

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

*Identidade, Alteridade
e Hermenêutica:*

A exemplaridade do europeísmo de Ricoeur

In: A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos
Fernanda Henriques (coord.)

Coimbra
Ariadne Editora

2006

- IDENTIDADE, ALTERIDADE E HERMENÊUTICA -

A exemplaridade do europeísmo de Ricoeur

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Paul Ricoeur, autor de uma vasta e profunda obra, que marcou singularmente o panorama filosófico contemporâneo – uma quase impossível “suma filosófica” do nosso tempo – deixou o mundo dos vivos, com a idade de 92 anos, em 2005. O incessante diálogo com outros filósofos e correntes de pensamento, que empreende, desde o início, fazem da sua obra o protótipo não somente quanto à atitude de *diálogo* mas também quanto ao rigor e pertinência da *crítica*, entre “*a crítica e a convicção*”¹ – como intitula um dos seus livros.

Para o Filósofo francês, *pensar* é sem dúvida dialogar ampla e profundamente adentro de um vasto círculo, com os filósofos, cientistas e outros pensadores – os vivos e os mortos; penetrou de tal modo fundo nas várias correntes de pensamento, cultor que foi dos sistemas filosóficos alemães, viajante atento que era da cultura anglo-saxónica, muito interessado que foi pelos modos de cultura da contemporaneidade, que pode quase dizer-se que nenhum lhe era estranho, deles legando-nos valioso testemunho. Verdadeiramente, foi o Sócrates do nosso tempo; contudo, do Filósofo ateniense, mais que a ironia, foram os recursos duma *maiêutica* hodierna que cultivou profundamente.

I. A FILOSOFIA, ENTRE CRÍTICA E CONVICÇÃO:

«A Crítica e a Convicção»

Na sua estratégia, Ricoeur manifesta quer uma recusa dos dualismos ou dum monismo, quer a consecução duma síntese de opostos mediante um processo dialéctico; o escopo de uma “*dialectique à synthèse ajournée*” impregnou a sua obra, com o que não pretende uma dissolução das contradições, na medida em que funciona precisamente como motor de reflexão. Tal intuito corresponde também à afirmação constitutiva da finitude humana, que pressupõe uma exigência de superação constante, que sugere a possibilidade, como instância reguladora, da anterioridade ideal duma síntese última.

Com tal intuito, busca a reconciliação entre epistemologia da explicação e o ponto de vista da compreensão; não pretende assumir Descartes por Descartes, mas Descartes através de Kant, Hegel e Husserl; convida a um livre uso do kantismo, mas um “kantismo mais para fazer do que para repetir”, bem como indaga um “kantismo pós-hegeliano”. A fenomenologia é, para Ricoeur, um projecto *in fieri*, susceptível de ser inscrita em diferentes sistemas, sem se identificar ou esgotar em nenhum deles. Esta é a via duma “concordância discordante”, que é incessantemente prosseguida por Ricoeur, que confere à sua obra um cunho de originalidade, enquanto rememoração filosófica criadora.

A reflexão acerca da tradição filosófica, a introdução de Jaspers, Husserl e outros em França, o encontro com correntes de pensamento contemporâneas,

¹ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction* [Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay], Paris, Calmann-Lévy, 1995.

entre as quais as grandes questões suscitadas pela fenomenologia, personalismo, existencialismo, estruturalismo, particularmente Lévi-Strauss², com a filosofia analítica e a pragmática, fazem ainda do seu percurso intelectual um caso exemplar como paradigma do debate filosófico como tal. “Na minha opinião – diz Ricoeur em 1987 –, todos pertencemos à era pós-hegeliana do pensamento e todos conduzimos, à nossa maneira, o difícil trabalho de luto por referência ao sistema. Este trabalho caracteriza-se pela alternância entre o que Karl Jaspers chamava uma *sistematicidade* sem síntese final e um modo de pensamento deliberadamente *fragmentário*. Compreendo-me a mim mesmo como dependendo antes do segundo estilo, e como satisfazendo o primeiro através do segundo. Para caracterizar a época de longa duração que nos envolve e nos transborda, falarei de *sistematicidade quebrada* (como cheguei a falar por relação a mim mesmo de *cogito ferido*)”³. Na verdade, o homem civilizado e contemporâneo vive o profético niilismo nietzscheano, falando sem significar, ouvindo sem escutar, decidindo sem exercer a sua liberdade, num contexto do fragmentário e do efémero, de excesso de informação sem referencialidade e da eclosão imagética com carência de significação.

Como sabemos, e desde o início, Ricoeur rejeitou o pressuposto fundamental da fenomenologia – a transparência da consciência a si mesma; na verdade, a intuição de si cartesiana ou husserliana é imediata, mas não diz nada sobre quem sou: o ser que sou não o podemos apreender pela intuição imediata mas somente pela *reflexão* mediata. Assim, o *cogito* surge como “ferido” pela separação entre existência e reflexão; esta separação implica uma multiplicidade de operações do sujeito (perceber, sentir, actuar, pensar, desejar, decidir...), que provocam uma fragmentação e dispersão do seu ser e exigem uma reflexão que não pode ser unicamente eidética: estou seguro do imediato *eu penso*, mas inseguro por relação aos *conteúdos* daquilo que sou.

Por outro lado, clarifica que a tentação pela denominada “via curta” acaba por manifestar a sua insuficiência em ordem a recuperar mais integralmente a experiência humana; tal via, com efeito, querendo chegar demasiado depressa, é incapaz de recolher as dimensões singulares do itinerário. Daí que Ricoeur se decida por uma “via longa”, como prática da reflexão filosófica, na qual o rigor e as incidências das análises noético-noemáticas permitem uma discursividade mais plena do real; aliás, a improcedência de uma “via curta”, que elide a riqueza do real, constitui precisamente uma das suas prevenções; nostálgico que parece

² Cf. Acílio Silva Estanqueiro Rocha, “Hermenêutica e Estruturalismo”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1) Janeiro-Março 1990, pp.87-124 [nº especial sobre “Paul Ricoeur”]. ID., «De la función semiológica a la semántica: Lévi-Strauss y Ricoeur», *Anthropos* [nº especial sobre P. Ricoeur], Barcelona, nº 181, 1998, pp. 86-91.

³ P. Ricoeur, “Auto-compreensão et histoire”, in T. Calvo Martínez e R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1995, pp. 10-11. Cf. também F.J. Rodríguez Buil, “Paul Ricoeur y la postmodernidad (Hermenêutica y esperanza para unos tiempos de crisis)”, *Paideia*, Madrid, 14 (25) 1994, pp. 10-11.

duma ontologia que Nietzsche havia desvalorizado, é testemunho da crise profunda que percorre os tempos hodiernos, cujas inquietações não ocultou, buscando na razão ética as regras do “bem viver”.

«Temos o dever de compreender o nosso tempo»

“Somos convidados a reflectir acerca da *angústia do tempo presente*. Temos o dever de compreender o nosso tempo”⁴ – eis o apelo de Paul Ricoeur, na década de 50 do século XX, perante a angústia e as perplexidades da nossa era. “Com efeito, é surpreendente que seja nas sociedades mais civilizadas, nas mais precavidas contra todos os riscos e durante os períodos de paz, que surge esta insegurança endógena do psiquismo, como se o mais frágil de todos os psiquismos fosse o do civilizado”⁵. O sujeito parece estar cada vez “mais sujeitado”, enquanto a sua existência parece tornar-se superficial atendendo apenas ao mais imediato, envolta num tempo de confusão e de falta de esperança.

Daí que Ricoeur, parecendo acolher algumas teses típicas do pós-modernismo, supera-as mediante um exercício árduo e de grande amplitude, erigido com “crítica e convicção”. Sabemos que, para Ricoeur, “a posse de si não nos é dada: é uma tarefa”; ora, é a hermenêutica que prepara para uma “nova ontologia” – o ser interpretado pelo homem e o homem como intérprete do ser; com efeito, não há uma “experiência pura” ou experiência não culturalmente mediada; também não há o “ser parmenídeo” como fundamento único e transcendental: o único transcendental que sobredetermina a reflexão filosófica é que o ser humano é liberdade e projecto no contexto de um mundo linguístico.

Para superar o niilismo, importa recorrer a valores cujo referente seja um “universal humano”, fruto do diálogo, que confluam em ideais, cuja inspiração assenta na *memória* da tradição mas configurada em *projecto*: “Eis porque estamos numa espécie de intermédio, de interregno, em que não podemos mais praticar o dogmatismo da verdade única e em que não somos ainda capazes de vencer o cepticismo no qual ingressámos. Estamos no túnel, no crepúsculo do dogmatismo, no limiar dos verdadeiros diálogos”⁶.

