

Identidade narrativa e ética do reconhecimento

Maria Lucília Marcos

Universidade Nova de Lisboa

Resumo

O modelo relacional e intersubjectivo da subjectividade não nega o sujeito, nem o exercício auto-narrativo de síntese do heterógeno ilude a questão da identidade. Compete à linguagem fundamentar o sentido da ipseidade, articular as necessidades e os desejos, organizar a dispersão vivida e vincular a acção a princípios morais de responsabilidade social. A reflexão e a auto-reflexão conferem à experiência do reconhecimento uma dimensão estruturante do humano. A correlação entre a ideia de liberdade de escolha individual e a ideia de responsabilidade colectiva é a oportunidade de afirmação de cada um e de reciprocidade entre todos. Neste contexto, o diálogo entre Ricœur, Honneth e Sen é muito inspirador.

Palavras-chave: Intersubjectividade, Narrativa, Auto-reflexão, Reconhecimento, Responsabilidade.

Abstract

The relational and intersubjective model of subjectivity does not deny the subject, neither does the self-narrating exercise of synthesis of the heterogeneous evade the identity question. It is the role of language to found the meaning of ipseity, to articulate the needs and desires, to organize the dispersion experienced, and to tie action to moral principles of social responsibility. Reflection and self-reflection structure the human experiences of recognition. The correlation between the idea of freedom of individual choice and the idea of collective responsibility is the opportunity for the affirmation of each one and for the establishment of reciprocity between everyone. Within this context, the dialogue between Ricœur, Honneth and Sen proves to be very inspiring.

Keywords: Intersubjectivity, Narrativity, Self-reflection, Recognition, Responsibility.

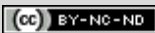
Résumé

Cet article vise à montrer que le modèle relationnel et intersubjectif de la subjectivité chez Ricœur ne nie pas le sujet et que l'exercice auto-narratif de la synthèse de l'hétérogène ne peut pas échapper à la question de l'identité. Il appartient au langage de donner un fondement au sens de l'ipséité, d'articuler les nécessités et les désirs, d'organiser la dispersion vécue et d'établir un lien entre l'action et des principes moraux de

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 63-74

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.92

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

responsabilité sociale. La réflexion et l'auto-réflexion structurent les expériences humaines de reconnaissance. Le rapport symétrique entre la notion de liberté individuelle et celle de responsabilité collective tient dans l'opportunité d'affirmer individuellement chacun d'entre nous et d'établir la réciprocité entre tous. Dans ce contexte, le dialogue entre Ricœur, Honneth et Sen est décisif.

Mots-clé: *Intersubjectivité, Narrative, Auto-réflexion, Reconnaissance, Responsabilité.*

Identidade narrativa e ética do reconhecimento

Maria Lucília Marcos

Universidade Nova de Lisboa

Síntese do heterogéneo

“Quand, demanderons-nous, un sujet s’estimera-t-il véritablement reconnu?,” escreve Paul Ricœur em *Parcours de la reconnaissance*.¹ Ricœur empreende neste livro uma investigação, no plano do discurso filosófico, sobre o estatuto semântico do termo *reconhecimento* (que, na história da filosofia, se encontra apenas enquanto tema/problema, não constituindo propriamente teoria, como acontece com o *conhecimento*). Considerando apenas os usos do vocábulo *reconhecer*, a hipótese defendida pelo autor é que eles poderão ser ordenados segundo uma trajectória que vai do uso da voz activa (*reconhecer*) ao uso da voz passiva (*ser reconhecido*), trajectória tanto gramatical quanto filosófica.²

A anterioridade cronológica e, mais importante, temática e sistemática, encontra-se na *IV Méditation* de Descartes onde, em aparições episódicas, *reconhecer* é sinónimo de *distinguir* e *identificar*, no âmbito de uma teoria do juízo. O sujeito reconhece (voz activa), porque identifica e distingue. Quer dizer: “separar o mesmo do outro, pôr fim à confusão (...), de que resulta a evidência da ideia recebida por verdadeira.”³ Mas é na teoria kantiana que o vocábulo aparece, pela primeira vez, com uma função específica no campo teórico: *reconhecer* é também *identificar*, sendo que *identificar* é *ligar*, na intercepção entre a capacidade de *receber*, associada à sensibilidade, e a capacidade de *pensar*, associada ao entendimento; intercepção que constitui o acontecimento fundador da filosofia crítica.⁴ O sujeito reconhece, porque identifica e liga (ainda a voz activa).

Avançando neste percurso do lexema/filosofema *reconhecimento*, até ao uso na voz passiva (*reconhecer-se a si mesmo* e *ser reconhecido pelos outros*), Ricœur detém-se na problemática da *identidade pessoal* ligada ao acto de *narrar* – “sob a forma reflexiva de (*auto*)*narrar-se*, a identidade pessoal projecta-se como identidade narrativa,”⁵ questão já tratada em *Soi-même comme un autre*.⁶ Aí, reconhecendo a inevitabilidade de uma referência ao debate entre a filosofia de Descartes e a filosofia de Nietzsche, Ricœur optara, contudo, por ocupar um lugar epistémico e ontológico que se situasse além da alternativa *Cogito* ou *anti-Cogito*.

