

LEITURAS

PAUL RICŒUR

LEITURAS 2

Paralelamente a suas obras de filosofia fundamental, Paul Ricœur não cessou de publicar artigos em revistas e prefácios cuja virtude pedagógica em nada desmerece a acuidade de seu pensamento.

Depois de *Leituras 1* (Loyola, São Paulo, 1995), obra consagrada ao pensamento político, *Leituras 2* põe em cena um périplo que permite descobrir diversas "regiões" filosóficas. Nessa viagem encontraremos: as figuras do pensamento existencialista (de Kierkegaard a Camus, Sartre e Merleau-Ponty), em relação às quais Ricœur manifestou sua distância ou proximidade, e autores que exerceram influência profunda sobre a obra de Ricœur (Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jean Nabert, entre outros).

A essas conversações filosóficas se seguem discussões com os principais representantes da corrente estruturalista (Claude Lévi-Strauss, A.-J. Greimas), numa exposição rigorosa das fontes da antropologia estrutural e da gramática narrativa, enquanto simultaneamente se esclarece a noção de identidade narrativa, central na reflexão de Paul Ricœur.

ISBN 85-15-01334-7



9 788515 013340

Cód. 3560

A REGIÃO DOS FILÓSOFOS

 **Edições Loyola**

Ensaio sobre a experiência da morte **de P.-L. Landesberg** **(1951)**

Paul-Louis Landesberg está ligado à história interior e ao pensamento do movimento *Esprit* quase tanto quanto Emmanuel Mounier. Esse filósofo alemão exilado, desde 1933, na Espanha e, depois, na França, morreu de esgotamento em Oranienburg em 2 de abril de 1944, depois de ter exercido sobre a doutrina personalista uma influência decisiva, que tinha haurido de seu mestre e amigo Max Scheler. Sua reflexão centrava-se sobre as linhas mestras da filosofia da pessoa: engajamento *histórico* do homem, ato *pessoal*, descoberta dos *valores* como “direções de nossa vida histórica”, transubjetividade dos valores no coração dos nossos engajamentos concretos. Isso significa que ele se situava nos pontos críticos mais difíceis dessa filosofia da pessoa, no ponto onde coexistem valor histórico, existência pessoal, transcendência¹. Sua luta contra o nazismo o mantinha em alerta no front político e o caráter total da sua tomada de posição lhe assegurava que a decisão diante do Estado é uma forma privilegiada do engajamento, embora este seja sempre mais que político.

O *Ensaio sobre a experiência da morte*, publicado em 1937, reeditado pelas Edições du Seuil², é uma espécie de meditação filosófica na qual o sentido da pessoa é, ao mesmo tempo, posto à prova pela experiência da morte e exaltado pela ameaça do desespero contido nessa experiência. A reflexão se desdobra in-

1. Cf. seus artigos em *Esprit*, números 27, 62, 64, 65, 72, 73, 79, 85, 87.

2. *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Le Seuil, 1992.

cessantemente no gesto de assumir uma morte necessária e singular e no gesto de responder vitoriosamente à própria morte pela esperança: “A consciência da morte caminha junto com a individualização humana” (p. 26). Pode-se substituir uma função social, não se substitui uma pessoa. Por outro lado, “onde a pessoa nos é dada, podemos tocar no problema ontológico da sua relação com a morte” (p. 33).

O primeiro movimento dessa meditação contrastada opõe P.-L. Landsberg a Max Scheler: “Existe, pergunta ele, uma experiência específica da morte, na qual a morte se mostraria como pertencendo ao homem na plenitude da sua existência pessoal?” (p. 20). Essa experiência não está no limite do envelhecimento, como pensou Scheler; ela passa pela morte do outro, pela morte do ser amado; ela se volta contra mim e se inscreve na minha existência em favor da minha participação na existência do outro: “Eu experimento a morte no interior da minha própria existência” (p. 39). Essa análise não envelheceu, malgrado as análises semelhantes que lemos posteriormente nos filósofos existencialistas; o que permanece original em Landsberg é a busca de uma necessidade específica que se liga à minha morte, de uma necessidade na qual o outro representa todos os outros, na qual o outro é cada um, um nós exemplar, sem ser o “Se” de Heidegger; essa pesquisa sobre o homem meu *semelhante* deve ser continuada atualmente, para além da oposição talvez artificial entre a existência única e a existência geral.