A superação de certos rasgos que são os do pós-modernismo faz-se pela necessidade da *hermenêutica* e a renúncia a uma “ontologia triunfante e definitiva”. Não se trata para tanto de apelar ao relativismo, mas de um convite para julgar com mais justeza, a fim de poder, na medida do possível, julgar mais justamente⁷. Se é verdade que o ser é mais originário que o pensar, e precede-o, é que aceder ao que sou carece de um rodeio, de um retorno a mim, ao si-mesmo através da reflexão sobre os conteúdos do *cogito*, que se expressam em obras que

⁴ *Id.*, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 318.

⁵ *Ib.*, 322.

⁶ Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 300.

⁷ Cf. Richard Kearney, “Entre soi-même et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricoeur”, *L’Herne* [Paul Ricoeur], Paris, 2004, p. 216.

importa *interpretar*; para este escopo, era necessário uma subversão da fenomenologia husserliana com vista a uma hermenêutica, possibilitando uma investigação ontológica que acedesse ao *eu sou* do *cogito*, por via indirecta mas interminável – qual linha de horizonte cada vez mais fugidia⁸. Tal ontologia, de certo modo da “desproporção”, na senda da fragilidade e da falibilidade que Ricoeur analisou em *L'homme faillible*, orienta-se segundo a recuperação reflexiva do ser do eu “fracturado” nos seus actos e operações; assim, o aprofundamento duma ontologia da pessoa, enquanto sujeito básico da acção, levar-nos-ia a ver nele algo como um ser inacabado, *ser em projecto*.

Se Ricoeur nos convida a um pensamento “demasiado *débil*”, pela finitude do sujeito concebido como esforço e desejo e a impossibilidade de uma síntese definitiva, é também “demasiado *forte*”, pela abertura individual, histórica e social, a uma dimensão escatológica que não renuncia a uma ontologia como busca hermenêutica do sentido do ser. Note-se que “a inserção na reflexão filosófica de um momento escatológico” permite – como escreve – “precisar o sentido do que denominei um sentimento racional simultaneamente regulador e purificador do cepticismo e do fanatismo, do cepticismo que renuncia a buscar o sentido, do fanatismo que o dá prematuramente”⁹. Então, o pensar não pode ser um pensar puro, mas um pensar situado na quotidianidade hermenêutica.

II. PARA UMA “HERMENÊUTICA DIACRÍTICA”

«*Não há narrativa eticamente neutra*»

É um dado da nossa condição humana que estamos imersos numa aventura, que se inscreve em parâmetros espaço-temporais, segundo referenciais de uma geografia e história próprias, vivendo valores que são genuínos da nossa idiossincracia, que portanto nos condicionam ou incitam.

Ora, esta aventura, segundo a antropologia ricoeuriana, assenta na convicção de que o homem não é uma substância metafísica, fixa e intemporal; ao invés, a pessoa humana é uma história e, simultaneamente, *tem* uma história; do ponto de vista fenomenológico, a pessoa é descrita como participando destas quatro dimensões: a linguagem, a acção, a narrativa e a vida ética; quer dizer, o ser humano é ao mesmo tempo um sujeito dotado de linguagem, que age e sofre, é um sujeito narrador e também personagem da sua narrativa de vida, enfim, um sujeito responsável.

⁸ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 380. Cf. também L. Vicente Burgoa, “Desde la acción al agente: hermenéutica y teoría de la acción en Paul Ricoeur”, in Wenceslao J. González, *Acción e Historia; el objeto de la historia y la teoría de la acción*, Universidad de Coruña, 1996, p. 173.

⁹ P. Ricoeur, “Préface de la Première Édition” (1955), *Histoire et vérité*, p. 16. Cf. F.J. Rodríguez Buil, *op. cit.*, pp. 21-25.

Com efeito, também Ricoeur segue a intuição nuclear de Wilhelm von Humboldt, “para quem a justificação maior da linguagem era estabelecer a relação entre o homem e o mundo. Se se elimina essa função referencial, só fica um jogo absurdo de significantes errantes”¹⁰. Deste modo, Ricoeur defende o princípio de que uma linguagem sem mundo e sem referência se transformaria inevitavelmente num conjunto de caracteres ou significantes sem sentido: “a narração faz parte da vida antes de se exilar na vida da escrita”¹¹. Nos diversos escritos sobre a narrativa, a análise da identidade pessoal não se apresenta como autónoma, surgindo mais como uma consequência do entrecruzamento entre tempo e narrativa.

Segundo Ricoeur, enquanto a *metaforicidade* pode ser associada aos aspectos mais receptivos da experiência, isto é, à “passividade”, a *narratividade*, ao invés, articula a dimensão temporal da acção humana¹². Ora, para o Filósofo, sem esta relação, não é possível conceber-se a identidade pessoal: “(...) A constituição da identidade narrativa, seja de uma pessoa individual, seja de uma comunidade histórica, era o lugar procurado desta fusão entre história e ficção. Temos uma pré-compreensão intuitiva deste estado de coisas: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas “histórias da vida” não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhe são aplicadas modelos narrativos – as intrigas – extraídas da história e da ficção (drama ou romance)?”¹³. Neste sentido, e “numa palavra, a identidade narrativa é a resolução poética do círculo hermenêutico”¹⁴ entre a *mimesis* e a acção humana.

Em consequência, a “identidade narrativa” engloba pelo menos três singularidades que a caracterizam. Desde logo, assoma o seu carácter dialógico, na medida em que ela integra a alteridade; o si e o outro são dois conceitos correlativos: não há “eu” sem “outrem”. Neste sentido, a descoberta da minha identidade não se faz de maneira isolada, monológica, mas no encontro com o outro, “num diálogo, em parte exterior, com o outro”¹⁵. Desde o instante em que

¹⁰ Id., *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, p. 189.

¹¹ Id., *Soi-même comme un autre*, p. 193.

¹² Cf. Id., *Temps et récit*, t. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 13. Cf. também Hent de VRIES, “Attestation du temps et de l'autre: de *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre*”, in Paul Ricoeur: *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 26.

¹³ P. Ricoeur, “L'identité narrative”, *Esprit* (7-8) Julho-Agosto 1988, p. 295. Cf. também Fernanda Henriques, *Filosofia e literatura: um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, pp. 51-92.

¹⁴ Id., *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 358. Já em obras anteriores, e em *Temps et récit*, o sujeito fala de si narrando-se no texto e deixando de lado as conceptualizações e definições rigorosas. E isto aconteceu nessa obra, onde a confrontação com a filosofia analítica se prossegue e onde é necessário pôr-se “a caminho para a linguagem”, para poder chegar à identidade possível do sujeito.

¹⁵ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, trad. C. Melançon, Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 41 e 56. Cf. A. M. Madila Basanguka, “Éthique et imagination chez Paul Ricoeur”, *Revue d'Éthique et de Théologie Morale, le Supplément*, Paris, Ed. Cerf, n° 233, Março 2005, pp. 115-119.

me torno capaz de fazer uma narrativa da minha vida, construo o que sou; e construo-o sempre no encontro com os outros, em torno de acontecimentos e no seio de instituições: "indivíduo e comunidade constituem-se na sua identidade recebendo tais narrativas que se tornam para um como para a outra a sua história efectiva"¹⁶. Charles Taylor di-lo também: "Seja o que se pense, a criação e o desenvolvimento da nossa identidade, na ausência de um esforço heróico para nos separar da vida comum, permanecem dialógicos ao longo da nossa vida"¹⁷.

Uma outra característica refere-se ao que Ricoeur denomina a "instabilidade principal da identidade narrativa"¹⁸. Com efeito, a identidade narrativa não é uma identidade substancial e fixa, mas uma construção indefinida, de que o tempo é o único *meio* possível; ela não é nem totalmente para descobrir (como algo já dado), nem simplesmente para inventar (como um artifício); trata-se de uma identidade dinâmica, englobando um misto de determinação, acaso e escolha, de memória, de encontros e projectos, capaz de incluir nela a dúvida e a certeza, a mutabilidade e a constância, que acabam por fortificar a coesão de uma vida. Trata-se, pois, de uma identidade verdadeiramente "problemática" ou mesmo "trágica"; isto significa que os humanos nunca terminam a tarefa de se construir, e que a nossa história está marcada por um afã de exigências de visibilidade no programa de vida e de acção.