Ricœur não encontra nem na referência identificante (de Strawson), nem na filosofia da linguagem (pragmática dos actos de discurso), nem na semântica da acção qualquer tratamento da dimensão temporal do *soi*, “das mudanças que afectam o sujeito capaz de se designar a si próprio significando o mundo.”⁷ A identidade pessoal articulada com a dimensão temporal da existência humana é, então, o objecto da teoria narrativa. Em *Temps et Récit III*, o autor elaborara já a noção de “identidade narrativa” como hipótese integradora da narração histórica e da narração de ficção. Todavia, esse cruzamento não esclarecia devidamente a questão da identidade das pessoas, “da identidade enquanto tal.”

Em síntese, a identidade é trabalhada, em *Soi-même comme un autre*, como um conceito de relação, composta por uma forma de conservação no tempo e uma forma irreduzível à mesmidade. (O carácter e a constância da palavra dada são os dois modelos estudados). No plano da acção, a inter-acção torna-se interna, interiorizada ao nível da competência adquirida: pode-se agir solitariamente, mas jogando com regras recebidas do exterior. A pragmática estuda a inter-acção ao nível da interlocução, mas qualquer prática (brincadeira, pesquisa, profissão, arte, jogo ...) passa pela integração de hábitos ou tradições, que poderão ser transgredidos ou respeitados. A identidade pessoal resulta, desse modo, da combinatória sempre única entre aprendizagem e inovação. Por outro lado, a reversibilidade na interlocução faz com que um interlocutor compreenda no *tu* que lhe é dirigido um *eu*, do mesmo modo que dirá *tu* para que o outro entenda *eu*. A capacidade de *auto-designação* e de *designação do outro* pressupõem a capacidade recíproca. Mas essa reversibilidade não tem por consequência a confusão das pessoas que desempenham esses papéis: cada uma será insubstituível no lugar que ocupa. A dimensão de valor (“solicitude”)⁸ que cada um merece acentua essa insubstituibilidade na reversibilidade. Esta é a análise que Ricœur desenvolve - segundo o modelo aristotélico - para tornar equivalentes a estima do *outro* como um *soi-même* e a estima de *soi-même* como um *outro*.⁹

A alteridade não é exterior à *ipseidade*, pertence, por direito, à sua constituição dialógica. A prevenção do *solipsismo do eu* interdita o lugar de fundamento que o *Cogito* ambicionava, uma vez que a designação de si do locutor está afectada pela palavra do outro. A escuta integra a locução. Também na denominada *estética da recepção*,¹⁰ Jauss teorizava o encontro do leitor com o texto numa dialética entre *aisthesis* e *poiesis*: a recepção é produtora de sentido, é a interacção leitor-texto que transforma o objecto artístico em objecto estético. A *catharsis* do leitor, como no teatro grego, resulta da cumplicidade entrelaçada entre os dois termos. Este entrelaçamento, inevitável na experiência estética de obras de ficção, contribui, ainda na opinião de Ricœur, para “a constituição imaginária e simbólica das trocas efectivas de palavra e acção”:¹¹ O modo fictício de afectação incorpora-se no modo real de afectação pelo outro, numa dialética bilateral. Cada pessoa tem uma história singular, sofrendo, ao longo da vida, mudanças que a afectam: a identidade pessoal determinada pela temporalidade refigura uma “problemática inteira” que, afirma Ricœur,¹² só a teoria narrativa pode enquadrar devidamente. A dialética da *ipseidade* e da *mesmidade* encontra aí uma centralidade efectiva, a que a questão da “permanência no tempo” oferece os termos de confronto adequados.

Haverá “uma forma de permanência no tempo (que) se deixe associar à questão *qui?* enquanto irreduzível à questão *quoi?* Uma forma de permanência no tempo que seja uma resposta à questão: *qui suis-je?*”?¹³ Os modelos do carácter e da fidelidade à promessa orientam a reflexão posterior de Ricœur. Por carácter, entende “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”¹⁴ ou, dito de outro modo, “o conjunto das disposições duráveis pelas quais (*à quoi*) se reconhece uma pessoa.”¹⁵ A sedimentação confere ao carácter uma espécie de permanência no tempo que se traduz na proximidade entre *ipse* e *idem*: o “traço de carácter” permite reconhecer e identificar uma pessoa. A tal ponto que o carácter parece ser o *quoi* do *qui*, não como uma exterioridade, mas como um deslize entre *qui suis-je?* e *que suis-je?*. Deslize, mas não coincidência: a identificação funciona no jogo inovação-sedimentação, uma vez que o carácter possui uma história, “contraída em dois sentidos: (o de) abreviação e (o de) afectação.”¹⁶ A sedimentação contrai e a narrativa pode, em movimento contrário, re-desenvolvê-lo. A promessa, ou a fidelidade à palavra dada, é a figura emblemática de uma identidade polarmente oposta à do carácter. Ricœur utiliza dois termos próximos para

expressar essa oposição: fala em “*persévération*” do carácter e em “*persévérance*” da fidelidade à palavra dada. Manutenção do carácter e constância na relação. Manter uma promessa parece constituir um desafio ao tempo, uma denegação da mudança, em que *ipseidade* e *mesmidade* deixam de coincidir e em que se dissolve a equivocidade da noção de permanência no tempo e do trabalho de reconhecimento. O intervalo de sentido (da ordem da temporalidade) assim aberto, é preenchido, na opinião de Paul Ricœur, pela noção de *identidade narrativa* que oscila entre esses dois limites – o da confusão de *idem* e *ipse* e o da separação entre essas duas formas de identidade. Daí decorre o (grande) contributo da teoria narrativa para a compreensão da constituição do *soi*.