O segundo movimento é desencadeado por essa convicção de que a necessidade de morrer não é o prolongamento de uma possibilidade imanente à existência pessoal: a morte permanece a intrusa; ao mesmo tempo que ela me convida ao desespero, ela me provoca a buscar mais longe a possibilidade mais fundamental de mim mesmo. É aqui que, segundo P.-L. Landsberg, a existência pessoal se enraíza no ser eterno; posta em questão pela *ameaça*, a pessoa se eleva à afirmação da vida invulnerável; essa afirmação é a esperança [*l'espérance*], que ele opõe, como G. Marcel, à expectativa [*l'espoir*].

Esse pequeno livro — admirável no plano da meditação — deixa, todavia, num certo mal-estar o leitor preocupado com as

articulações do pensamento. De um lado, a argumentação é sustentada e imantada por um ato religioso de fé. É verdade que Landsberg fala de uma esperança “natural” à qual o filósofo pode ter acesso a partir da sua problemática própria; mas é claro que para ele a filosofia, deixada a si mesma, não chega a uma esperança viva: assim, Platão funda a imortalidade sobre “a autonomia dos atos espirituais com relação aos processos vitais”. Mas o ato filosófico que se desprende assim da vida do corpo, e da sua morte, permanece tributário de um mundo das Idéias do qual ele participa: “O mundo do qual a filosofia antiga nos dá conta não é um mundo do próximo, mundo constituído pela *cariatas*; é antes de tudo um mundo das coisas, um mundo de coisas vistas” (p. 72). Assim sendo, a esperança atestada pelo filósofo é mais a irradiação da virtude teologal no seu plano de reflexão do que o ponto prévio de inserção da esperança cristã (malgrado fórmulas tais como: “Uma filosofia da existência que negue os fundamentos ontológicos das três virtudes teologais do homem é uma filosofia contra a existência” [p. 52]); na linha de Agostinho, a reflexão filosófica de P.-L. Landsberg é integrada na sua meditação cristã. Mas, por outro lado, quando chega na “experiência cristã da morte”, o filósofo se apaga repentinamente diante dos testemunhos que o superam e que convertem inteiramente o sentido da morte para decifrar nela o pleno cumprimento da esperança ontológica. P.-L. Landsberg assemelha-se um pouco aos místicos como Bergson quando introduz nas *Duas fontes* os testemunhos do amor divino, sem se pôr a si mesmo em causa. Daí esse sutil mal-estar: toda a meditação repousa sobre a experiência cristã da morte e essa experiência excede o meditante³.

O ensaio sobre o *Problema moral do suicídio*, datado do verão de 1942 e que J. Lacroix acrescentou à nova edição do *Ensaio sobre a experiência da morte*, é de grande valor: essa espécie de discordância interior dissipou-se inteiramente, pelo fato de o filósofo cristão ter-se tornado, ao mesmo tempo, menos dogmático nas suas afirmações filosóficas e mais interior à vida cristã.

3. P.-L. Landsberg acrescentava nessa época: “A esperança de que falamos não é pois a ‘virtude teologal’. Antes marcamos o lugar na estrutura em que essa virtude pode entrar, onde ela deve entrar para vencer finalmente a possibilidade de desesperança” (p. 55).

Essa meditação está na medida exata do homem que, depois de ter carregado consigo o veneno por muitos anos, o destrói e, como nos diz J. Lacroix no seu prefácio: “No momento da sua prisão [...] aceitou plenamente não dispor de sua vida”. Não é mais um outro que dá suporte ao movimento da reflexão, como no *Ensaio sobre a experiência da morte*; não é mais santo Agostinho ou santa Teresa de Ávila; é o homem que realizou esse gesto.