Em terceiro lugar, a identidade narrativa atinge o seu pleno desenvolvimento na sua dimensão ética, não esquecendo que está também ligada ao papel da narrativa na constituição da nossa própria identidade: "identidade narrativa" é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o ponto de chegada do seu percurso reflexivo, pois é essa identidade a única que convém às pessoas, mas também às comunidades.

Importa invocar a distinção ricoeuriana entre ética e moral, em que reserva ao primeiro um sentido mais lato, como sendo o de uma vida realizada segundo acções tidas como boas, isto é, "o anelo de uma vida realizada – com e para os outros – em instituições justas"¹⁹. A aspiração ao "bem viver" é, pois, o nível elementar da ética, aí onde a memória se constitui, por entre os discursos, antes do estágio predicativo da moralidade. No entanto, para estar conexo com o agir, o discurso da ética não é menos distinto e autónomo; para além do sistema conceptual e semântico (intenção, motivo, agente, responsabilidade, etc.) a que recorre, introduz noções próprias para a sua compreensão (norma, valor, bondade, obrigação, etc.), não sendo apenas analítico ou descritivo, mas sobretudo prescricional: não diz só o que importa fazer, mas estipula e manifesta a obrigação.

Segundo Ricoeur, "uma tríade se me impôs: descrever, narrar, prescrever – cada momento da tríade implica uma relação específica entre a constituição da

¹⁶ Id., *Temps et récit*, t. 3, p. 356.

¹⁷ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p. 43. Cf. também François Dosse, *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 766 ss.

¹⁸ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t.3, p. 358.

¹⁹ Id., *Lectures*, t. 2, *La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 204.

acção e a constituição do si"²⁰. Na verdade, por um lado, "o campo prático coberto pela teoria narrativa é mais vasto que o coberto pela semântica e a pragmática das frases de acção, por outro, as acções organizadas narrativamente apresentam traços que só podem ser elaborados tematicamente no quadro de uma ética"²¹. Segundo Ricoeur, "não há narrativa eticamente neutra. A literatura é um vasto laboratório onde são ensaiadas estimações, avaliações, juízos de aprovação e de condenação com o que a narrativa serve de propedêutica à ética"²². Narrar, é, pois, ligar o campo da acção simbólica e a esfera ética, na constituição da identidade dos indivíduos ou das comunidades históricas.

«A leitura torna-se uma provocação para ser e agir de outro modo»

Não há problema ético sem a entrada do *outro* em cena; se, por um lado, nos reconhecemos a nós mesmos através de histórias fictícias e de personagens históricas, de personagens da lenda ou do romance, por outro, a leitura, instando a uma nova imagem de nós mesmos, estimula-nos à acção: é o momento em que "a leitura se torna uma provocação para ser e agir de outro modo"²³. Esse conceito nuclear de "identidade narrativa", gravita, pois, também em torno da ética.

Verdadeiramente, "a leitura afecta o leitor"; e, segundo Ricoeur, "este ser afectado tem isto de notável, pois combina, numa experiência de um tipo particular, uma passividade e uma actividade, que permitem designar como *recepção* do texto a própria *acção* do livro"²⁴. A recepção de um texto é sempre a condição de abertura de um mundo, o que permite a Ricoeur (na senda das análises de Ingarden, referentes ao fenómeno da leitura) aprofundar a sua reflexão sobre a relação entre percepção e linguagem. Assim, a leitura pode apresentar-se como uma confrontação estratégica na qual entram em jogo as três hipóstases do tempo (passado-presente-futuro), por relação com as quais se põe a questão dos horizontes, mas fomentada mais (mas não exclusivamente) pelo estímulo da acção decorrente do próprio texto do que somente por este.

A leitura é, portanto, ensejo de um confronto entre o mundo imaginário do texto e o mundo privado do leitor: lendo, irrealizamos-nos para melhor dar lugar ao mundo da obra como a mais uma possibilidade. Neste sentido, a leitura anima o sentido do mundo da vida como horizonte da acção; no confronto entre o mundo imaginário do texto e o mundo efectivo do leitor, este "submete as suas expectativas às que o texto desenvolve, irrealiza-se a si mesmo à medida da irrealidade do mundo fictício para o qual ele emigra; a leitura torna-se, então,

²⁰ Id., *Soi-même comme un autre*, p. 139.

²¹ *Ib.*

²² *Ib.* Cf. Fernanda Henriques, *Filosofia e literatura: um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 167 ss.

²³ Id., *Temps et récit*, t. 3, pp. 358-359.

²⁴ *Ib.*, p. 303. Cf. Michael Foessel, "La lisibilité du monde: la véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur", *L'Herne* [Paul Ricoeur], Paris, 2004, pp. 175-176.

um lugar também ele irreal em que a reflexão faz uma pausa. Em compensação, enquanto o leitor incorpora (...) os ensinamentos das suas leituras à sua visão do mundo (...), a leitura é para ele outra coisa que um lugar em que ele pára; ela é um meio que ele atravessa²⁵. O leitor não se encontra tanto face a face à narrativa que ao *narrável*, menos face ao texto do que a esta "virtualidade em narrativa" própria da estrutura da acção.

Ora, para que se desenrole a acção, deve intervir a decisão do agente; é a partir do momento decisório, ao "escolher entre várias proposições de justiça ética", disponíveis na memória comum que se opera numa esfera em que se instituiu uma rede de regras morais: "O que a interpretação narrativa traz propriamente, é precisamente o carácter de figura do personagem que faz que o si, narrativamente interpretado, se encontra ser ele-mesmo um si figurado"²⁶. Então, apercebemo-nos que ética e hermenêutica têm isto em comum: uma e outra remetem para a experiência da alteridade, sem a qual não podem constituir-se.

A identidade pessoal não se confunde nem com a identidade substancial cartesiana nem se dissolve numa rede accidental e impessoal; o objectivo de Ricoeur é recusar "a tese da simplicidade reflexiva sem ceder para tanto à vertigem da *dissociação* do si prosseguida com obstinação pela desconstrução nietzscheana"²⁷. Há que diferenciar, segundo Ricoeur, o eu [*je*] do si-mesmo [*soi*]; no primeiro caso, referimo-nos à autopoção imediata do sujeito, enquanto, no segundo, visamos o acto de reflexividade do sujeito sobre si próprio, no contexto do mundo em que está inserido, isto é, a ipseidade²⁸: "Até ao presente, apenas fizemos uma espécie de determinação do indivíduo, graças ao reenvio do

²⁵ *Ib.*, pp. 262-263. Cf. Jacques Leenhardt, "Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture", in Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz (dir.), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 111-120.

²⁶ *Id.*, "L'identité narrative", *op. cit.*, p. 304. Ricoeur sublinha: "Viver sem representação, é projectar-se numa imagem enganadora, por detrás da qual nos dissimulamos. A identificação torna-se então um meio de logro ou de fuga. Testemunham isso, no próprio interior do reino da ficção, os exemplos de Dom Quixote e de Madame Bovary" (P. Ricoeur, "L'identité narrative", *op. cit.*, p. 299).

²⁷ *Id.*, *Soi-même comme un autre*, p. 30. Essa desconstrução é continuada, por um lado, não somente pelo perspectivismo de Nietzsche e pela crítica de Heidegger à tradição metafísica ocidental, prosseguida pelas dissoluções do sujeito patentes no pensamento pós-nietzscheano e pós-heideggeriano, dos estruturalismos (Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida, Barthes), de Deleuze, de Derrida, de Vattimo, etc., por outro lado, e fora do quadro estritamente filosófico, também por referências do romance moderno (R. Musil, K. Kafka, J. Joyce, etc.), que mostram como a dissolução do sujeito atravessa a consciência intelectual contemporânea. Segundo Ricoeur, se não podemos aceder imediatamente ao sujeito, é necessário percorrer a via longa e tortuosa da linguagem.

²⁸ Recorrendo à língua latina e valorizando a distinção entre *idem* e *ipse*, Ricoeur apresenta duas acepções fundamentais da *identidade*: a identidade enquanto *idem* (ou *mesmidade*), a qual implica a permanência no tempo de um sujeito que permanece idêntico a si mesmo; e a identidade do sujeito, ou melhor, do "si" enquanto *ipse* (ou *ipseidade*), que revela a riqueza do sujeito, o seu ser diverso, outro, distinto, mas também e sobretudo a impossibilidade da sua suposta auto-suficiência, e ao mesmo tempo a sua indispensável abertura ao outro.

enunciado à enunciação e da enunciação ao enunciador. Vai ser necessário agora sair, se ousar dizer, do eu [*je*] do prefixo *eu digo que* [*je dis que*], para atingir o *dizer-se do eu* [*se dire du je*]²⁹. Todavia, sem a interrogação antropológica acerca do fundamento ontológico do si-mesmo, ficar-se-á numa concepção errante da subjectividade, cuja ilustração mais típica é a do perspectivismo nietzscheano, com a rejeição dum sujeito substancial e autofundante.