A *mise en intrigue* – como modelo específico de conexão entre acontecimentos – permite integrar na permanência do tempo o que parece ser da ordem da diversidade, da variabilidade, da descontinuidade e da instabilidade; permite engendrar a dialéctica do personagem. A identidade do personagem é construída, nesta perspectiva, em ligação com a construção da intriga. Em *Temps et récit*, a identidade no plano da intriga tinha sido caracterizada, em termos dinâmicos, “pela concorrência entre uma exigência de concordância e a admissão de discordâncias que, até ao termo da narrativa (*clôture du récit*), colocam em perigo essa identidade.”¹⁷ *Configuração* é o nome atribuído por Ricœur (mais uma vez, sob influência aristotélica) à arte de composição que faz mediação entre concordância (“agenciamento de factos”) e discordância (“revezes da fortuna”). A *configuração*, ou *síntese do heterogéneo*, explicita a oposição entre a dispersão episódica da narrativa e a potência de unificação da própria *poiésis*, define o acontecimento narrativo (que participa, assim, da estrutura instável entre concordância e discordância) e inverte o efeito de contingência em efeito de necessidade narrativa. A operação narrativa desenvolve, pois, um conceito original de identidade dinâmica que concilia as categorias, tradicionalmente contrárias, de identidade e diversidade.

O personagem, “aquele que faz a acção na narrativa,” releva da mesma categoria que a própria intriga da acção e a sua identidade compreende-se por transferência sobre ele da operação de *mise en intrigue* primeiramente aplicada à acção narrada – tal é a tese sustentada por Ricœur, incidindo na possibilidade de uma génese mútua entre o desenvolvimento de um carácter e o de uma história narrada, génese da qual procederia a intriga. É precisamente a dialéctica *concordância/discordância*, que atravessa o personagem, que pode ser inscrita na dialéctica *mesmidade/ipseidade* determinada pela questão da permanência no tempo. Pelo primeiro pólo (*idem*), exemplificado pelo fenómeno do carácter, Ricœur pretende dizer o que identifica (e reidentifica) a pessoa. Pelo segundo (*ipse*), sugerido pela manutenção da palavra, pretende afirmar um comportamento que justifique que o outro possa contar comigo (ou “com o si”), que possa ser responsável e responsabilizado pelas suas acções perante um outro. Desse modo, pelo problema da identidade, “a teoria narrativa inflecte-se em teoria ética,”¹⁸ numa ética da decisão e da responsabilidade. Ricœur define ética como o desejo e a vontade de “uma vida boa realizada, com e pelos outros, em instituições justas.” A ética pertence, assim, ao género optativo ou deliberativo e não impositivo: implica o eu e o outro, um outro com rosto, e um outro institucional, que permita o funcionamento da justiça. A ética como *souci de soi*, como *souci de l'autre* e como *souci de l'institution*, numa correlação indiscernível entre o elemento reflexivo, o elemento da alteridade e o elemento institucional. A acção humana é um agir com um outro que experimenta (sofre) a minha acção e é aí que advêm as ocasiões de exercício da violência. Essa ameaça assenta na dissimetria entre agente e paciente que se pode expressar em violência física visível (tortura, violação, assassinio) ou em captação/destruição da vontade do outro (pela lisonja, pela mentira, pela astúcia, ...).

O acento posto na instituição não significa que todas as formas de relação com o outro passem por uma instituição específica. Ao lado da ordem jurídica, existem contratos de ordem ética, repousando sobre a confiança mútua não sancionável pelo sistema de leis. A moral, decorrente da ética, inclui um vasto campo que excede o quadro jurídico. A promessa constitui um modelo exemplar de obrigação cujo não-respeito não é punido por lei (a não ser em casos particulares de falsos testemunhos, extorsões de confissão, abusos de confiança...). A promessa não é da ordem da garantia, da certeza, mas da confiança que requer vigilância e que, quando traída, provoca a indignação e o protesto moral. Contudo, sendo a promessa proferida pela linguagem, ela está, desde logo, submetida à instituição que é a própria linguagem: instituição da instituição. O modelo do *reconhecimento recíproco* (o termo *Anerkennung* de Hegel) é o da linguagem – embora em Hegel este modelo contenha outros aspectos –, particularmente o da interlocução, que estabelece uma recorrência entre as diversas pessoas.

Só um ser capaz de reunir a sua vida sob a forma de uma narrativa – e, portanto, de se reconhecer numa identidade narrativa – é susceptível de aceder a essa outra identidade superior, a da promessa. A narratividade é um tipo de estrutura de transição (entre as estruturas linguísticas e práticas, estruturas de acção, por um lado, e a ética, por outro), que permite dominar e atravessar uma multiplicidade de papéis. Um sujeito que se organiza e se coordena narrativamente é capaz de se manter, de dar testemunho, eticamente. O *souci* da identidade narrativa é, sem o dizer, um *souci* ético, na medida em que se trata do problema da reconstituição de uma personalidade fiável, reconhecível pelo próprio e pelo outro. A identidade narrativa, ao narrativizar o carácter, confere movimento às aquisições sedimentadas e, nessa medida, situa-se entre a pura *mesmidade* e a *ipseidade*.