Orá, esse gesto foi uma difícil vitória, a vitória sobre uma *tentação* que se liga, não à covardia do homem, mas à sua grandeza ética. O estoicismo nos ensinou essa outra vertente da morte, não mais a intrusa, mas a morte segundo a razão, a morte livre de um homem que escolheu sua morte. Todo esse ensaio é um debate com o estoicismo contra os covardes, depois contra o estoicismo com os mártires cristãos: “Preferir o martírio ao suicídio é um paradoxo próprio do cristão” (p. 14). “Como há uma diferença qualitativa entre a moralidade burguesa e a moralidade heróica, há um abismo entre essas duas morais naturais, de uma parte, e a moral sobrenatural do cristianismo, de outra” (p. 147). Assim, o espaço concedido à tentação de algum modo ética dá a esse escrito um aspecto mais dramático, ao mesmo tempo que a afirmação que lhe responde é melhor assumida do que no *Ensaio sobre a experiência da morte*.

P.-L. Landsberg parece ter avançado progressivamente para uma “revelação paradoxal” (p. 153) à maneira kierkegaardiana, onde a reflexão filosófica, ao que parece, seria quase totalmente absorvida, mas onde o próprio homem seria mais diretamente assumido do que na época em que ele convocava os místicos para justificar “a esperança criadora, base natural dessa esperança da qual se diz que não nos deixa perecer” (p. 55).

Morre o personalismo, volta a pessoa... (1983)

Esta pequena exposição é motivada pela preocupação em compreender as reservas e, às vezes, a repugnância das gerações mais novas do que a minha em usar o termo personalismo, mesmo preservando a fidelidade crítica à obra de Emmanuel Mounier.

Uma frase poderia resumir meu pensamento: morre o personalismo, volta a pessoa (eu poderia também dizer: morre o personalismo, subentendendo: que morra, mesmo se...; talvez é melhor que ele morra, para que...).

Explico-me primeiro sobre o *morre o personalismo*, dando a essa fórmula no indicativo o simples valor de registro de um fato cultural. De maneira geral, lamento a escolha infeliz, pelo fundador do movimento *Esprit*, de um termo em -ismo, ademais posto em competição com outros -ismos que se nos mostram amplamente hoje em dia como simples fantasmas conceituais. Desenvolvo meu argumento.

Primeiro, considero que os outros -ismos representavam modos de pensamento melhor articulados *conceitualmente*. Que se evoque por trás do termo existencialismo o trabalho complexo do conceito em *O Ser e o Nada*, em Jean-Paul Sartre, ou *A fenomenologia da percepção*, *As aventuras da dialética*, etc., em Merleau-Ponty. Inútil insistir sobre o imenso aparelho conceptual dos marxismos e sobre a excepcional complexidade de um pensamento como o de Gramsci ou de Althusser. Em suma, o personalismo não era suficientemente competitivo para ganhar a

batalha do conceito. Veremos adiante que o que parece aqui uma reprovação tomará um sentido novo, quanto tentarei classificar a pessoa como o suporte de uma atitude, de uma perspectiva, de uma aspiração, como Mounier não cessou de dizer, o que deveria dispensá-lo de se medir com os outros -ismos como materialismo, espiritualismo, coletivismo, que representam nebulosas de pensamento e pensamentos vagos. Para acentuar meu argumento, lembrarei que, na mesma época, os autores que citei e outros — Raymond Aron, Éric Wei, etc. — tinham-se posto na escola de Hegel sob a direção do sutil Kojève.