«A alteridade (...) pertence à constituição ontológica da ipseidade»

Ao caracterizarmos a identidade segundo o género supremo do mesmo, procuramos a permanência substancial de um ser através do tempo, concepção que se encontra subjacente à designação latina de *idem*; a alteridade visada a partir da mesmidade foi pensada nos "Diálogos" de Platão, nomeadamente o *Sofista*, em ordem à diferenciação do múltiplo no uno³⁰. Ora – como testemunha Ricoeur –, "pela dúvida, persuado-me que nada jamais foi"; mas, o que eu quero encontrar, é "uma coisa que seja certa e verdadeira"³¹. É nesse sentido que "(...) a alteridade não se acrescenta de fora à ipseidade, como que para prevenir a sua deriva solipsista, mas pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade"³². A alteridade é uma dimensão constitutiva da ipseidade; ela não é uma entidade justaposta ou colateral, mas é-lhe ínsita: a primeira não pode ser pensada sem a segunda e a identidade-*ipse* é inconcebível sem a alteridade.

Tal distinção tem consequências quanto ao modo de apreender o sentido da *alteridade*. Pensar a alteridade do outro a partir da "mesmidade" significa assumi-la como antónimo do mesmo, similar a distinto, diferente; a alteridade não é mais do que uma diferença lógica intrínseca ao exercício do pensar. É o que acontece com Strawson, ao indagar a identidade do sujeito discursivo, para quem os "particulares base" (corpos físicos, pessoas), como mónadas individuais, surgem como "transcendentais" da linguagem humana enquanto condições de possibilidade da validade do sentido da argumentação; ora, o modelo analista de Strawson revela-se limitado quando questionamos, não o indivíduo *qualquer*,

²⁹ P. Ricoeur, "Individu et identité personnelle", in *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, p. 65.

A hipótese duma radicalização da subjectividade enquanto si-mesma, justifica-se em termos gramaticais e linguísticos. Embora o "soi" seja um pronome pessoal reflexo da 3ª pessoa, a sua presença na forma infinita dos verbos (recordar-se, contemplar-se...), resume em si a força reflexiva de todos os pronomes pessoais. É esta a razão que explica a possibilidade linguística da sua conceptualização, permitindo, por exemplo, a separação, na língua inglesa, entre o *I* e o *Self*, e, na língua alemã, entre o *Ich* e o *Selbst*.

³⁰ *Id.*, *Soi-même comme un autre*, pp. 12-14. Interessa esta passagem mais incisiva: "(...) idêntico tem dois sentidos, correspondendo respectivamente ao latim *idem* e *ipse*. Segundo o primeiro sentido (*idem*), idêntico quer dizer extremamente semelhante (alemão *Gleich*, *Gleichheit*; inglês, *same*, *sameness*) e por conseguinte imutável, não mutável através do tempo. No segundo sentido (*ipse*), idêntico quer dizer próprio (alemão *eigen*, inglês *proper*) e tem por oposto não diferente, mas *outro*, *estrangeiro*" ("L'identité narrative", *op. cit.*, p. 287).

³¹ *Id.*, *Soi-même comme un autre*, p. 16.

³² *Ib.*, p. 367.

mas o indivíduo que *nós somos*: o “si-mesmo” permanece oculto, porque “a identidade é definida como mesmidade e não como ipseidade”³³; a pessoa é tomada como um “particular de base”, em razão dos tipos de predicados que lhe são atribuídos e ao modo de os atribuir; analisa também “a enunciação e o sujeito falante” e situa o debate na pragmática e na teoria dos actos de discurso (*speech acts*) de Austin e Searle.

A concepção ricoeuriana da identidade pessoal não pode ser confundida com a análise da realidade humana ou do *Dasein* de Heidegger no *Ser e Tempo*: é uma análise mais mediada, não eidética mas hermenêutica, que se faz através das obras culturais, em particular das obras literárias. A facticidade não figura somente como um “existencial” – como abstracto da existência –, mas mediada e estreitamente ligada à história da filosofia, da cultura e da literatura³⁴. Este modelo possibilita uma interrogação sobre *quem* se designa a si mesmo num acto de discurso: da pessoa tomada na identificação referencial passa-se ao *si* implicado na reflexividade da enunciação.

Na prossecução da via esclarecedora da relação entre identidade e alteridade, Ricoeur busca o sentido da *ipseidade* do *cogito* que não se reduza à “exaltação” do sujeito nem à sua “humilhação”: “Sujeito exaltado, sujeito humilhado: é sempre, parece, por uma tal inversão do para ao contra que nos aproximamos do sujeito; donde importará concluir que o “eu” [*je*] das filosofias do sujeito é *atopos*, sem lugar assegurado no discurso. Em que medida podemos dizer da hermenêutica do *si* aqui posta em acção que ela ocupa um lugar epistémico (...) situado para além desta alternativa do *cogito* e do anti-*cogito*?”³⁵. A ipseidade é indissociável da alteridade: “Como crédito sem garantia, mas também como confiança mais forte que toda a suspeita, a hermenêutica do *si* pode pretender manter-se a igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito* proclamado decaído por Nietzsche”³⁶. O sujeito, contra Greimas e a semiótica narrativa, não se define pela sua mesmidade, mas por um conceito mais profundo que engendra, quer dizer, pela sua ipseidade, que se refere a “si mesmo como um outro”.

Então, a oposição entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* não é meramente semântica, mas radica numa base ontológica: o ser enquanto *idem* e enquanto *ipse* não são coincidentes; enquanto o primeiro traduz a neutralização impessoal

³³ *Ib.*, p. 45. Assim se explica o título do livro, apesar dos equívocos terminológicos (*ib.*, p. 13), dado que o francês também recorre ao “*même*” para se referir à ipseidade de si, enquanto o inglês distingue “*same*” e “*self*”, o alemão “*der, die, dasselbe*” ou “*gleich*” de “*Selbstheit*”. *Soi-même comme un autre*, sugere que o *ipse* se vê ele-mesmo como um outro para além de si, que a alteridade está intimamente implicada na ipseidade e, consequentemente, o reconhecimento do tu como outro que se funda nesta estrutura aberta do mim, onde é já compreensível o outro para além de si.

³⁴ Cf. Theo de Boer, “Identité narrative et identité éthique”, in *Paul Ricoeur: l’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 45.

³⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 27. No último capítulo (“Vers quelle ontologie?”), explicará que esse lugar não é apenas epistémico mas ontológico.

³⁶ *Ib.*, p. 35.

da sua existência, o segundo manifesta o testemunho comprometido de si mesmo, enquanto “atestação” [*attestation*] da sua própria existência. “A atestação define, para nós, a espécie de certeza à qual pode pretender a hermenêutica, não somente a respeito da exaltação epistémica do *Cogito* a partir de Descartes, mas também a respeito da sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores. A atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra”³⁷. O conceito de *ipseidade* implica um outro tipo de identidade, como *ipse*, construído a partir da temporalização de si mesmo.

«O sujeito da ética é quem a narração atribui uma identidade narrativa»

Se a identidade narrativa remete, como vimos, para a diferença entre *idem* e *ipse*, também quando são postas em luz “as implicações éticas da narração” e quando nos concentramos seguidamente na teoria ética, é na identidade enquanto *ipseidade* que se revela o agente moral; este último narra-se e constitui o *quem* da acção. Na narração, o agente da acção torna-se personagem da narrativa, onde, por esta narração de si, ele não se limita a uma descrição asséptica de si-mesmo; ele descobre-se como um *si* dotado de responsabilidade, como uma pessoa à qual são atribuídas acções, bem como da sua própria responsabilidade quanto às consequências de suas acções; ele pode ser louvado ou censurado pelos outros. De certo modo, os valores são para a vida moral o que as raízes são para as árvores.