A ambição de certeza auto-fundadora do *Cogito* cartesiano e a humilhação que lhe é infligida pela crítica pós-nietzschiana são ultrapassadas por Ricœur com o elogio da *atestação*, enquanto garantia – crença e confiança – de existir no modo da *ipseidade*, de existir como ser agindo e sofrendo. Por oposição à suspeita, ou apesar da suspeita, “eu creio no meu poder de fazer.” Apesar da intermitência dos desejos, o modelo de manutenção de si próprio na promessa e o modelo da perseveração do carácter permitem(-me) confiar num “fundo de ser, simultaneamente potente e efectivo, sobre o qual se destaca o agir humano.” Trata-se de perceber a identidade inscrita no tempo, dimensão ausente no *Cogito* que se anunciava, que se auto-enunciava, aquém e além da temporalidade. Como se a performatividade da linguagem constituísse, por si só, a certeza da sua verdade intemporal.

Atestação – é o “*mot de passe de tout ce livre et clé de voûte de toute mon entreprise*,”¹⁹ afirmou Ricœur, referindo-se a *Soi-même comme un autre*. A hermenêutica está, por esse motivo, muito próxima do trágico grego, o trágico é uma marca, um indicador da justa relação entre pensar e agir, é um exterior, um fora da filosofia que a envolve.

A identidade narrativa, constitutiva da *ipseidade*, possibilita a fuga ao dilema do *mesmo* e do *outro*, na medida em que repousa sobre uma estrutura temporal dinâmica. O sujeito aparece como leitor e escritor da sua própria vida, refigurando-a como tecido de histórias narradas, clarificando-a pelos efeitos catárticos das narrativas, históricas e fictícias, veiculadas pela cultura. De facto, esta noção de retorno decorrente das obras realizadas e das histórias contadas na constituição da identidade individual e colectiva está presente, ao longo de um percurso notável deste autor, com o objectivo, sempre enunciado, de combater a imediatez auto-evidente do *eu penso*. A inovação semântica produzida pela narrativa consiste, pois, na invenção de uma intriga que é uma obra de “síntese do heterogéneo”: a diversidade dos fins, das causas, dos acasos é

reunida sob uma unidade temporal de agir e sofrer. Por tudo isto, a reflexividade indecomponível do *eu* do *eu penso* cartesiano é uma ilusão, porque nenhum sujeito se atinge na absoluta e espontânea imediatez. A mediação das operações da linguagem, da acção, da narrativa e da imputação moral é constitutiva do retorno pelo qual o sujeito se apreende a si próprio. Através de percursos fragmentários e complementares, o eu vai então abrindo o campo hermenêutico onde se designa e se reconhece interpretativamente como *soi*.

O acto de auto-interpretação atesta a *ipseidade* do *soi* e o modo indirecto da implicação evoca um modo de verdade de estilo hermenêutico que não pretende certezas, antes se baseia numa crença feita e construída no tempo. A autoridade da atestação não tem uma dimensão de prova, ela é da ordem da confiança: define a garantia do eu de ser *soi-même* agindo e sofrendo. Mas, para Ricœur, a questão *qui?* persiste, persistirá sempre, ela constitui a única garantia da confiança do sujeito, apesar de todas as (necessárias) objectivações. A dialéctica da *ipseidade* e da *mesmidade* mantém um carácter disjuntivo, enquanto que a dialéctica da *ipseidade* e da *alteridade* define a constituição ontológica da *ipseidade*.

Contudo, a dúvida permanece a atitude filosófica mais conveniente. A atestação não possui a segurança epistémica da certeza, não constitui prova factual segura. Ela só tem a dimensão possível da confiança e, por isso, será sempre contaminada pelo seu oposto, a dúvida. Por isso, ainda é necessário manter a questão *qui?*. Responder *soi*, e não *je*, é manter acesa a dúvida e a dispersão.

Intersubjectividade

No seguimento dos diversos estudos de *Soi-même comme un autre*, Ricœur interpela a significação desta hermenêutica do *soi*, num capítulo intitulado “*Vers quelle ontologie?*” e que é, significativamente, a conclusão da obra. Aproximadamente a meio do livro, Ricœur fizera a seguinte afirmação: “Opondo polarmente a manutenção de si ao carácter, pretendeu-se apreender (*on a voulu cerner*) a dimensão propriamente ética da *ipseidade*.”²⁰ Parece poder concluir-se desta afirmação – e tendo ainda em consideração o lugar central que essa oposição ocupa no conjunto do livro – que a verdadeira motivação do autor, ao preferir uma teoria do *soi* às filosofias do *je*, consistiria na definição de uma certa moral.

Essa “inspiração estratégica” poderá lançar algum descrédito sobre a hermenêutica do *soi*, assim pensa Robert Misrahi.²¹ Questionando a natureza fenomenológica de tal hermenêutica, considera-a mais uma ontologia moral ou de intenção moralizadora, desmerecendo, por isso, a influência husserliana. Aliás, Misrahi lamenta que “os fenomenólogos contemporâneos, aqueles que, como Levinas e Ricœur, nos introduziram na fenomenologia de Husserl, se autorizem construir, sob o nome de fenomenologia, doutrinas não fenomenológicas, que são mais ontologias morais.” Se a moral da responsabilidade constituía a finalidade antecipada das descrições do sujeito, então uma “sombra retrospectiva” paira sobre o valor de verdade dessas descrições. Ricœur opõe-se, desde o prefácio, à ideia de fazer uma “filosofia do sujeito,” expressão, para ele, equivalente a “filosofia do *Cogito*.” Mas, perante o resultado final, Misrahi fala em “denegação do sujeito,” expressão que denuncia o paradoxo de uma filosofia enunciada em primeira pessoa (na verdade, Ricœur expõe claramente nos seus enunciados teóricos o *eu* da enunciação) se opor às filosofias do sujeito (em primeira pessoa) e propor uma hermenêutica sobre a base da estratégia moral da pessoa responsável. Denegação do sujeito sustentada, acrescenta Misrahi, por uma “verdadeira petição de princípio”: a reflexão, sendo feita sobre a

análise de textos linguísticos e dos termos gramaticais designando o sujeito (*soi, se, je, mien, ...*), esquece que esse gesto supõe já a compreensão intuitiva da identidade do sujeito e que é esta que dá sentido à gramática e que possibilita a compreensão e a interpretação.

