potencialmente. Além disso, funciona como o índice da alteridade que está sempre presente no alinhamento entre imputabilidade e abertura para uma ordem simbólica, que mostra um tipo de afecção sempre coextensivo à efetuação da autonomia. É essa coextensividade da afecção, aliás, o que permite interromper a auto-referencialidade da ordem moral e conduzi-la em direção à ética, onde se dá o tipo de casuística que põe em jogo o exercício do julgamento moral.

4 A emergência da ordem simbólica

A afecção é o que alimenta o sentimento de estar obrigado exigido pela imputabilidade como capacidade do sujeito posto sob o domínio das normas. O sentimento que “marca o ponto de sutura entre o reino das normas e a vida, o desejo” (RICOEUR, 2008b, p. 52). E ser afetado aqui é participar de uma ordem simbólico-prática que acompanha uma diversidade de experiências de alteridade. Experiências que, por isso, estão na origem da possibilidade de transposição do fosso lógico entre a esfera da moral, marcada pelo domínio das normas e do dever, e a esfera da ética, marcada pelo domínio das intenções e do desejo de uma vida realizada (RICOEUR, 2008b, p. 53).

É que esses sentimentos, oriundos da experiência de afecção que torna o sujeito, por assim dizer, disposto a acolher a norma, não nascem senão em uma perspectiva de avaliação das finalidades últimas e intermediárias de programas de ação a que se podem chamar planos de vida. Sentimentos dos quais o respeito talvez seja o mais eminente. Como em Kant, para quem esse é o sentimento racional *a priori*. Embora para Ricoeur, diferentemente de Kant, ele não seja o único. De todo modo esse é o motivo pelo qual ele é o sentimento evocado pela injunção moral que manda cumprir a promessa outrora anunciada (cf. acima).

Lembremos que nesse momento ele é evocado em pelo menos três direções e incidindo sobre três objetos: trata-se do respeito a si mesmo, aquele que empenha a palavra, bem como ao outro, o beneficiário ou testemunha da promessa, e, ainda, à instituição da linguagem que faz com que o ato de prometer signifique aquilo que ele

diz. Note-se, além disso, que esse último componente do respeito produz o reenvio ao respeito de si. Pois, se é o respeito à instituição da linguagem que faz com que o ato de prometer signifique de fato um engajamento, é somente ao querer significar aquilo que ele diz que o locutor é digno de respeito. O outro, beneficiário ou testemunha, torna-se o pivô dessa relação do discurso ao agente na medida em que é a quem a palavra se destina.

A questão deve ser agora refinar a noção de ordem simbólica da qual se alimentam os sentimentos morais, para descobrir de que modo ela contribui para o desenvolvimento dos paradoxos ligados à promessa. Ricoeur o faz em um texto de 1997 chamado *Autonomia e vulnerabilidade*, reeditado no segundo volume de *O Justo*, o mesmo em que se encontra, com ele fazendo sequência, *Da moral à ética e às éticas*.

Voltemos ao aspecto auto-referencial exigido pela moral. É ele que dificulta a compreensão de uma estrutura de afecção, pelo menos uma que não se reduza à auto-afecção e seja capaz de induzir a uma experiência de alteridade. Ele é definido precisamente pela determinação mútua entre norma e sujeito moral: a norma obriga na medida em que o sujeito se reconhece obrigado perante ela, do mesmo modo o sujeito se reconhece obrigado quando a norma o interpela. É a noção de ordem simbólica, da qual participam ao mesmo tempo sujeito e norma moral, que torna possível esse tipo de auto-referência de um a outro, mesmo que ainda não saibamos exatamente o que ela seja. Isso aloca o exame da noção de ordem simbólica em uma fenomenologia da experiência moral de mesmo nível das descrições das determinações do si sob os modos da ação, mais do que de uma dedução *a priori* da autonomia como dado irreduzível, como *factum da razão*. Isso porque fica bem claro em Ricoeur o papel da ordem simbólica como “condição existencial, empírica, histórica” pela qual é possível ao Si submeter-se à norma que obriga (RICOEUR, 2008b, p. 92).

Dois aspectos estruturantes são revelados pela noção de “ordem simbólica” ao mesmo tempo: o aspecto de relação inteligível de articulação entre uma pluralidade de elementos, designada pelo termo “ordem”, e o aspecto de significação substitutiva, designado pelo termo “simbólica”.

Precisamente, o termo “ordem”, além do aspecto de organização disposicional, liga-se ao aspecto coercitivo que caracteriza a norma, pois a ordem é uma disposição que se impõe. Ricoeur distingue nela três aspectos: a sua antecedência; a superioridade e a autoridade (2008b, 93). Assim a ordem precede o sujeito tomado individualmente: ao “chegar ao mundo” ela está já dada, de modo independente à vontade singular. Dessa

independência à vontade singular infere-se a superioridade da ordem: “nós a encontramos acima de nós” não só como algo que nos antecede, mas que também nos ultrapassa. Nesse sentido a ordem é algo que funciona como vértice de nossas preferências, ao qual subordinamos nossos desejos e interesses, e respectivamente ao qual subordinamos a preferência egoísta por nós mesmos. O resultado da anterioridade e da superioridade é a autoridade. Ao anteceder e ultrapassar o indivíduo isolado a ordem ganha o poder de fazer obedecer. E isso pela *exterioridade* com a qual ela se dirige à nós. Essa exterioridade é o índice de alteridade no qual precisam ser distinguidas as figuras compatíveis com a autonomia derivada do aspecto auto-referencial da moralidade.