Pode afirmar-se que “a identidade narrativa “esquematiza” (no sentido kantiano do termo)”³⁸. Além disso, a dimensão narrativa da identidade pessoal joga uma função importante, com uma dupla função. Primeiramente, a narração não é somente uma descrição, nem uma espécie de enunciado dependente da semântica; enquanto *mimesis* da acção, a narrativa mergulha no terreno da *praxis*, permitindo à pessoa situar-se como um *si* responsável; por outras palavras, a narrativa é uma via mediadora entre ser e dever-ser, entre descrição e prescrição. Em segundo lugar, através da narração realiza-se a passagem da teoria da acção à teoria ética.

Esta posição reforça-se voltando ao conceito aristotélico de *praxis*³⁹; esta, para Ricoeur, estrutura-se segundo três níveis de acção complexos: no escalão mais baixo, situam-se as práticas (profissões, artes, jogos, etc.), relativos às acções mais simples, tendo entre elas relações de coordenação, de subordinação e de inclusão;

³⁷ *Ib.*, p. 33.

³⁸ Cf. Theo de Boer, “Identité narrative et identité éthique”, in *Paul Ricoeur: l’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 45.

³⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 202 ss. Como escreve Hent de Vries, “é em *Soi-même comme un autre* que Ricoeur considera mais detalhadamente as implicações éticas da função narrativa enquanto constitui a “identidade” do “si-próprio” como “outro”, como *ipse* mais que como *idem*. E é também nesta obra que a análise se amplia para incluir não somente a tradição histórica, que era um tema central em *Temps et récit*, mas duma maneira mais específica a identidade colectiva enquanto comunidade política” (Hent de VRIES, op. cit., p. 24).

no segundo escalão, encontram-se os planos da vida que coordenam, no seio de um projecto mais ou menos coerente, diferentes modos de vida, ligados à vida profissional, familiar, associativa, política, etc.; estes planos de vida são em seguida inscritos no que é denominado, na senda de A. MacIntyre, unidade narrativa duma vida, que é já o terceiro escalão, onde se trata já de uma narração em que tentamos ter uma visão de conjunto da nossa vida, narrando-a a nós próprios e aos outros. É nesta narração e na avaliação de nossas acções que procuramos dar uma interpretação ética de nós mesmos; por outras palavras, o *si* – o “quem” da acção –, não se limita a auto-designar-se como detentor e autor das suas próprias acções; interpreta-se também ele-mesmo em função do êxito e do fracasso das práticas e dos planos de vida.

Ricoeur designa por “estima de si” [*estime de soi*] a interpretação de nós mesmos obtida através da mediação da avaliação ética das nossas acções; a estima de si constitui o momento reflectido da *praxis*: avaliando as nossas acções, apreciamos-nos a nós próprios enquanto autores destas acções. Contudo, uma tal estima de si só é possível em virtude desse momento mais elevado da *praxis* humana, representado pela unidade narrativa da vida: narrando, não mais fora do tempo nem de modo fragmentário, as nossas preferências, as avaliações expressas nas “práticas” e nos “planos de vida”, situamos as aspirações parciais numa visão global da “vida boa”; além disso, “a ideia duma unidade narrativa duma vida assegura-nos assim que o sujeito da ética não é outro senão aquele a quem a narração atribui uma identidade narrativa”⁴⁰. Tal como em Aristóteles, também aqui, no conceito de *praxis*, reformulado segundo os diversos níveis das práticas e dos planos de vida e da unidade narrativa, a referência às aspirações parciais são resumidas e compreendidas na visão geral da vida boa, que pode evocar o conceito aristotélico de felicidade (*eudaimonia*).

O ponto de partida é, portanto, a visão da “vida boa”, que torna possível a “estima de si” ou, como também diz Ricoeur, o “cuidado de si”, referindo-se a “le souci de soi” – segundo o magnífico título de Michel Foucault⁴¹. Note-se, contudo, que um tal movimento finalista não reveste uma significação egológica, e não descreve a tentativa do indivíduo de se expandir contra os outros ou de se concentrar sobre si mesmo. Aqui, sobretudo, a distinção entre *idem* e *ipse* constitui o nó insubstituível da argumentação ricoeuriana. O “si” supõe o *outro* a partir de “si”, segundo a determinação da identidade-ipseidade; quando se fala da visão da vida boa de si, quando se diz que alguém se estima a si-mesmo, diz-se também que se estima a *si-mesmo* como (se fosse) um *outro*. Este movimento de si-mesmo para o outro é marcado, vice-versa, pelo movimento do outro para mim-mesmo, segundo uma lógica de reciprocidade que reconhece o carácter insubstituível e único de cada um.

Ao propor esta ligação, Ricoeur quer tomar as suas distâncias relativamente a Emmanuel Levinas⁴². Com efeito, enquanto para Levinas a experiência ética está inteiramente absorvida pelo primado do outro, para Ricoeur ela constitui-se na estima de si-mesmo, a qual, em seguida, se transmite sobre a estima do outro; ao invés de Ricoeur, Levinas pensa que o respeito da alteridade, do outro, comporta a exclusão de toda a relação de simetria e de reciprocidade: esta perspectiva diferente funda-se numa concepção heterogénea da identidade pessoal e da alteridade. A exclusividade da relação assimétrica em Levinas provém do temor de ver o outro reduzir-se a si-mesmo, ou ser tratado de maneira instrumental como um *alter ego*; por sua vez, este temor nasce duma exterioridade radical do outro por relação a mim-mesmo.

Na óptica de Ricoeur, porém, esta exterioridade resulta duma identidade que concebe o “mesmo” como *idem*; além disso, se o “mesmo” é percebido como *idem*, se ele é o fruto das pretensões egológicas do *cogito*, então decorre daí uma valorização da exterioridade do outro; todavia, se o “mesmo” é *ipse*, então a alteridade não é uma dimensão completamente exterior à identidade de mim mesmo e o seu reconhecimento permite antes poder conjugar a “estima de si” com a “estima do outro”. A teoria ética de Ricoeur – que pode caracterizar-se como uma teoria teleológica (Aristóteles) completada com a referência deontológica (Kant), e com um enraizamento antropológico constituído pela hermenêutica do si acompanhado de um esforço de mediação dialéctica –, permite englobar o cuidado de si, a solicitude ao outro e a criação de instituições justas.

Ricoeur, se dialoga criticamente com Levinas, que reduz a ética à relação assimétrica entre “eu” e “tu”, fá-lo também com as teorias das éticas discursivas ou neocontratualistas, que procuram, ao contrário, absolutizar a relação simétrica de reciprocidade. Ora, a concepção da identidade como ipseidade postula uma dimensão não mais limitada às relações impessoais. De facto, as instituições apresentam-se como estruturas que vão muito para além da relação entre “eu” e “tu”; todavia, quando se trata de repartir direitos e deveres da justiça segundo uma exigência fundamental de igualdade, as instituições reconhecem-se incapazes de dispensar-se das relações interpessoais e, portanto, do pedido de solicitude para com o outro; isso o exige a experiência densa e pregnante da identidade como ipseidade.

Se, por relação a Levinas, a teoria teleológica de Ricoeur nos previne contra uma redução da ética à racionalidade assimétrica, por relação ao neocontratualismo de John Rawls, Ricoeur previne-nos contra uma concepção demasiado impessoal da justiça e da relação de reciprocidade. Certamente, mesmo Ricoeur admitiria que a justiça, pela sua natureza, deve ser impessoal; melhor, que ela tenha a garantia para assegurar a “cada um”, e não somente ao “tu” diante de “mim”, possibilidades e condições de igualdade; todavia, não pode

⁴⁰ Id., *Soi-même comme un autre*, p. 209 ss.

⁴¹ *Ib.*, p. 12.

⁴² Cf. *ib.*, p. 387 ss.

esquecer-se que à justiça se inscreve na senda da solicitude para com o outro e do cuidado de si, que as figuras da identificação das vidas de outros ou do "véu de ignorância" (Rawls) não manifestam. Para Ricoeur, o critério da impessoalidade deve remeter, em última instância, para a abertura do si à alteridade, implicada pela ipseidade.

III. EUROPEÍSMO E "HOSPITALIDADE LINGUÍSTICA"

Sabe-se que o núcleo da identidade se faz a partir de um conjunto de valores que proporcionam um significado simbólico na vida das pessoas, reforçando um sentimento de pertença. A percepção de identidades processa-se em função das esferas de existência (nacional, regional, ou do sexo, profissão, religião, etc.), coexistindo, quais círculos concêntricos, não necessariamente em conflito, mas fomentadas pelas coordenadas do espaço e do tempo, em que a identidade dominante dependerá do tempo e da actividade em referência.