Segundo argumento: a constelação dos -ismos, na qual o personalismo se deixou enquadrar ou, deliberadamente, se inscreveu, foi totalmente vencida por outra voga cultural poderosa nos anos sessenta. Evoco aqui a voga dos estruturalismos. De um só golpe, a idéia de um reino tripartite: “personalismo-existencialismo-marxismo”, tão amiúde sustentada por Mounier como característica durável de uma época, toma hoje a forma de uma ilusão. Além de ter sido pouco homogênea, a repartição permanecia tipicamente francesa: personalismo, existencialismo, marxismo constituíram sempre um tripé curiosamente hexagonal! Ora, eis que acontece que os três irmãos inimigos são globalmente deslocados por esse outro fenômeno, não menos hexagonal, que os fazia parecer (pelo menos o marxismo do jovem Marx, o existencialismo do primeiro período e o personalismo de Mounier, infelizmente interrompido em 1950) como variedades do mesmo humanismo (palavra execrada entre todos). O que o estruturalismo trazia, com efeito, era uma maneira de pensar segundo a idéia de sistema e não de história, o estabelecimento de conjuntos de diferenças articuladas, e sobretudo um pensamento operatório que pretendia não requerer nenhum sujeito para conferir sentido ao que quer que fosse. Foi uma estranha aventura para o personalismo, que tivera tanta dificuldade para se distinguir do existencialismo e fizera tantos esforços para se aproximar do jovem Marx dos *Manuscritos* de 1843-1844, da *Ideologia Alemã*, em poucas palavras, do Marx da alienação e do trabalho vivo. O personalismo encontra-se assim marcado pela mesma nota de infâmia que marcava seus irmãos inimigos.

Irrompeu aí uma nova vaga, nietzschiana no seu fundo. O personalismo encontrava-se desenraizado do seu solo delibera-

damente cristão (não esqueçamos a imensa importância cultural do pensamento trinitário na constituição da noção ocidental de pessoa); ademais, ela atacava uma convicção forte e jamais eludida, recebida de Maritain e de Scheler, a saber que, além de todas as vicissitudes históricas, da surpresa do acontecimento e da resposta inventiva às situações, a pessoa não cessava de se reportar a um céu fixo de valores (leio no *Manifesto a serviço do personalismo*, p. 63: “Uma pessoa é um ser espiritual constituído como tal por uma maneira de subsistência e de independência no seu ser; ela mantém essa subsistência por sua adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos por um compromisso responsável e uma constante conversão; ela unifica assim toda a sua atividade na liberdade e desenvolve por acréscimo, por força de atos criadores, a singularidade de sua vocação”). Vê-se aqui como coexistem uma ontologia da subsistência, uma referência a uma ordem hierárquica de valores e um agudo sentido da singularidade e da criatividade. Mas a transcendência vertical, que Mounier tentou sempre manter na indecisão, a fim de não constranger os personalistas a escolher entre a leitura cristã e a leitura agnóstica, encontrava-se atacado, nas suas duas versões, pela pregação nietzschiana do niilismo que, insisto, não é a invenção do niilismo por Nietzsche, mas a proclamação que está em ação entre nós, desde que os próprios valores superiores se desvalorizaram.

Terminarei essa revisão das razões da morte do personalismo pela constatação de que o próprio Mounier foi plenamente consciente da vulnerabilidade do termo com relação aos equívocos internos e externos. Todavia, Mounier, como se vê no último capítulo, “Os equívocos do personalismo”, de *Que é o personalismo?*, esforçou-se sempre por rejeitar os equívocos do personalismo como não sendo mais do que equívocos sobre o personalismo. De fato, o personalismo jamais cessou de se bater com seus próprios demônios, tanto o passado do termo personalismo se lhe colou no corpo como uma túnica de Nesso (espiritualismo, idealismo, moralismo, etc.). Talvez Mounier tenha sido enganado aqui pela ilusão comum a toda a sua geração, segundo a qual seria possível inovar absolutamente no campo cultural, qualquer que fosse o passado dos termos usados. Disso Mounier tomou consciência desde o final da Segunda Guerra mundial.

Assim, escreve ele em *Que é o personalismo?*, publicado em 1946: “Não acabamos de desembargar esses valores dos mal-entendidos e dos resquícios sociológicos que os neutralizam sobre as vias do futuro, sob pretexto de salvaguardá-los” (p. 81).

Volta a pessoa! Não insisto sobre a fecundidade política, econômica e social da idéia de pessoa. Baste-me evocar um único problema: o da defesa dos direitos humanos em outros países que não o nosso, ou o dos direitos dos prisioneiros e dos detentos em nosso país, ou ainda os difíceis casos de consciência postos pela legislação de extradição: como se poderia argumentar em cada um desses casos sem referência à pessoa?