Por sua vez, “simbólica”, a expressão que completa o sentido da noção de “ordem”, visa a reunir uma multiplicidade de significações do fenômeno da obrigação e da injunção: do imperativo que ordena ao elogio dos sentimentos morais que inclinam a vontade em direção ao imperativo, passando pelos conselhos de ordem moral, pelos costumes comuns, pelas narrativas fundadoras de comunidades e pelas figuras heroicas que inspiram a ação (RICOEUR, 2008b, p. 93). Poderíamos dizer, por tudo o que, quando elevado ao nível de uma “figura” de sentido, instiga à ação de acordo com uma regra, sendo constitutivo, portanto, do sentido dessa regra.

Simbolizar é antes de tudo representar: por meios físicos, mentais e linguísticos. *Le Robert*, o dicionário francês, por exemplo, ao se referir ao simbólico, cita o alegórico, o figurativo, a escrita pictográfica, o pensamento por imagens, como na lógica e na matemática, enfim, todas aquelas operações pelas quais um conteúdo de sentido ganha uma forma que é a reprodução não imitativa mas condensada e figurada de si, com o devido aporte de duplicidade que a figuração indelevelmente produz. A função mais importante do simbólico nesse contexto é, sem dúvida, junto com a representação, a objetificação ou exteriorização do que não pode de outro modo ser significado. A característica da duplicidade é justamente a de revelar ao mesmo tempo em que esconde, ou de revelar de modo indireto, ficando a meio caminho entre uma experiência individual absolutamente muda e o discurso teórico-explicativo: a primeira incomunicável, o segundo generalista e abstrato. O simbólico é portanto o expediente que desnuda os aspectos de certas experiências seminais que sem ele restariam ininteligíveis, cativas da emoção e do sentimento. Se atentarmos para a estreiteza estabelecida por Ricoeur entre o simbólico e o mítico, o segundo como uma espécie de símbolo narrativo, por assim dizer, não é difícil compreender a função do simbolismo

que se estabelece como ordem “orientadora” da ação. Basta pensarmos no poder que esse gênero de narrativa, cuja diferença entre a significação linguística e a significação moral é bem conhecida, tem de instruir a ação: a figura de Édipo, ou de Antígona, por exemplo; pode-se pensar também em toda sorte de fabulas infantis, nos tabus primitivos, nas parábolas bíblicas, etc.

O importante para nós é ressaltar o aspecto público, ou compartilhado, como prefere Ricoeur, de todas essas figuras que compõe a ordem simbólica. É esse aspecto que assegura a coesão entre a anterioridade, a superioridade e a exterioridade da ordem, conferindo-lhe a força de autoridade que para Ricoeur é “o lugar da máxima força do elo entre o si e a norma, e também o princípio de sua fragilidade” (2008b, p. 95). Ponto de máxima força porque ela reúne tudo aquilo que incita e estimula à moralidade, tudo aquilo capaz de dar sentido e legitimidade à norma. Princípio de fragilidade, pois é precisamente aí que se infiltra a heteronomia no âmago da auto-referencialidade moral. Daí a necessidade de se distinguir as figuras de alteridade compatíveis com a autonomia moral e a insistência de Ricoeur na importância da figura desenhada pela relação entre mestre e discípulo, a única, de acordo com ele próprio que não implica servidão ou dominação, mas uma relação de disposição e reconhecimento pela qual é sugerida uma pedagogia das capacidades morais.

Essa concepção certamente afasta a noção de autonomia das pretensões iluministas de domínio de si, das quais o Kant de *Resposta à pergunta o que é esclarecimento?* se faz o porta-voz. Mas não sem lhe render o devido reconhecimento pelo esforço de afastar a ação moral de tudo o que constitui a minoridade do homem. É com a preservação da capacidade de agir que está Ricoeur preocupado em última instância; por isso, a fragilidade do elo entre o si e a norma é também descrita como vulnerabilidade, que nesse caso é a dificuldade maior ou menor que cada um encontra em inscrever sua ação em uma ordem simbólica (*Idem, Ibidem*). Dificuldade resultante muitas vezes da impossibilidade de reconhecer-se representado por sistemas políticos dos quais grupos inteiros são frequentemente excluídos.