Conforme sustém Ricoeur, "poderíamos dizer que cada grupo histórico tem uma ideia concreta da sua própria existência, que representa a forma finita da sua escolha de existência; nesse sentido, cada grupo histórico tem um *ethos*, uma singularidade ética, que é um poder de criação ligado a uma tradição, a uma memória, a um enraizamento arcaico (...); é somente pelo conjunto das atitudes concretas, modeladas pela imaginação valorizante, que o fenómeno humano se realiza historicamente"⁴³. Neste contexto, a persistência e progressão de uma identidade é sempre um processo a longo prazo.

Ora, Paul Ricoeur esclarece como, entre os modelos de integração identidade-alteridade, a "tradução" e a "troca de memórias" são os mais apropriados "para a situação da Europa que, do ponto de vista linguístico, apresenta um pluralismo não somente insuperável, mas cuja preservação é infinitamente desejável"⁴⁴. A exemplaridade do europeísmo de Ricoeur resulta claramente da aplicação dos pressupostos da hermenêutica que empreende, analisada nos pontos anteriores.

«Ethos da tradução, repetir no plano cultural a hospitalidade linguística»

A percepção da identidade europeia, na hora presente, é ainda muito limitada; como tal, é uma identidade frágil que vai ressurgindo por detrás duma identidade forte – a nacional. Ora, sem uma identidade europeia como esteio, o processo de integração europeia será instável. A frase de Gadamer⁴⁵ – "todos nós somos outros

⁴³ P. Ricoeur, *Lectures*, t. 1, *Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 246.

⁴⁴ P. Ricoeur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", in P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 108.

⁴⁵ É neste sentido que Hans-Georg Gadamer salienta a experiência da alteridade: Europa tem a vantagem especial de ter podido aprender mais que os outros países a viver com os outros, mesmo quando os outros são diferentes; desde logo, "pela pluralidade das línguas europeias", que "faz que o Outro se aproxime na sua diversidade. Esta vizinhança do Outro concerne-nos, apesar de todas as diferenças. O Outro do vizinho

e todos nós somos nós mesmo" –, foi desenvolvida por Paul Ricoeur numa hermenêutica em que a cultura de si próprio é uma cultura do outro, indispensável para repensar a Europa.

As línguas não são apenas sistemas sintáctico, lexical, fonológico, mas também uma maneira de habitar a sua cultura e de encarar a comunicação com os outros. Ora, entre os modelos de integração identidade-alteridade está a *tradução* duma língua numa outra; segundo Ricoeur, "Europa é e será inelutavelmente poliglota. É aqui que o modelo da tradução comporta exigências e promessas que se estendem muito longe até ao âmago da vida ética e espiritual dos indivíduos e dos povos. Ora, este modelo implica as condições fundamentais do funcionamento da linguagem; desde logo, "que a linguagem apenas existe nas línguas", realizando "as suas potencialidades universais em sistemas diferenciados nos planos fonológico, lexical, sintáctico, estilístico, etc."⁴⁶.

A tradução não se compreende sem as seguintes condições: a linguagem humana só existe nas línguas e é nestas que realiza as suas potencialidades universais. Com efeito, a capacidade de traduzir é postulada como um *a priori* da comunicação: o "princípio de universal traduzibilidade" exerce-se mediante o conhecimento de pelo menos duas línguas e na busca da melhor adequação possível entre a língua de acolhimento e a língua de origem.

A possibilidade de transferência de sentido entre línguas expressa-se no ideal proposto por Humboldt, em elevar o génio da própria língua ao nível da língua estrangeira, sobretudo quando se trata de criações originais que constituem um desafio para a língua de acolhimento: "trata-se de habitar em casa do outro para o conduzir a sua casa a título de hóspede convidado"⁴⁷. Na verdade, a hospitalidade linguística tem a reciprocidade como pressuposto; cada qual deixa ingressar o outro na sua maneira de falar, na sua maneira de se situar face aos acontecimentos: os costumes europeus transmitidos por este hábito de traduzir promovem a disseminação de experiências vividas.

Traduzir é reconhecer o outro como um parceiro que respeita a minha esfera valorativa e participa no convívio de universos culturais diversos; então, a tradução constitui um modelo apropriado para o problema específico que coloca

não é somente a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e que concorre para o encontro conosco mesmos. Todos nós somos Outros e todos nós somos nós mesmos". Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Francoforte, Suhrkamp, 1989 [constituído por 9 artigos]. Trad. esp., *La herencia de Europa: ensayos*, tr. esp. P. Giralt Gorina, pref. E. Lledó, Barcelona, Ediciones Península, 1990, pp. 37-38.

Cf. também Acílio Silva Estanqueiro Rocha, "O Ideal da Europa: Gadamer e a hermenêutica da alteridade", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 56 (3-4) Julho-Dezembro 2000, pp. 319-332. Id., "Linguagem e europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?", *Diacrítica*, n° 11, 1996, pp. 5-35. Id., "O "raptó de Europa": hermenêutica e multiculturalismo", *Forum*, Universidade do Minho / Conselho Cultural, 35, Janeiro-Junho 2004, pp. 3-39.

⁴⁶ Cf. P. Ricoeur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", p. 108.

⁴⁷ *Ib.*, p. 109.

esquecer-se que a justiça se inscreve na senda da solicitude para com o outro e do cuidado de si, que as figuras da identificação das vidas de outros ou do "véu de ignorância" (Rawls) não manifestam. Para Ricoeur, o critério da impessoalidade deve remeter, em última instância, para a abertura do si à alteridade, implicada pela ipseidade.

III. EUROPEÍSMO E "HOSPITALIDADE LINGÜÍSTICA"

Sabe-se que o núcleo da identidade se faz a partir de um conjunto de valores que proporcionam um significado simbólico na vida das pessoas, reforçando um sentimento de pertença. A percepção de identidades processa-se em função das esferas de existência (nacional, regional, ou do sexo, profissão, religião, etc.), coexistindo, quais círculos concêntricos, não necessariamente em conflito, mas fomentadas pelas coordenadas do espaço e do tempo, em que a identidade dominante dependerá do tempo e da actividade em referência.

Conforme sustém Ricoeur, "poderíamos dizer que cada grupo histórico tem uma ideia concreta da sua própria existência, que representa a forma finita da sua escolha de existência; nesse sentido, cada grupo histórico tem um *ethos*, uma singularidade ética, que é um poder de criação ligado a uma tradição, a uma memória, a um enraizamento arcaico (...); é somente pelo conjunto das atitudes concretas, modeladas pela imaginação valorizante, que o fenómeno humano se realiza historicamente"⁴³. Neste contexto, a persistência e progressão de uma identidade é sempre um processo a longo prazo.

Ora, Paul Ricoeur esclarece como, entre os modelos de integração identidade-alteridade, a "tradução" e a "troca de memórias" são os mais apropriados "para a situação da Europa que, do ponto de vista linguístico, apresenta um pluralismo não somente insuperável, mas cuja preservação é infinitamente desejável"⁴⁴. A exemplaridade do europeísmo de Ricoeur resulta claramente da aplicação dos pressupostos da hermenêutica que empreende, analisada nos pontos anteriores.

«Ethos da tradução, repetir no plano cultural a hospitalidade linguística»

A percepção da identidade europeia, na hora presente, é ainda muito limitada; como tal, é uma identidade frágil que vai ressurgindo por detrás duma identidade forte – a nacional. Ora, sem uma identidade europeia como esteio, o processo de integração europeia será instável. A frase de Gadamer⁴⁵ – "*todos nós somos outros*

⁴³ P. Ricoeur, *Lectures*, t. 1, *Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 246.

⁴⁴ P. Ricoeur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", in P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 108.

⁴⁵ É neste sentido que Hans-Georg Gadamer salienta a experiência da alteridade: Europa tem a vantagem especial de ter podido aprender mais que os outros países a viver com os outros, mesmo quando os outros são diferentes; desde logo, "pela pluralidade das línguas europeias", que "faz que o Outro se aproxime na sua diversidade. Esta vizinhança do Outro concerne-nos, apesar de todas as diferenças. O Outro do vizinho

e todos nós somos nós mesmo" –, foi desenvolvida por Paul Ricoeur numa hermenêutica em que a cultura de si próprio é uma cultura do outro, indispensável para repensar a Europa.