Mas quero me concentrar no argumento filosófico. Se volta a pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar; quero dizer, um candidato melhor do que todas as outras entidades que foram levadas pelas tormentas culturais evocadas acima. Relativamente à “consciência”, ao “sujeito”, ao “eu”, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado. *Consciência?* como se crê ainda na ilusão de transparência que se liga a esse termo, depois de Freud e da psicanálise? *Sujeito?* como se nutria ainda a ilusão de uma fundação última nalgum sujeito transcendental, depois da crítica das ideologias da escola de Frankfurt? O *eu?* quem não sente a impotência do pensamento para sair do solipsismo teórico, a não ser que ele parta, como em Emmanuel Lévinas, do rosto do outro, eventualmente numa ética sem ontologia? Prefiro dizer *pessoa* em vez de *consciência, sujeito, eu*.

Mas então se põe o problema da busca da linguagem adequada. Como falar da pessoa sem o suporte do personalismo? Vejo apenas uma resposta: ela consiste em dar um estatuto epistemológico apropriado ao que chamo, com Eric Weil, uma “atitude”. Aprendemos com Eric Weil, na sua *Lógica da filosofia*, que todas as categorias novas nascem de atitudes que são tomadas na vida e que, pela espécie de pré-compreensão que lhes está ligada, orientam a busca de novos conceitos que seriam suas categorias apropriadas. Ora, penso que a pessoa é o núcleo de uma “atitude” à qual podem corresponder “categorias” múltiplas

e muito diferentes, segundo a concepção que se faça do trabalho de pensamento digno de ser chamado de filosófica. A meu ver, foi Paul-Louis Landsberg, no movimento personalista, o pensador mais consciente dessa situação. Quando ele fala da pessoa e do personalismo, qualifica todas suas descrições, suas invocações, suas exigências com o termo *Aufweis*, que designa uma espécie de método de mostração, mas não de demonstração.

Para deixar as abstrações, gostaria de chamar a atenção para a *atitude-pessoa*. Primeiramente, pessoa é essa unidade para a qual a noção de *crise* é a característica essencial da sua situação. Pouco importa se Mounier acreditou que o movimento personalista tinha nascido principalmente da crise bancária americana de 1929 (*Que é o personalismo?*, p. 13). René Rémond mostrou-nos que essa crise tinha sido pouco perceptível na França nos anos 1930-1932 e que Mounier, como outros jovens pertencentes a movimentos semelhantes, *pôs em crise* o que ele chamava, precisamente, de a “ordem estabelecida”, mais do que sofreu uma crise já visível aos olhos de todos. Foi, mais uma vez, Landsberg quem, nos *Problemas do personalismo*, percebeu bem, através de Max Scheler, a universalidade da noção de crise. Atualizei do seguinte modo o seu pensamento a respeito: perceber minha situação como crise é não mais saber que ela é meu *lugar* no universo (uma das últimas obras de Max Scheler chama-se, precisamente, *O lugar [Stellung] do homem no universo*). Perceber-se como pessoa deslocada é o primeiro momento constitutivo da atitude-pessoa. Acrescentemos ainda o seguinte: eu não sei mais que *hierarquia estável* dos valores pode guiar minhas preferências; o céu das estrelas fixas se tolda. Direi ainda: eu não distingo claramente meus amigos dos meus adversários (o que se disse aqui sobre a nebulosa dos anos 1930-1932, 1940-1941, 1947-1948 o confirma amplamente).

Esses três traços atestam que a noção de *crise*, para caracterizar a atitude-pessoa, supera o campo econômico, social e cultural. Ela faz parte do que se poderia chamar de criteriologia da atitude-pessoa.

Mas eu gostaria de acrescentar um traço à idéia de crise, que me fornecerá uma transição para o segundo critério da atitude-

pessoa: não sei mais qual é meu lugar no universo, não sei mais que hierarquia estável de valores pode guiar minhas preferências, não distingo claramente meus amigos dos meus adversários, *mas existe para mim o intolerável*. Na crise, eu experimento o limite da minha tolerância. Para mim se inverte a famosa fórmula de Leibniz: "Eu não desprezo quase nada". É nesse sentimento do intolerável que a crise insinua o discernimento da estrutura dos valores do momento histórico (expressão tomada, aproximadamente, de Paul-Louis Landsberg).