De facto, o que está enunciado neste debate (entre as teses de Ricœur e a crítica de Misrahi) é uma aporia teórica de fundo: compete à linguagem fundamentar o sentido da *ipseidade* e a significação fenomenológica que o sujeito tem para si próprio, ou é uma certa relação imediata do sujeito a si mesmo que pode fundamentar uma reflexão sobre o sentido da linguagem? Aporia, circularidade entre identidade e linguagem que, de resto, sustentava a certeza do *Cogito*, sem que, muito possivelmente, Descartes dissesse sequer suspeitasse – só a filosofia nietzschiana e o posterior *linguistic turn* irão permitir este novo contorno do problema. Problema talvez insolúvel, mas, apesar disso, não paralizante: é necessário prosseguir o confronto entre a fenomenologia e as filosofias e ciências da linguagem. A hermenêutica ou, antes, a fenomenologia hermenêutica, poderá possivelmente ser um caminho interessante.

Dificuldade análoga se coloca relativamente à “manutenção de si” e à “promessa.” Será a promessa que fundamenta a *ipseidade* ou é um sujeito idêntico a si através do tempo que possibilita e dá sentido à formulação e realização de uma promessa singular? E como reagir à utilização do termo *carácter*? “(...) Como se o autor já não dispusesse dos conceitos de *sentido* e de *intencionalidade* que ele conhece tão bem por os ter utilizado nas suas obras anteriores sobre a fenomenologia (...)” surpreende-se ainda Robert Misrahi.²² E a noção de *desejo*? Não será essa realidade dinâmica que permitirá compreender que a acção tenha *sentido* e simultaneamente seja *livre*? “Opaco e obscuro, o carácter” torna incompreensível a acção verdadeira, feita de decisões e constrangimentos, de significações afectivas, intelectuais e axiológicas e enfim, de criação.

Poderíamos refutar esta crítica de Misrahi, dizendo que Ricœur não elide a questão do desejo em *Soi-même comme un autre*. No sétimo estudo (como já referimos a propósito do género optativo ou deliberativo e não impositivo da ética), “*la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans des institutions justes*” permite-lhe colocar a problemática ética sem fazer directamente referência à *ipseidade* sob a figura da “*estime de soi*,”²³ mas simultaneamente “*s’estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu*.”²⁴ Mas recentremos a análise na distinção entre *idem* (carácter) e *ipse* (manutenção de si, na e apesar da temporalidade, na fidelidade à promessa). Ricœur não abdica, até final do livro, “da dicotomia artificial que está na origem de muitas dificuldades.” Pelo contrário, recorre à teoria narrativa para a integrar e, desse modo, ultrapassar as aporias da identidade. O papel da narrativa seria o de fazer a mediação entre a descrição do carácter e a prescrição moral em que o *soi* se afirma. Experiência que Ricœur traduz na trilogia descrever-narrar-prescrever, como sendo a mais adequada para exprimir a realidade. Nova “petição de princípio” ou, pior, tratar-se-ia de fazer um “sofisma” a partir da semiologia – a apreciação de Misrahi torna-se ainda mais severa. O leitor da narrativa só pode estabelecer o elo entre os acontecimentos que constituem o personagem se ele próprio, leitor, for previamente um “ser idêntico a si, capaz de apreender uma unidade temporal e de compreender o que é a identidade de um personagem.”²⁵ O poder de síntese pressupõe memória e esta pressupõe identidade. Misrahi acrescenta aqui um argumento, supostamente demolidor, mas que remete antes para o episódico e que, no fundo, não vale para o debate teórico: “O analfabetismo e o iletrismo provam, à saciedade, que a substância da narrativa escrita repousa sobre a capacidade do leitor: sem leitor não há leitura e, logo, não há narrativa. E, apesar disso, o indivíduo iletrado é uma consciência-sujeito que se apreende como identidade: mas esta é estranha à narrativa escrita.” Pretende este argumento insinuar, senão provar, que o analfabeto tem uma intuição da própria identidade, a

priori, e que esta não resultou de um trabalho de memória e de síntese. E, a partir daí, pretender-se-ia extrapolar para as noções mais gerais. Mas o argumento não pode, de facto, valer: porque a escrita é mais – e diferentemente – do que um instrumento auxiliar, do que uma técnica para a memória e, por isso, não pode servir, neste tipo de questão, para estabelecer comparações entre “quem sabe” e “quem não sabe” escrever. Desde Platão, no *Fedro*, que o debate está lançado. Assim, o analfabeto, apesar de não possuir capacidade de registo escrito e de leitura, está também ele “marcado” por um processo, em devir, da identidade, em que o olhar narrativo sobre os acontecimentos da sua própria vida e do mundo à sua volta lhe permitem estabelecer nexos, encadeamentos, lhe permitem construir uma intriga e transferir para si, personagem, as ressonâncias mais apelativas. Claro que lhe falta uma série de recursos de pensamento que só o saber da escrita confere. Claro, não se discute essa evidência.