As línguas não são apenas sistemas sintáctico, lexical, fonológico, mas também uma maneira de habitar a sua cultura e de encarar a comunicação com os outros. Ora, entre os modelos de integração identidade-alteridade está a *tradução* duma língua numa outra; segundo Ricoeur, "Europa é e será inelutavelmente poliglota. É aqui que o modelo da tradução comporta exigências e promessas que se estendem muito longe até ao âmago da vida ética e espiritual dos indivíduos e dos povos. Ora, este modelo implica as condições fundamentais do funcionamento da linguagem; desde logo, "que a linguagem apenas existe nas línguas", realizando "as suas potencialidades universais em sistemas diferenciados nos planos fonológico, lexical, sintáctico, estilístico, etc."⁴⁶.

A tradução não se compreende sem as seguintes condições: a linguagem humana só existe nas línguas e é nestas que realiza as suas potencialidades universais. Com efeito, a capacidade de traduzir é postulada como um *a priori* da comunicação: o "princípio de universal traduzibilidade" exerce-se mediante o conhecimento de pelo menos duas línguas e na busca da melhor adequação possível entre a língua de acolhimento e a língua de origem.

A possibilidade de transferência de sentido entre línguas expressa-se no ideal proposto por Humboldt, em elevar o génio da própria língua ao nível da língua estrangeira, sobretudo quando se trata de criações originais que constituem um desafio para a língua de acolhimento: "trata-se de habitar em casa do outro para o conduzir a sua casa a título de hóspede convidado"⁴⁷. Na verdade, a hospitalidade linguística tem a reciprocidade como pressuposto; cada qual deixa ingressar o outro na sua maneira de falar, na sua maneira de se situar face aos acontecimentos: os costumes europeus transmitidos por este hábito de traduzir promovem a disseminação de experiências vividas.

Traduzir é reconhecer o outro como um parceiro que respeita a minha esfera valorativa e participa no convívio de universos culturais diversos; então, a tradução constitui um modelo apropriado para o problema específico que coloca

não é somente a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e que concorre para o encontro conosco mesmos. Todos nós somos Outros e todos nós somos nós mesmos". Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Francoforte, Suhrkamp, 1989 [constituído por 9 artigos]. Trad. esp., *La herencia de Europa: ensayos*, tr. esp. P. Giralt Gorina, pref. E. Lledó, Barcelona, Ediciones Península, 1990, pp. 37-38.

Cf. também Acílio Silva Estanqueiro Rocha, "O Ideal da Europa: Gadamer e a hermenêutica da alteridade", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 56 (3-4) Julho-Dezembro 2000, pp. 319-332. Id., "Linguagem e europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?", *Diacrítica*, n.º 11, 1996, pp. 5-35. Id., "O "raptó de Europa": hermenêutica e multiculturalismo", *Forum*, Universidade do Minho / Conselho Cultural, 35, Janeiro-Junho 2004, pp. 3-39.

⁴⁶ Cf. P. Ricoeur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", p. 108.

⁴⁷ *Ib.*, p. 109.

a construção europeia; convida a estender o espírito da tradução à relação entre culturas, isto é, aos conteúdos de sentido por ela veiculados e, portanto, à necessidade de tradutores entre culturas – protagonistas de transferências de sentido no universo mental da outra cultura. É neste sentido que Ricoeur fala do “ethos da tradução, cujo escopo seria repetir no plano cultural e espiritual o gesto de hospitalidade linguística”⁴⁸. A atitude de acolhimento que a tradução propicia é o índice de diálogo das relações interculturais e, com elas, da possível recepção, na casa da própria língua, do universo mental de outra cultura e, portanto, de costumes, crenças e valores, etc.

Como escreve noutro lugar, “fui levado, é certo, a privilegiar a entrada pela porta do estrangeiro. Não fomos nós postos em movimento pelo facto da pluralidade humana e pelo enigma duplo da incomunicabilidade entre idiomas e da tradução apesar de tudo? E, depois, sem a prova do estrangeiro, seríamos sensíveis à estrangeiridade da nossa própria língua? Enfim, sem esta provação, não estaríamos ameaçados de encerrarmo-nos na acidez de um monólogo, sós com os nossos livros? Honra, pois, à hospitalidade da linguagem”⁴⁹. Há certamente um elo profundo entre “hospitalidade linguística” e interculturalismo.

«Um esforço de leitura plural»

O segundo modelo, proposto por Ricoeur, é o da *troca de memórias*, acolhidas nas suas diferenças. Se já no plano individual é através das narrações referentes aos outros e a nós mesmos que articulamos e configuramos a nossa própria temporalidade, o encontro de diferentes “identidades narrativas”, de combinações históricas de concordâncias e discordâncias, coloca a função narrativa no primeiro plano, pela qual se exerce no plano público da linguagem essa capacidade primária de conservação e evocação⁵⁰. Com efeito, o modelo de troca de memórias põe em relevo a função narrativa através da qual cada um conserva os acontecimentos do passado e constrói a sua identidade narrando-a a outro. Para Ricoeur, as identidades são mais compreensíveis quando são narradas, ao mesmo tempo que, narrando, as nossas vidas e as histórias das comunidades têm necessidade e merecem ser contadas.

É narrando a sua própria história na base de uma “intriga” compreensível para outrem que se edifica esta curiosa mistura de referências e estados de alma que constitui a identidade. Ora, dois fenómenos convém referir: o primeiro diz respeito às personagens na identidade narrativa; ao mesmo tempo que as acções narradas recebem da intriga a unidade temporal dum história, as personagens da narrativa estão também elas inseridas numa intriga: elas são narradas ao mesmo tempo que a própria história. Do feixe de consequências daqui

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ P. Ricoeur, “Le paradigme de la traduction”, *Esprit*, Junho 1999, p. 19.

⁵⁰ P. Ricoeur, “Quel éthos nouveau pour l’Europe?”, p. 109.

resultantes, a principal é que a identidade narrativa não é a duma substância imutável ou duma estrutura fixa, mas a identidade móvel dialéctica saída da combinação entre a concordância da história (tomada como uma unidade estruturada) e a discordância gerada pelas peripécias contextuais.

Segue-se que é possível *rever* uma história contada tendo em conta outras peripécias, quer dizer, organizando de outro modo os episódios narrados; no limite, é possível expor várias histórias com incidência nos mesmos eventos; isso acontece sempre que tivermos em conta a história dos outros. Esta possível revisão conduz ao segundo fenómeno que importa sublinhar: se cada um recebe uma certa identidade narrativa das histórias que lhe são expressas ou que ele próprio explana, esta identidade cruza-se com a dos outros, podendo originar histórias em segundo grau – as procedentes de intersecções entre histórias múltiplas. De facto, o abandono de um único ponto de referência gera uma história no segundo grau, uma história europeia que não suprime as histórias nacionais, revelando pontos de convergência e de divergência.

Então, na articulação da constituição narrativa de cada identidade pessoal e o do cruzamento com outras narrações resulta aquilo que Ricoeur designa por modelo de “troca de memórias”⁵¹, cujo alcance ético é imenso; na verdade, comunicar – tendo em conta as virtualidades da tradução, com a sua arte da transferência e a sua ética da hospitalidade linguística – exige este passo suplementar: assumir, em imaginação e simpatia, a história do outro através das respectivas narrações. É também o que ocorre com as personagens de ficção às quais nos identificamos provisoriamente pela leitura – como acima se clarificou. No entanto, um compromisso mais profundo é requerido pela passagem do plano da ficção ao da realidade histórica, mediante a permuta de memórias ao nível narrativo, que radica na compreensão gerada pelas narrações e por esse cruzamento entre memórias: “o *ethos* europeu que se busca não reclama o abandono destas referências históricas importantes, mas um esforço de leitura plural”⁵². Não se trata de uma “quimérica intropatia” de acontecimentos vividos por outros, mas de uma experiência verdadeiramente inexaurível da estratégia narrativa.

Assim, a pertença europeia não suplanta as pertenças nacionais ou regionais, mas confere a esta identidade concreta uma nova consistência na troca de narrativas com outros; com a transposição destas reflexões para o plano da União Europeia, também aqui o cruzamento de histórias interpessoais requer uma adequada compreensão da constituição narrativa das identidades próprias que se cruzam: a identidade dum grupo, duma cultura, dum povo, duma nação, não é a duma substância imutável, nem a duma estrutura fixa, mas a duma *história narrada*. Note-se que uma concepção fixa, arrogante, da identidade cultural,

⁵¹ P. Ricoeur, “Quel éthos nouveau pour l’Europe?”, p. 110 ss.

⁵² *Ib.*, p. 111.

impede quer a compreensão da possibilidade de rever a história transmitida quer a de proliferar várias histórias sobre o mesmo passado.