Fazendo face aos critérios da crise, enuncio o critério do *engajamento*, evitando fazer dele uma espécie de atributo spinozista da substância ou da subsistência pessoal; o compromisso não é uma propriedade da pessoa, mas um critério da pessoa; esse critério significa que não tenho outra maneira de discernir uma ordem de valores capaz de me exigir — uma hierarquia do preferível — sem me identificar a uma *causa* que me supere. Aqui se descobre uma relação circular entre a historicidade do engajamento e a atividade hierarquizante que revela o caráter de dívida do próprio engajamento. Essa relação circular constitui o que se pode chamar, numa linguagem hegeliana, de *convicção*. Na convicção me arrisco e submeto. Eu escolho, mas não digo: eu não posso de outro modo. Tomo posição, tomo partido e assim *reconheço* o que eu, me constitui como devedor insolvente. A condição do que eu, me constitui como devedor insolvente. A convicção é a réplica à crise: meu lugar me é atribuído, a hierarquização das preferências me obriga, o intolerável me transforma, de desertor ou de espectador desinteressado, em homem de convicção que descobre ao criar e cria ao descobrir.

Permitam-me acrescentar a esses dois critérios alguns corolários. Evocarei três.

O critério do engajamento na crise me autoriza a ver na atitude-pessoa certo comportamento com relação a *tempo*. Eu o derivado do que se poderia chamar simplesmente de "fidelidade a uma causa" (penso aqui na lealdade do velho neo-hegeliano americano Rosiah Royce, que outrora inspirou Gabriel Marcel). O engajamento não é a virtude do instante (como seria a conversão ou, para toda a teologia nascida de Barth ou de Bultmann, o acon-

tecimento de palavra); é a virtude da duração. Isso, em razão da identificação do sujeito com forças transubjetivas; não é na consciência, no sujeito, nem mesmo na relação dialógica do face-a-face com o outro que encontro esse fio de continuidade, mas na fidelidade a uma direção escolhida. A intimidade, a interioridade re-tomam sentido, na medida em que as implicações espirituais são ligadas à capacidade de espera, de recolhimento, de silêncio, pela qual faço o balanço das fidelidades que me unificam e me conferem, como por acréscimo, uma identidade.

Outro corolário: acabo de falar de uma identidade, mas deveria falar imediatamente do seu complemento dialético: a diferença. Não faço da *diferença* a categoria maior. Tenho em vista simplesmente essa alteridade ligada a toda afirmação de identidade. Só existe o outro se existe o mesmo e *vice-versa*. Prefiro extrair os caracteres da diferença da relação de base entre crise e engajamento. Não posso evitar que uma separação entre amigos e inimigos nasça do devotamento. O conflito não é, sem dúvida, "o pai de todas as coisas" (Heráclito), mas o inverso noturno que duplica a claridade da convicção, tal como os santos o experimentaram na ofuscação do Fogo. Foi da mesma maneira que Max Weber reconheceu no *conflito* uma estrutura de base de toda relação social (diga-se de passagem: reconhecer a diferença instaurada pelo devotamento é renunciar a sonhar com uma sociedade sem conflitos e trabalhar para a instauração de uma sociedade que dê aos conflitos os meios de se exprimir e crie procedimentos, reconhecidos por todos, capazes de tornar os conflitos negociáveis).

É evidente que esses dois primeiros corolários são difíceis de concordar. Mas, se estou consciente da estranheza do engajamento, da tensão fecunda que sinto entre a imperfeição da causa e o caráter definitivo do engajamento, eu amo meus inimigos, isto é, os adversários do meu próprio engajamento; esforço-me por me descentrar no outro e por fazer o movimento mais difícil de todos, o movimento de reconhecimento do que dá um valor superior ao outro, a saber, o que é para ele *seu* intolerável, *seu* compromisso e *sua* convicção.