Misrahi insiste igualmente na abstracção feita por Ricœur, sobre o autor da narrativa: este pré-existe, afirma Misrahi, à obra e ao personagem que constrói, segundo a sua perspectiva sobre o mundo, através de uma mediação imaginária e estética, textual. *Soi-même comme un autre* não respeitaria a ordem das questões: primeiro, deveria fazer a análise das estruturas da identidade real de um autor, “enquanto sujeito idêntico tendo decidido escrever uma ficção” e, só posteriormente, deveria analisar as estruturas literárias da identidade. “Ricœur não respeita esta ordem de condicionante (o indivíduo que escreve) a condicionado (o personagem que constrói).”²⁶ Esta crítica assenta em pressupostos polémicos: na pré-existência do autor como indivíduo idêntico a si próprio, cuja identidade possuiria uma significação prévia que transpareceria tal e qual para a narrativa. Se assim fosse, dir-se-ia que a pessoa do autor da narrativa estaria de fora da crítica feita por Ricœur à evidência e imediatez do *eu* de *eu penso*. A sua certeza seria anterior às mediações da linguagem, da acção, da identidade narrativa e da imputação moral. O autor escaparia à ideia, central para Ricœur, de um conhecimento de si construído por retorno das experiências no mundo, nomeadamente das experiências de alteridade. De facto, existe entre estes dois pensamentos uma divergência radical de pressupostos: para Ricœur, entre autor e personagem da intriga existe uma génese mútua simultânea com o desenvolvimento da própria intriga; não existe uma separação entre realidade e ficção, mas interferências indiscerníveis; a metáfora não é simples figura retórica inventada por um autor para comunicar o seu ponto de vista, mas é ela que dá vida aos conceitos e que trabalha a dimensão tensional do verbo ‘ser’, quebrando os constrangimentos prévios da identidade. Em *La Métaphore Vive*, Ricœur remetera para a invenção de uma realidade metafórica, uma ordem ontológica outra, através de uma atribuição semântica impertinente. Ler e escrever são actividades cruzadas e interdependentes. “Este processo metafórico (e metonímico) decorre da dimensão relacional da linguagem que se exprime na transfiguração do mesmo em alteridade possível. Olhar é ver para além do que se vê, porque a actividade de identificação e reconhecimento faz apelo a categorias anteriores e projecta-se em nomes e expressões diferentes: parecendo repetir é, de facto, de diferenciação que se trata. Imaginar é construir imagens mais do que copiar modelos, sendo que toda a cópia é produção de um outro de si. Significar é desdobrar o verbo ‘ser’ em ‘ser’ e ‘não ser’, porque a afirmação metafórica ‘ser como’ predica tensionalmente, faz ‘ser’ e ‘não ser’ a mesmo tempo.”²⁷

O problema apontado por Misrahi agrava-se, afirma ainda, quando se considera a inscrição do próprio Ricœur como autor do texto. “Estamos em presença de um autor literário, de um filósofo ou de um indivíduo singular?”²⁸ A questão *qui?*, que atravessa a totalidade do livro, deveria também incidir sobre quem o escreve e definir qual o estatuto com que aí se inscreve. A

ausência dessa determinação significará que a identidade do filósofo precede e condiciona a obra de que é autor? Que relação existe verdadeiramente entre narrativa e real? A narração literária como “laboratório,” como “lugar de experiência da vida” sugere uma concepção realista da literatura como “cópia” ou “antecipação” da existência, conclui Misrahi. Ora não parece ser essa a concepção do autor de *La Métaphore vive* e de *Soi-même comme un autre*. Tratar-se-á não de fazer a apologia do realismo, mas antes de falar da mediação existencial e intelectual convocada pela narrativa e operada pelo leitor no próprio acto de leitura. A fabricação da intriga assume esse carácter mediador da dispersão e não de espelho que reflecte uma imagem ou de bola mágica que antevê o futuro.

Iniciar as questões pelo pronome *qui* (*quem*) pode de facto fazer a diferença. A gramática servirá, então, uma importante decisão teórica que consiste em, devolvendo ao sujeito o seu lugar na predicação, afirmá-lo como sujeito da acção, do saber, sujeito moral e sujeito ético. Sujeito responsável. Mas esta devolução implica uma outra: perdida definitivamente a ideia da possibilidade de uma intuição das verdades e das certezas, devolve-se ao sujeito a condição relacional que lhe permite diferenciar-se na vida social e identificar-se nas suas ligações com os outros. Reconhecer, reconhecer-se e ser reconhecido é uma tripla tarefa feita no tempo, no tempo de cada um que é sempre também um tempo dos outros.

As redes sociais (implícitas em qualquer paradigma da intersubjectividade) são estruturantes da experiência humana. Mas, actualmente, as novas redes tecnológicas parecem, por vezes, reduzir o *qui* a um simples *quoi*. Admitir essa possibilidade só pode interessar enquanto forma de vigilância e nunca como forma de demissão ou renição. A ideia de “rede” é ambígua, claro. Mas é “em rede” que se entende o humano, nunca de outro modo. A “tecnologia da rede,” na sua automação, pode ser assustadora (pode “enredar-nos”), mas será tanto mais assustadora quanto lhe resistirmos e a temermos. Não se trata de preconizar uma adesão voluntarista, mas de evitar estarmos inteiramente desprevenidos.