Dessa polaridade entre autonomia e vulnerabilidade, assinalada por Ricoeur desde o início do texto, se depreende toda a envergadura de atuação da ordem simbólica como elemento de reconhecimento entre os membros de uma comunidade, o que diz ainda mais sobre o seu aspecto compartilhado, e o que faz do agir moral sempre, de algum modo, um agir em comum. Reconhecemos de bom grado nossa incompetência para explorar os paradoxos a que pode conduzir essa última afirmação, que nos parece,

no entanto, incontornável. Além do mais, isso provavelmente nos afastaria demais de nossos objetivos. Contentamo-nos em observar a semelhança desse modo de identificação com o tipo de identificação encontrada na descrição que Ricoeur faz do caráter como emblema de identidade *idem*. Nada na descrição da identidade *idem* obriga a confinar o elo entre o si e a norma a essa modalidade menos edificante da identidade, mas essa semelhança é o suficiente para sublinhar a sua fragilidade¹³².

A estruturação das práticas

A análise levada a cabo acima confirma uma importante observação de Michel Renaud, no artigo no qual examina os deslocamentos sofridos pela teoria moral ricoeuriana entre sua primeira formulação em *Soi-même comme un autre* e sua reformulação uma década depois. Para o comentador a noção de ordem simbólica, nesse contexto, designa o terreno *a partir* do qual se estruturam os sentimentos morais e *no* qual eles movem a vontade em direção à moralidade (RENAUD, 2013, p. 93). A noção de ordem simbólica, portanto, cobre um vasto campo de influência que atravessa o ético e o moral. Na fronteira inferior ela recobre uma espécie de morfologia genética dos sentimentos morais que inclinam a vontade e por meio desta conduzem a ação. Na fronteira superior ela é a matéria do reconhecimento de legitimidade das normas que regem a ação de acordo com o dever, por assim dizer, a despeito da vontade.

Dessa observação surge então uma intuição importante: a ordem simbólica como estruturante das práticas que compõem a ação. Essa intuição repousa na constatação inevitável de que, se a ordem simbólica prática abrange desde o campo dos móveis da ação até o campo da constituição da legitimidade da norma de dever, ela necessariamente precisa atravessar toda a possibilidade de hierarquização da ação desde a preferência individual até o dever universalizável, passando pelos estágios intermediários das identificações coletivas que promovem o surgimento das instituições.

¹³² Mas essa fragilidade tem um sentido bem específico. Psicologicamente o caráter é mais estável porque composto de identificações com figuras heroicas, modelos de ação, e de disposições adquiridas e sedimentadas, enquanto a promessa é instável porque não dispõe necessariamente do mesmo lastro dependendo somente da manutenção de si. No entanto o caráter é “frágil” moralmente, no sentido de que ele é pura heteronomia, e como pura heteronomia é o lugar da alienação de si. Já a promessa é moralmente forte porque comporta a autonomia e se ela comporta também heteronomia, porque prometer sempre envolve a alteridade, é uma heteronomia em alguma medida livremente assumida, cuja exigência de manutenção, na medida em que manutenção é diferente de permanência, evita o aspecto irrefletido da alienação.

Instituições que, no seu sentido mais amplo, entre outras coisas, dizem o dever, antes mesmo das formulações explícitas dos sistemas jurídicos.

Uma ordem simbólica compartilhada é que subjaz à toda tentativa de hierarquização de unidades prático-valorativas. Ela é a responsável pelos princípios de organização específicos que são capazes de integrar as diversas conexões lógicas entre ações distintas, com vistas à constituição de *práticas* como unidades compostas; e entre as práticas como unidades compostas, unidades ainda mais vastas como *planos de vida*, que integram-se às práticas configurando-se narrativamente. A tentativa de Ricoeur de alargamento do campo por uma revisão narrativa do conceito de ação e da relação entre ação e agente no *sexto estudo* de *Soi-même comme un autre* mostra exatamente isso. Os exemplos tomados das práticas são as mais cotidianas, profissões, artes, jogos... e entre eles a grande observação é que a sua constituição enquanto práticas distintas não depende apenas da descrição das ilações entre meios e fins nos prolongamentos de ações: entre cortar e costurar e a cura como finalidade, para a medicina, por exemplo. Mas é preciso acrescentar aí uma *unidade de configuração* capaz de distinguir entre a atividade do médico e a do costureiro, por exemplo, como cadeias de ações diferentes (Cf. RICOEUR, 1996, p. 181-182). Ou entre vida profissional e vida familiar dentro de unidades mais vastas como a que exige a perspectiva ética versando sobre as finalidades últimas.

O pano de fundo de uma ordem simbólica já se apresenta implicado no momento de avaliação e escolha entre finalidades distintas, tanto as ligadas às práticas particulares quanto às finalidades últimas que configuram a perspectiva de uma vida realizada. Mas ela se mostra melhor em uma ordem mais remota, no tipo de conexão que produz a delimitação da unidade de cada prática particular, dando azo às relações de encaixe e subordinação entre as ações parciais que formam uma ação total. Ricoeur vê essas relações representadas na noção de “*regra constitutiva*”, na medida em que o que uma regra constitutiva faz é estabelecer a relação particular de sentido que expressa a “*unidade de configuração*” de uma prática. Ou seja: proporcionando algo como uma “unidade de segunda ordem” em relação ao encadeamento dessas ações básicas. No caso, o importante a observar é o fato da regra conferir significação ao gesto (RICOEUR, 1996, p. 182-183), precisamente ao encadeá-lo em uma ordem de significação mais ampla.