As «flechas de futuridade (...) cuja trajectória foi interrompida»

Com frequência, celebrações e comemorações repetidas tendem a encerrar cada grupo cultural numa identidade que pode tornar-se não somente imutável como voluntária e sistematicamente incomunicável; são os *acontecimentos fundadores*, cuja função exercida na memória colectiva pode impedir que outros modos culturais deixem de narrar-se de outro modo; porém, o *“ethos europeu”* que se busca não implica o abandono dessas grandes referências históricas, mas um esforço de leitura plural⁵³. Também aqui, a função narrativa convive com o interculturalismo.

Note-se que *narrar de outro modo* torna-se um imperativo, na medida em que a riqueza inexaurível do “acontecimento fundador” duma comunidade ou nação suscita uma variedade de narrativas; por outro lado, narrar de outro modo os acontecimentos fundadores duma história nacional é estimulado pela permuta das memórias culturais, isto é, pela partilha simbólica e respeitosa da comemoração dos acontecimentos fundadores das outras culturas nacionais, das minorias étnicas ou das suas confissões religiosas minoritárias⁵⁴. Neste intercâmbio de memórias, trata-se de submeter a uma leitura cruzada os acontecimentos fundadores, a cultura de uns e de outros, e de liberar mutuamente a dimensão renovadora que subjaz cativa em tradições fixas e inertes.

Neste contexto é crucial evocar o fenómeno da *tradição*: das exigências éticas da tradução (hospitalidade linguística) à troca de memórias (hospitalidade narrativa), a tradição assume uma dimensão propriamente dialéctica: ao evocar a transmissão (de coisas ditas, de crenças professadas, de normas assumidas, etc.), ela só é viva se convive com o seu outro lado que é a *inovação*. Na verdade, tradição representa o lado de dívida para com o passado (ninguém começa do nada a partir do nada); então, tradição pressupõe revisão das narrativas do passado e leitura plural dos acontecimentos fundadores: uma tradição só permanece como tal se está inserida num processo ininterrupto de reinterpretação.

O passado não é só o volvido, o que teve lugar e não pode mais ser mudado: “ele está vivo na memória graças às flechas de futuridade que não foram projectadas ou cuja trajectória foi interrompida”; assim, não só “o futuro não realizado do passado constitui talvez a parte mais rica duma tradição”, mas “a libertação desse futuro não cumprido do passado é o benefício maior que se pode esperar do cruzamento das memórias e da troca das narrações”⁵⁵. Com esta admirável reflexão, Ricoeur incita a que o outro pólo da tradição – a inovação –

⁵³ Ricoeur anota como exemplos, quer o debate dos historiadores franceses sobre a significação da Revolução Francesa, quer a querela na Alemanha sobre a significação dos episódios criminais da II Guerra mundial.

⁵⁴ Cf. *ib.*, p. 111 ss.

⁵⁵ *ib.*, 112.

descubra o discernimento das promessas não prosseguidas do passado, na releitura das tradições transmitidas.

«Poética da vida moral»

Europa é também, não o olvidemos, tal como Jano, bifronte: ela é, disse Braudel, inferno e paraíso; não deve ocultar-se um dos traços maiores da história da Europa: “a massa inacreditável dos sofrimentos que a maioria dos Estados, grandes ou pequenos, tomados dois a dois ou por alianças interpostas, infligiu no passado. A história da Europa é cruel: guerras de religião, guerras de conquista, guerras de extermínio, sujeição de minorias étnicas, expulsão ou escravização de minorias religiosas. A ladainha é sem fim (...); a Europa central e oriental arrisca-se a aí sucumbir”⁵⁶.

Aqui foi patente a exacerbação patológica da mesmidade, que seria impedida com a necessária promoção de um pluralismo linguístico. Ora, “sabemos de mais qual tendência reproduz estes horrores: o recurso perverso à identidade narrativa, privada dos correctivos que referimos: revisão das próprias narrativas, enredo com as narrativas do outro. A estes correctivos, não negligenciáveis, acrescentamos agora este complemento: compreender o sofrimento dos outros no passado e no presente. Desde então, a troca das memórias requeridas pelo nosso segundo modelo exige, segundo o novo modelo, a troca da memória dos sofrimentos infligidos e sofridos”⁵⁷, susceptível de desencadear o acto de perdão.

Este terceiro modelo está directamente ligado ao que foi clarificado mais acima: “a função da narrativa na constituição da identidade narrativa revela o lugar da pertinência da revisão do passado originada pelo modo de narrar de outro modo; ora, o perdão é uma forma específica de revisão do passado, não já de gloriosos feitos mas do sofrimento dos outros, imaginar o sofrimento dos outros antes de voltar a considerar o seu”⁵⁸. O perdão pertence a uma outra ordem – a ordem da caridade –, que transcende a própria ordem da moralidade, inscrevendo-se antes numa “poética da vida moral” – entendendo-se *poética* no duplo sentido de “criatividade no plano dinâmico do agir, de canto e de hino no plano da expressão verbal”⁵⁹. Então, “o seu poder “poético” quebra a lei da irreversibilidade do tempo, mudando, senão o passado enquanto recolha de tudo o que aconteceu, ao menos a sua significação para os homens do presente; fá-lo aliviando a culpabilidade que paralisa a relação dos homens agentes e sofrendores com a sua própria história”⁶⁰. Não obstante, esta via deve ser prosseguida com prudência e clarividência, atendendo-se a dois aspectos.

⁵⁶ *ib.*, p. 113.

⁵⁷ *ib.*, pp. 113-114.

⁵⁸ *ib.*, p. 113.

⁵⁹ *ib.*, p. 114 ss.

⁶⁰ *ib.*

Primeiramente, não confundir “perdão” e “esquecimento”: apenas pode perdoar-se onde não há esquecimento, onde a palavra foi dada aos humilhados; eis porque o perdão se deve inscrever no trabalho da memória pela *linguagem* da narração. Depois, não granjear facilmente o perdão, que conduziria de novo ao esquecimento; sobrelevando a prática árdua e difícil do pedido de perdão; e, quanto às vítimas de crimes imprescritíveis – isto é, imperdoáveis –, há que atender melhores tempos, quando a formulação dos erros sofridos possa ter exercido uma compreensão catártica: “Há um tempo para o imperdoável e um tempo para o perdão. O perdão exige longa paciência”⁶¹. E mais: “tanto a caridade excede a justiça, tanto devemos precavermo-nos de a substituir pela justiça”⁶². Ricoeur tem consciência que se arrisca aqui a sair da esfera política, que se orienta pela justiça e reciprocidade, sendo que o perdão releva da caridade e do dom.

Em suma, nos três modelos de mediação entre identidade e alteridade, a *tradução* é a única maneira de manifestar a universalidade da linguagem na dispersão das línguas; a *narração cruzada*, o único modo de facultar a memória de uns à memória dos outros; o *perdão*, a única maneira de saldar a dívida e o esquecimento e de revogar os obstáculos ao exercício da justiça e do reconhecimento⁶³. Estas, as mediações com vista a um “novo *ethos* para a Europa”, onde os modelos se inscrevem entre o universal e o histórico: o universal não tem outro lugar de justificação que o histórico e a acusação de etnocentrismo é anulada pelo recurso aos melhores argumentos do outro.

Através deste paradigma da identidade europeia, cujo substrato é a identidade narrativa, Ricoeur mostra que o cidadão europeu não é apenas aquele que produz e faz troca de produtos, somente aquele que vota ou contribui, mas uma *pessoa* que exercita uma identidade que vale a pena aprofundar, cuja radicalidade e exemplaridade é sem dúvida de crescente exigência e participação.

⁶¹ *Ib.*, p. 115. O recurso ao modelo do perdão não nos afasta, como parece, da esfera política: “Todos conservamos a imagem de Willy Brandt ajoelhado em Varsóvia; imaginamos também Vaclav Havel escrevendo ao Presidente da República federal alemã a pedir perdão pelos sofrimentos infligidos aos Sudetas após a Segunda Guerra Mundial; pensamos também no perdão pedido pelas autoridades alemãs ao povo judeu e no cuidado meticuloso em exercer reparação de muitos modos na relação com os sobreviventes da solução final. Enfim, imaginamos a viagem fulgurante de Sadate a Jerusalém. Mas, tanto a caridade excede a justiça quanto se deve guardar de se substituir à justiça. A caridade permanece um excesso de compaixão susceptível de dar à troca de memórias a sua motivação profunda, a sua audácia e o seu impulso” (*Ib.*).

⁶² *Ib.*, p. 115.

⁶³ Cf. *ib.*, p. 115-116.