Exercício da narrativa e exercício do reconhecimento

O carácter seria, para Paul Ricœur, como a “grande cicatriz” com que Ulisses se deu a reconhecer e a ipseidade seria a mistura de histórias de vida²⁹ – dupla implicação da identidade, privada e pública. Em *Parcours de la reconnaissance*, após uma passagem pelo pensamento de Bergson, para quem “o acto concreto pelo qual nós enquadrámos o passado no presente é o reconhecimento,”³⁰ Ricœur dedica uma secção à filosofia de Hegel. Seguindo de perto os estudos de Axel Honneth, considera três modelos de reconhecimento intersubjectivo “colocados sucessivamente sob a égide do amor, do direito e da estima pessoal,”³¹ interessando-se, sobretudo, pela correlação entre eles e pela forma negativa do desrespeito (*mépris*). Correlação entre o pré-jurídico, o jurídico e o pós-jurídico.

O primeiro modelo implica elos afectivos poderosos entre um número restrito de pessoas e cobre a gama de relações eróticas, de amizade ou familiares. Trata-se, obviamente, de um grau pré-jurídico de reconhecimento recíproco, assente na confirmação mútua de necessidades concretas. O contrário deste modelo será a humilhação, sofrida como recusa de aprovação, forma de indiferença ou de redução a nada do indivíduo.

O tema do reconhecimento aproxima-se também das relações de Direito, uma vez que o Direito é o reconhecimento recíproco, em que o critério por excelência é a legitimação, segundo

um ideal de unidade entre liberdade individual e liberdade universal. A forma contratual da troca representa a contracção de obrigações para com o outro e para com a norma, aliando o reconhecimento da liberdade e igualdade do outro com o testemunho de validade, ou seja, implicando a conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas. O reconhecimento jurídico traduz-se assim pelo respeito,³² sendo que “o maior problema do séc. XX” advém “do contraste entre a atribuição igual de direitos e a distribuição desigual dos bens.”³³

O terceiro modelo de reconhecimento intersubjectivo é a estima pessoal, tendo por termo de referência o conceito hegeliano de “eticidade,” irreduzível aos elos jurídicos decorrentes do reconhecimento da igualdade de direitos entre sujeitos livres.³⁴ Para Honneth, a existência em cada época de um horizonte de valores comuns constitui a pressuposição decisiva para “cada um medir a importância das suas qualidades próprias para a vida do outro,” fazendo contrastar a diversidade axiológica com a universalidade jurídica dos direitos subjectivos. A diversidade excede sempre a universalidade, mas o carácter simbólico das mediações sociais fornece as condições interpretativas da estima social, sendo necessário questionar as exigências normativas e as formas de conflitualidade provocadas por este plano da singularidade (plano pós-jurídico).

A passagem teórica do tema da identidade narrativa ao tema do reconhecimento encontra-se em Ricœur e em Honneth. Num texto publicado em 1993, “Decentered Autonomy : The Subject after the Fall”,³⁵ Honneth escreveu : “ O objectivo clássico da necessidade de transparência (...) deve ser substituído pela noção de capacidade de articular as necessidades através da linguagem ; a ideia de consistência biográfica deve ser substituída pela noção de coerência narrativa da vida; e, enfim, uma orientação baseada em princípios deve ser complementada pelo critério de uma sensibilidade moral em contexto (...). Essas três capacidades só podem ser adquiridas através da experiência do reconhecimento.”³⁶ Há, de facto, uma proximidade entre as teses de Ricœur e Honneth relativamente aos exercício da narrativa e do reconhecimento.

Num registo diverso, *Against Narrativity*, título de um texto de Galen Strawson,³⁷ considera a narrativa como uma questão de moda em muitas disciplinas : filosofia, psicologia, teologia, antropologia, sociologia, teoria política, estudos literários, estudos religiosos, psicoterapia, até medicina... Strawson identifica “two styles of temporal being: Episodic e Diachronic.” E, referindo-se a Ricœur, interroga: “what it might be to give an ethical character to one’s life taken as a whole in some explicit way, and about why on earth, in the midst of the beauty of being, it should be thought to be important to do this?”³⁸

A discussão da perspectiva de Galen Strawson excederia o propósito deste texto. Contudo, é importante notar que, em Ricœur e Honneth, não se trata de impor (nos termos de Strawson) uma condição de “properly moral existence, nor of a proper sense of responsibility,”³⁹ mas antes de determinar uma ideia normativa de autonomia individual, após a crítica moderna do sujeito, e uma ideia descentrada de autonomia que aproxime as questões surgidas com as filosofias da linguagem e as teorias do inconsciente (Honneth) e que se situe para lá do debate entre um “cogito (qui) se pose” e um “cogito brisé” (Ricœur).