O vocabulário da *regra* pode dar origem a confusões. Apesar do vocabulário, Ricoeur não tem em vista com a noção de “regra constitutiva” especificamente, ou

exclusivamente, a norma que determina o permitido e o proibido aos participantes em um jogo. No pôquer, por exemplo, uma regra constitutiva não é somente a que interdita a marcação das cartas, sob pena de exclusão do jogo, mas também, e sobretudo, a que estabelece que um determinado tipo de aposta, não prevista explicitamente, conta como uma jogada, um modo próprio de lidar com o elemento de indeterminabilidade que atravessa todo o jogo, o blefe. Outra regra constitutiva é a que diz que a capacidade de decifrar o significado desse tipo de jogada constitui a habilidade necessária ao praticante, o que inclui o domínio de uma quantidade de códigos não escritos que compõem esse jogo como uma ordem simbólica específica na qual ele se constitui como prática. Mais ou menos como outras tantas práticas que compõem a vida social cotidiana, nas quais a melhor ou pior compreensão de uma ordem simbólica subjacente determina a maior ou menor eficácia do praticante¹³³.

A escolha do exemplo do pôquer serve para destacar o caráter de *interação* das práticas sublinhado por Ricoeur (1996, p. 184). Se as práticas são compostas por ações mais básicas, estas dependem da conduta do outro, da qual é preciso decifrar o significado e responder de modo eficaz pelos mesmos códigos compartilhados. E se são as regras constitutivas que revestem a significação dos atos dentro das práticas isso é porque elas “vêm de mais longe que o executante solitário”. Exemplo disso é o fato de que o modo de aprendizado e o treino, quando repousando em tradições diferentes, conduzem o executante a modalidades diferentes de uma mesma prática, a música erudita clássica ou o Jazz contemporâneo, por exemplo. Trata-se portanto da interiorização de modelos de interação revestidos de uma tradicionalidade, mais ou menos sujeita ao jogo de sedimentação e inovação característico desse fenômeno (Cf. RICOEUR, 1996, p. 184-185).

Isso porque a significação procede da regra edificada sobre a prática, o que certamente não quer dizer que a regra não proceda ela própria da prática, mais precisamente da história da prática, principalmente se levarmos em conta o movimento de sedimentação e inovação que constitui a tradicionalidade. Assim, prometer, ato ilocutório passível de constituir uma infinidade de práticas, retira sua significação da regra constitutiva que diz que prometer é pôr-se a si próprio em um certo tipo de curso de ação constante: é fazer amanhã aquilo com o que se engajou hoje. Regra de

¹³³ O exemplo do pôquer é mais instrutivo que o exemplo usual do xadrez porque cada partida institui uma dinâmica de conduta específicas de acordo com a postura dos participantes e sua capacidade de decifrar o significado dessas posturas que são o seu modo particular de lidar com o elemento de indeterminabilidade do jogo.

significação erigida sobre uma “ordem simbólica” com todas as características descritas acima: a anterioridade, a superioridade, a exterioridade e principalmente, constante do elemento de identificação coletiva próprio do simbólico que caracteriza a interiorização de modelos de interação.

Nesse contexto, Ricoeur ainda observa que uma regra constitutiva não é *ainda* uma regra moral, dado que seu papel é apenas estabelecer a significação dos atos, mas estabelecer o significado de um ato não é uma função moralmente neutra, são as regras constitutivas que “põem os gestos a caminho da regra moral” ao estabelecer seu significado (RICOEUR, 1996, p. 183-184). Essa observação nos remete à insistência de Ricoeur em *Da metafísica à moral* em separar o aspecto linguístico e o aspecto moral da promessa para evitar precipitar um curto-circuito ruinoso entre a esfera dos princípios da ação e a esfera da obrigação, distinção na qual nós próprios insistimos. O fundamental da distinção residia no argumento que faz intervir na promessa o respeito recobrando um amplo espectro de atuação: de si mesmo à linguagem de onde provém o sentido dos atos, passando pelo outro como interlocutor do sentido compartilhado do discurso, espectro do qual depende o sentido de si mesmo como locutor. A intervenção do respeito, sentimento moral, como vimos, é exigida pela possibilidade sempre presente de traição da palavra, marcando ao mesmo tempo a diferença das problemáticas e a passagem de uma a outra. A questão importante é que, se é a instituição da linguagem que assegura o sentido do ato e é nessa medida que se lhe exige respeito, para que se assegure o próprio sentido do agente, ela é altamente assimilável, de modo constitutivo, à “ordem simbólica” que institui os sentimentos morais como móbeis do reconhecimento da legitimidade das normas.

Pedagogia e autonomia moral: estruturação e reestruturação das práticas

A ordem simbólica subjacente às práticas é portanto o que institui¹³⁴ a autonomia como liberdade prática, e isso através dos sentimentos morais capazes de inclinar a vontade a reconhecer a validade da norma compreendida na mesma ordem simbólica de onde surgem os sentimentos como móbeis. Ricoeur não deixa de vincular essa problemática à noção kantiana de boa vontade, vendo aí já uma experiência que

¹³⁴ Lembremos que instituir é diferente de fundar: instituir lembra o ato de iniciar e de instruir, enquanto fundar remete à uma problemática transcendental que está longe de entrar em questão aqui.

“estimula” essa fenomenologia da imputabilidade como capacidade própria do homem. No entanto, a fenomenologia ricoeuriana não deixa de expandir a noção de autonomia para além do domínio moral. Essa é a opinião de Michel Renaud, com a qual concordamos (Cf. 2013, p. 89). Isso porque a ordem simbólica que tem a função de fazer “compreender o que é a autonomia” se estende para muito além e incorpora todo o conjunto de experiências que constroem a figura da obrigação: conselhos, figuras heroicas, narrativas edificantes... todos os expedientes pelos quais se processa a interiorização da norma pela educação e assimilação moral. Desse modo, o alargamento da noção de autonomia, necessário para facilitar a ligação entre o polo objetivo e o polo subjetivo da moral, faz a noção de ordem simbólica inscrever-se na linguagem como instituição fundamental de todas as práticas especialmente a promessa. É preciso lembrar que a linguagem, nesse sentido bastante lato, é o que constitui a capacidade de engajamento que caracteriza a identidade como *ipseidade*, e por isso ela é caracterizada como “a promessa anterior às promessas”, em *Parcours de la reconnaissance* (p. 207). E isso constituindo-se como o grande arcabouço de significados das práticas, um grande depósito de indutores de experiências de interação compartilhadas, ao menos na medida em que o sentido da ação é sempre público. Daí a necessidade de incluir na autonomia todas essas experiências pelas quais nossa vontade é educada para a moralidade, podendo todas ser interpretadas como experiências de identificação, em um sentido que fica sempre entre o *idem* e o *ipse*.

Essa remissão de volta à identidade nos permite inserir aqui outra figura derivada desse tipo de experiência de passividade que é constitutiva, ao mesmo tempo, da identidade e da autonomia. Trata-se da noção de consciência como consciência moral, recobrando a dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* e a dialética da *ipseidade* com a *alteridade*. Ela é importante aqui porque os paradoxos que exploramos em relação à promessa são fomentados pela especulação nietzschiana que vincula o exercício da promessa ao surgimento de uma consciência de um gênero bem sombrio.

Sua importância diz respeito ao fato de que é na consciência como instância fenomenológica que os conceitos ético-morais são de fato reinscritos na dialética do mesmo e do outro sob o modo da passividade. É desse plano de interiorização, aliás, que surge a metáfora da “voz interior” que institui a consciência como lugar do colóquio consigo mesmo. Ao lado do corpo, o corpo próprio enquanto carne, e do outro exterior ao si, outrem, ela é a dimensão mais pungente da passividade porque descreve a experiência mais íntima de alteridade, tocando o fundo da dialética entre *ipseidade* e

alteridade, dimensão mais fundamental do si, traspassada com a polissemia hierarquizada da ação. Desse modo, a consciência surge como atestação da capacidade de agir, no plano gnosiológico, na mesma medida em que a ação é o índice da alteridade que institui a consciência, no plano prático. A ação sempre se depara com um defrontante com quem ou contra quem se atua, ela faz a prova prática da alteridade, ao passo que a consciência, como dimensão mais íntima da passividade é o que dá testemunho da constitutividade da alteridade, evitando qualquer resquício de solipsismo. Sobre esse plano cruzado da constituição ontológica do si, a consciência projeta a atestação da capacidade de agir sobre as duas outras formas de passividade, do corpo e do diverso de si (RICOEUR, 1996, p. 372). O primeiro como mediação do si com o mundo, o segundo como relação intersubjetiva.

A consciência diz respeito à paradoxalidade da promessa, na medida em que ela se reveste de significado moral pela interiorização das identificações com normas, preceitos, elogio de sentimentos morais, etc., tudo o que constitui a matéria de uma pedagogia moral, em coro com uma ordem simbólica amplamente partilhada. Pois é somente de uma interiorização como essa que nasce o tipo de obsessividade que transforma a promessa no seu reverso, uma forma de obtusão de si pelo enrijecimento da capacidade de agir em nome da manutenção de si.

O problema que nos esmeramos em descrever no segundo capítulo desta tese, se lido à luz da investigação sobre o estatuto ético-moral do si desenvolvido no terceiro capítulo, interpretado pelas considerações que guiam essa conclusão, finalmente se compreende pela ligação da dimensão moral da promessa e a dimensão moral da consciência. É claro que a carga semântica da promessa não se confina a uma dimensão moral, mesmo que em relação a consciência não seja seguro supor que ela comporte também uma dimensão de sentido não moral.