Considerando, então, a correlação entre estes três modelos de acção intersubjectiva, o reconhecimento, assim entendido, toma a forma de justificação ético-jurídica da ideia de justiça social. Amartya Sen utiliza a expressão “rights and capabilities” (ou “rights and agency”), procurando ter em conta os “sentimentos morais” no “comportamento económico,”⁴⁰

frequentemente reduzido a motivações racionais, maximizando o interesse pessoal, segundo o único princípio da utilidade. Contrariamente a esta tendência, Sen considera que a liberdade individual exige o respeito dos direitos em oportunidades reais, associando, como salienta Ricœur,⁴¹ a ideia de desenvolvimento à ideia de liberdade de escolha e à ideia de responsabilidade colectiva. Concretamente, Sen preconiza uma concepção da responsabilidade social que faça da liberdade individual o objectivo primeiro de uma teoria da justiça, sendo que, por efeito de retorno, a liberdade converter-se-á em elemento de avaliação dos sistemas sociais, incluindo da sua dimensão económica. Trata-se de afirmar a ideia do “direito a capacidades” (“*le droit à des capabilités*”)⁴²; Ricœur fala de *capabilité* como “*capacité réelle de choix de vie*” com valor de critério de justiça social, revelando-se, assim, “a dimensão conflitual das situações de facto,” com base nas “ideias de pluralidade, de alteridade, de acção recíproca e de mutualidade.”⁴³

Seguindo a sugestão de Paul Ricœur de recorrer às análises do economista Amartya Sen (Ricœur refere nomeadamente o livro *On Ethics and Economics*), refira-se ainda um livro posterior de Sen, *Development as Freedom*⁴⁴ onde Sen continua a “mostrar que a qualidade das nossas vidas não deverá ser medida pela nossa riqueza, mas sim pela nossa liberdade,” nas palavras de Kofi Annan. Aí, no capítulo “Poverty as capability deprivation,” afirma que “a pobreza deve ser encarada como privação de potencialidades básicas mais do que, meramente, como carência de rendimentos, que é o critério estandardizado (meramente instrumental) para identificar a pobreza,” apesar, obviamente, de “a carência de rendimento poder ser uma razão maior para a privação de potencialidades de uma pessoa.”⁴⁵ Por esse motivo, entre muitas outras considerações, Sen conclui que “uma melhor educação básica e melhores cuidados de saúde melhoram directamente a qualidade de vida, aumentam também a capacidade da pessoa ganhar rendimentos e libertam-na igualmente da pobreza básica de rendimentos. Quanto mais abrangente for o alcance da educação básica e dos cuidados de saúde, tanto mais provável será que mesmo os potencialmente pobres terão melhores hipóteses de vencer a penúria.”⁴⁶

A correlação entre a ideia de liberdade de escolha individual e a ideia de responsabilidade colectiva, correlação como motor de desenvolvimento, é a oportunidade de, nas condições concretas de vida, podermos viver melhor. De facto e de direito. Este tipo de afirmação ressoa a discurso panfletário de ocasião, mas uma reflexão mais atenta pode apreender fundamentos mais seguros. As consequências mais obscuras da industrialização, sentidas como confirmação da “queda dos valores humanistas,” fizeram coro com exercícios filosóficos – por vezes, sedutores, mas desconcertantes – do “fim do sujeito.” A “gaiola de aço” de que falava Marx Weber é bem a metáfora desse “desencantamento.” A “gaiola electrónica,” em malha de “rede,” feita de circuitos, de memória, de simulações e funcionando por comutação e conectividade, pode constituir uma oportunidade de afirmação da liberdade individual, de interesse pela cidadania e de reciprocidade na acção social. Ou não.

Por estes motivos – e ainda por alguns mais estudados por Paul Ricœur, em *Parcours de la reconnaissance*, e que aqui se omitem por exorbitarem os limites deste texto (solidariedade, autoridade, multiculturalismo e política de reconhecimento, a paz) – fica evidente que “a luta pelo reconhecimento permanece interminável.”⁴⁷ Porque o conflito e a tensão são inelimináveis do processo de constituição de identidades, apesar da proposta de Ricœur dos “estados de paz.” Porque o conceito de identidade só pode emergir da dimensão relacional e intersubjectiva do humano.

- ¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Stock, 2004), 337.
- ² Maria Lucília Marcos e A. Reis Monteiro, *Reconhecimento: Do desejo ao direito* (Lisboa: Colibri, 2008).
- ³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 67.
- ⁴ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 69.
- ⁵ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 163.
- ⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).
- ⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 138.
- ⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 254.
- ⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 226.
- ¹⁰ Cf., Hans Robert Jauss, *Pour une Esthétique de la Réception* (Paris: Gallimard, 1978).
- ¹¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 381.
- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 138.
- ¹³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 143.
- ¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 144.
- ¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 146.
- ¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 148.
- ¹⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 168.
- ¹⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195.
- ¹⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 335.
- ²⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195.
- ²¹ Robert Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui* (Paris: Encre Marine, 1994), 215.
- ²² Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui*, 224.
- ²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- ²⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 406.
- ²⁵ Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui*, 232.
- ²⁶ Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui*, 234.
- ²⁷ Maria Lucília Marcos, *Princípio da relação e paradigma da comunicabilidade* (Lisboa: Colibri, 2007), 29.
- ²⁸ Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui*, 236.
- ²⁹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 169.
- ³⁰ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 201.
- ³¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 295.
- ³² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 310.
- ³³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 312.

- ³⁴ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 315.
- ³⁵ Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1995).
- ³⁶ Honneth, *The Fragmented World of the Social*, 268.
- ³⁷ Galen Strawson, "Against Narrativity," *Ratio* 17 (4) (2004): 428-452.
- ³⁸ Strawson, "Against Narrativity," 436.
- ³⁹ Strawson, "Against Narrativity," 450.
- ⁴⁰ Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1987), 6.
- ⁴¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 227.
- ⁴² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 232.
- ⁴³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 236.
- ⁴⁴ Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Random, 1999).
- ⁴⁵ Sen, *Development as Freedom*, 101.
- ⁴⁶ Sen, *Development as Freedom*, 104.
- ⁴⁷ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 378.