É, finalmente, levando esses elementos em consideração que a manutenção do mecanismo de ligação e desligamento entre a moralidade e a ação, antecipado no terceiro capítulo, pode fazer avançar o paradoxo insólito pelo qual a promessa, visando libertar o sujeito de todo substancialismo essencialista e solipsismo, inadvertidamente o encerra em uma compulsão aprisionante. É dando atenção em primeiro lugar à interação entre o constitutivo e o coercitivo, em segundo lugar aos mecanismos de composição e hierarquização das ações e práticas que são derivados daquela interação, e, principalmente, ao modo como essas hierarquizações educam a ação, que se pode sempre reformular esse mesmos esquemas prático-valorativos quando eles próprios

passam a emperrar a capacidade de agir pela inadequação às exigências dinâmicas das situações sempre imprevisas de interação. É como se houvesse em todos os esquemas de hierarquização prático-valorativa uma tendência à caduque, pela perda do lastro de sentido que a repetição produz. E o lugar por excelência da inovação semântica, ao menos no que diz respeito à ação com toda a carga e diversidade que lhe diz respeito, como a retificação e a atualização das práticas e do sentido, é e será sempre a imaginação narrativa, segundo Ricoeur, e isto pela sua capacidade virtualmente infinita de inventar roteiros de composição e introduzir os contra-fatos (experimentos mentais) para pensar o vivido e a experiência: a prova disso, no tocante a nossa própria argumentação, é que somente a partir dela foi possível fomentar as inquietações que moveram todo esse estudo.

Epílogo

O resultado esperado de todas essas considerações é não apenas o de salvaguardar a capacidade de ação, expediente do qual Ricoeur se faz o advogado veemente, mas também indicar a necessidade de, para isso, redescrever nossos conceitos ético-morais. Esse último resultado sem dúvida parece bem próximo da ideia nietzscheana de transfiguração dos valores, tanto mais que a crítica que conduz a essas conclusões ecoa do filósofo turingio. No entanto, apesar da semelhança a respeito da reivindicação de transformação, é preciso não apressar-se em identificar os dois programas. Dificilmente o esboçado aqui poderia assumir a mesma radicalidade da filosofia do martelo professada por Nietzsche, com suas bifurcações e pontos de não retorno, ao passo que Ricoeur é o filósofo dos *détours*, das mediações e das retomadas. Além disso, o alcance de um programa como esse não pode ser desenhado no quadro de uma tese doutoral como a ensinada aqui, com seu escopo diferente e seu propósito mais limitado, além de extrapolar nossa própria possibilidade ou capacidade pessoal.

Ademais, é interessante observar como Ricoeur ele próprio parece ocupado com um pensamento investido de uma intenção semelhante a essa. Embora de modo bastante esquemático, mas extremamente cuidadoso, Ricoeur reflete sobre o engessamento de certos conceitos ético-morais, no primeiro volume de *O justo*, sobretudo no estudo que tem como título *Conceito de responsabilidade. Ensaio de análise semântica*. Embora aqui o que o mova em primeiro plano seja uma preocupação de ordem jurídica, ele se esforça por mostrar de que modo uma reinterpretação da ideia de espontaneidade livre, que é o pano de fundo da ideia moral de imputação em Kant, pode eliminar o jugo da noção de *obrigação* que moraliza toda a cadeia constituída pela ação; “desmoralizando” – no sentido de desvinculação da moral, não de degeneração moral – o conceito de *responsabilidade* e seu correlato, o conceito de *imputação*. Essa desvinculação do conceito de *responsabilidade* da noção altamente moral, para não dizer moralista, de *obrigação*, pretende preservar uma veemência semântica capaz de produzir uma re-moralização menos engessante do conceito, que possa restaurar a ideia de *capacidade* de agir em detrimento da ideia de obrigação de fazer. Como chama a atenção Ivan Domingues, numa das tantas reuniões de orientação dessa tese, trata-se de abrir uma via diferente para pensar o tema da responsabilidade, diferente de Hans Jonas

por exemplo, que a sobrecarrega com um moralismo *à l'outrance* resvalando o absoluto e postulando o império de uma norma tiranizada, porém inaplicável (a responsabilidade como absoluto da ética e do agente moral). Não Ricoeur, que tem outro temperamento filosófico, mostra-se bem mais módico e trata de desinflar o absoluto moral, reconhecendo e diferenciando as esferas da moral e do direito, a responsabilidade individual e a coletiva, ao se colocar no terreno da *phronesis* e da ética prudencial, com a exigência de análise situacional, como salientado.

Mas essa reinterpretação da ideia de espontaneidade livre, com o reconhecimento da centralidade das escolhas para a configuração da experiência moral, depende de uma longa reconstrução que não incorra na paradoxalidade da terceira antinomia cosmológica da dialética transcendental, apresentada na *Crítica da Razão Pura*. Uma reconstrução que permita atribuir a tese e a antítese, cada uma a uma série causal distinta – uma causalidade cosmológica que remonta ao início dos tempos, indeterminada, e uma série causal que remonta ao início da ação, vinculada à pessoa como particular de base. E esse é precisamente um dos resultados colaterais do programa de *Soi-même comme un autre*, consistindo a imputação num aspecto essencial dessa ordem de coisas, ao estabelecer o nexos causal entre a ação e o resultado, sem o qual não há ordem moral e jurídica possíveis.

Especificamente, a superação da dicotomia que constitui a terceira antinomia se faz pela coordenação entre uma teoria da ascrição com uma teoria dos atos de fala, na esteira de Austin e Searle. A primeira por ser capaz de atribuir a ação ao agente sem levar em conta a obrigação moral; como faz Strawson em *Individuals*¹³⁵ ao considerar a pessoa não mais do que um particular de base específico que comporta, ao mesmo tempo, predicados físicos e predicados psíquicos, sem a necessidade de supor um dualismo de qualquer tipo, mas um *amalgama*. A segunda por ser capaz de delimitar a referência a si e fazer convergir a ascrição descrita “de fora” com a autodesignação pela qual o enunciador se reconhece como agente.

Acrescente-se a essa convergência uma teoria da ação dividida em uma semântica e uma pragmática à qual finalmente pode se ajuntar uma fenomenologia hermenêutica capaz de remontar da ação como acontecimento público ao agente como alguém capaz de agir através da descrição de motivos e intenções enquanto acontecimentos privados. Essa fenomenologia hermenêutica serve para deslindar a

¹³⁵ *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

opacidade da passagem da enunciação ao enunciador, da ação ao agente, e que ultrapassa os recursos de esclarecimento da filosofia da linguagem. Note-se que é precisamente aí que se faz a transição entre a promessa como ato de fala e a promessa enquanto elemento de *ipseidade* pela qual se determina a personalidade da pessoa (*mienneté*), bem como se responde à pergunta *quem?* (quem fala? quem age? quem narra? quem se designa como responsável pelos seus atos?).

A intenção é tornar o conceito de responsabilidade apto a novas tentativas de re-moralização, tentativas que não recorram à obrigação no sentido de “coerção moral” ou de “coerção social interiorizada”. (RICOEUR, 2008, p. 44). O problema, no entanto, é saber se uma fenomenologia-hermenêutica da promessa como a que se fez acima não atrapalha essas tentativas de re-moralização ao reenviar a capacidade de agir à coerção sob o signo da culpa e da obrigação social?

Um exame detalhado da noção de caráter, o correlato contrário da noção de promessa, pode mostrar até que ponto esse perigo é insidioso e em que condições ele é iminente. Lembramos que é só quando oposta diametralmente ao caráter pelo afã de distinguir o si de qualquer entidade tributária de uma ontologia substancialista que a promessa se converte em uma sorte de estabilização de si tão rígida quanto um destino, pela força da coerção da obrigação moral de salvaguardar a palavra em todos os casos. A recuperação da noção de caráter põe-se em função de uma interpretação de fenômenos como a iniciativa e a intervenção. A iniciativa como o fenômeno que permite a uma entidade determinada, a pessoa, a instauração do começo de uma cadeia causal da qual ela é a iniciadora, cadeia que é antes de tudo a sua história de vida. Essa iniciativa, não sendo o início dos tempos, é a inscrição do agente no mundo, a intervenção da ação humana na ordem cosmológica das coisas pela qual a terceira antinomia kantiana fica reconciliada. Isso porque o caráter é, em *Le Volontaire et l'involontaire*, um dos lugares privilegiados em que se apreende fenomenologicamente a reciprocidade entre o voluntário da liberdade humana e o involuntário da ordem cosmológica no amago da ação. Essa é sem dúvida uma das vias pelas quais a redescrição do conceito de responsabilidade, e com ele toda uma constelação de significados morais, pode ser tentada. Como já dissemos essa construção, ela própria, extrapola os limites dessa tese, também por não ser tarefa solitária. Contentemo-nos, por ora, com o exame das vias de possibilidade que nos foi possível executar até aqui.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária

RICOEUR, Paul. Herméneutique de l'idée de révélation. RICOEUR, Paul; LEVINAS, E.; HAULOTTE, E.; CORNELIS, E.; GEFPE, C. *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, (p. 15-54).

_____. Entre temps et récit: concorde / discorde. *Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l'Université de Grenoble 2»*, Paris, Vrin, 1982.

_____. Ipséité / Altérité / Socialité. *Archivio di Filosofia*, Roma, n. 1 – 3, 17 – 33, 35 – 40, p. 381 – 403, 1986.

_____. *A l'école de la Phénoménologie*. Paris : J. Vrin, 1986b.

_____. L'identité narrative. *Esprit*, Paris, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988.

_____. *Temps et récit I*. Paris: Seuil, 1991a.

_____. *Temps et récit II*. Paris: Seuil, 1991b.

_____. *Temps et récit III*. Paris: Seuil, 1991c.

_____. *Les conflits des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1993.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1996b.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2003.

_____. La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora – Papeles de Filosofía*, v. 25, n. 2, p. 9 – 22, 2006.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007b.

_____. *O justo I*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O justo 2*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Philosophie de la volonté*. Tome I: Le volontaire et l'involontaire. Paris : Points, 2009.

_____. *Philosophie de la volonté*. Tome II – Livre I: L’homme faillible; Livre II: La Symbolique du Mal . Paris : Points, 2009b.

_____. *Da Metafísica à Moral*; seguido de Paul Ricoeur, “Autobiografia intelectual”. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, [1997].

Bibliografia secundária

ADRIAANSE, H. J. Mienneté et le moment de la dépossession de soi. *Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique a l’école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, p. 3 – 19, 1995.

AMALRIC, Jean-Luc. *Ricoeur, Derrida: l’engeu de la métaphore*. Paris: PUF, 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad.: Eudoro de Sousa. Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.

_____. *Ética à Nicômacos*. Trad.: Edson Bini. Sao Paulo: Edipro, 2007.

ASCOMBE, Gertrude Elisabeth Margaret. *Modern Moral Philosophy* In. **Philosophy**, v. 33, nº 124, janeiro de 1958.

AUSTIN, John Langshaw. Performatif – Constatif. *Cahiers de Royaumont - La Philosophie Analytique*, Paris, Éditions de Minuit, p. 271-304, 1990.

_____. *How to do things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BECKET, Samuel. *Molloy*. Trad.: Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2014.

BOUCHINDHOMME, C. Limites e présupposés de l’herméneutique de Paul Ricoeur. « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat. Paris: Cerf, p. 121 - 139, 1990.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Promesses furtives*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

COLIN, Pierre. L’héritage de Jean Nabert, *Esprit*, nº 140-141, juillet-août 1988.

CRÉPON, Marc; DE LAUNAY, Marc.(org.) *La philosophie au risque de la promesse*. Paris: Bayard, 2004.

DARDENNE, Luc. *Au dos de nos images, 1991-2004*. Paris: Seuil, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Papel Máquina, La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.

_____. Réponses de Jacques Derrida. In. CRÉPON, Marc; LAUNAY, Marc de. (orgs.) *La philosophie au risque de la promesse*, Paris: Bayard, 2004.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha, duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur, le sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: La Découverte, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Da dignidade ontológica da literatura. NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Org. e Trad.). *Paul Ricoeur, Ética, Identidade e reconhecimento*, Rio de Janeiro: ed. Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

HANKE, Michael. A qualidade de *O homem sem qualidades* de Robert Musil. *Revista Alceu*, v.4, n.8, p. 128 a 140, jan./jun. 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petropolis: Vozes; Campinas: Editada da UNICAMP, 2012.

HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUME. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2009.

JANICAUD, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique, une généalogie du spiritualisme français*. Paris: Vrin, 1997.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 10. ed. Paris : PUF, 1968.

LEVERT, Paule. *Jean Nabert ou l'exigence absolue*. Paris: Éditions Seghers, 1971.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. *Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

MISRAHI, Robert. *La problématique du sujet aujourd'hui*. Fougère: Ancre marine, 2002.

MICHEI, Johan. Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur. *Archives de Philosophie*, Tomo 67, p. 643-657, 2004/4.

_____. L'ontologie fragmentée. *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 3, 2009, p. 479-487.

_____. *Ricoeur et ses contemporains*. Paris: Puf, 2013.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. The Montaigne Project, disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

NABERT, Jean. *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.

NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

NAISHTAT, Francisco. Del ipse existencial al ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 2007, nº 38

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad.: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

LOCKE, John, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

PARFIT, Derek. Personal Identity. *Philosophical Review*, Vol. 80, N°. 1, p. 3-27, Jan. 1971.

_____. *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon, 1987.

PIROVOLAKIS, Eftichis. *Reading Derrida and Ricoeur: improbable encounters between deconstruction and hermeneutics*. New York: Suny Press, 2010.

RAVAISSON, Félix. *De l'habitude*. Paris: H. Fournier, 1838.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2006.

RENAUD, Michel. Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido de sua revisão (2001). NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Org. e Trad.). *Paul Ricoeur, Ética, Identidade e reconhecimento*, Rio de Janeiro: ed. Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

SOUZA, Ana Helena. Molloy: dizer sempre, ou quase. BECKETT, Samuel. *Molloy*. Trad.: Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2014.

THIRION, B. La lecture Ricoeurienne de Ravaisson dans le volontaire et l'involontaire. *Les études philosophiques*, nº 62, p. 371-390, 2002/3.

ZARADER, Marlène. La promesse et l'intrigue (phenomenology, éthique, cinéma). *Cités*, Paris, PUF, n. 33, p.83-96, 2008/1.