O par crise/engajamento suscita um terceiro corolário: a unificação da duração numa interioridade, o reconhecimento e o

amor das diferenças requerem o horizonte de uma visão histórica global. Não creio que possa haver compromisso com uma ordem abstrata de valores, sem que eu possa pensar essa ordem como uma tarefa para todos os homens. O que implica uma extraordinária aposta. A aposta na convergência do que há de melhor em todas as diferenças. A aposta em que as conquistas do bem sejam cumulativas e que as interrupções do mal não constituam sistema. Isso não posso provar. Não posso verificar; só posso atestá-lo se a crise da história se tiver tornado meu intolerável e se a paz — tranquilidade da ordem — se tiver tornado minha convicção.

Morre o personalismo: o que acabo de dizer não constitui uma filosofia, mas a articulação de uma “atitude”, cujo lugar deve ainda ser discernido entre outras exigências do conceito, que não estão forçosamente cristalizadas em torno do pólo intolerável-convicção. Muitos outros problemas permanecem suspensos relativamente à linguagem, à palavra, à escritura e à leitura, à ética e à política. E, sobretudo, resta ainda muito a *pensar*, para responder àquele que Valadier chama de “ateu rigoroso”: Nietzsche. Com efeito, como fazer para que o fascínio pela crise não se torne pensamento da crise, isto é, nihilismo imperfeito, para o “último dos homens”? É nessa perspectiva de modéstia que proclamamos morra o personalismo, volte a pessoa. Somos o movimento posto em movimento por essa “atitude” que sabe que não supera o nível da *convicção*, ela mesma dependente só da aposta em que, se não faço da felicidade um fim, ela me será dada gratuitamente como um brinde. A única coisa importante é discernir com justiça o intolerável de hoje e reconhecer minha dívida com relação às causas mais importantes do que eu mesmo que me requisitam.

Permitam-me terminar com essa citação de Emmanuel Mounier, que qualifica nesses termos sua obra e o movimento Esprit: “Assistimos [...] às primeiras sinuosidades de uma marcha cíclica na qual as explorações desenvolvidas até o extremo só são abandonadas para ser reencontradas mais tarde e mais longe, enriquecidas por esse esquecimento e pelas descobertas das quais o esquecimento libertou o caminho” (*Que é o personalismo?*, p. 11).

Abordagens da pessoa (1990)

Em um ensaio voluntariamente provocador publicado na revista *Esprit* (janeiro, 1983), quando do quinquagésimo aniversário da revista, arrisquei a seguinte fórmula: “Morre o personalismo, volta a pessoa”. Queria sugerir que a formulação do personalismo por Mounier, estava, como ele mesmo reconhece de bom grado, ligada a uma constelação cultural e filosófica que não é mais a nossa hoje: deste modo, o existencialismo e o marxismo não são mais os únicos rivais, ou, ao menos, não são mais rivais em relação aos quais o personalismo teria de se definir, sob o risco de inscrever a si mesmo entre os sistemas em -ismo. Eu encerrava o meu ensaio com esta citação de Mounier em *Que é o personalismo?*: “Assistimos [...] às primeiras sinuosidades de uma marcha cíclica em que as explorações levadas sobre uma via até o esgotamento só são abandonadas para ser reencontradas mais tarde e mais longe, enriquecidas por esse esquecimento e pelas descobertas para as quais ele liberou o caminho” (p. 11).

Por outro lado, gostaria de dizer que a pessoa era, e ainda hoje é, o termo mais apropriado para cristalizar pesquisas às quais não convêm, por diversas razões que expus então, nem o termo de consciência, nem o de sujeito, nem o de indivíduo. Gostaria de expor aqui algumas dessas pesquisas, para além do ponto atingido no ensaio precedente, no qual me limitava a definir a pessoa por meio de uma *atitude*, no sentido de Éric Weil, ou, como se diria em hermenêutica, por meio da compreensão cotidiana que temos dela. Eu me dedicava assim, seguindo P.-L. Landsberg, ao

par constituído pelo critério de *crise* e de *engajamento*; eu acrescentava a este alguns corolários tais como: fidelidade no tempo a uma causa superior, a aceitação da alteridade e da diferença na identidade da pessoa.

Hoje, eu gostaria de mobilizar as pesquisas contemporâneas sobre a *linguagem*, sobre a *ação*, sobre a *narrativa*, que podem dar à constituição *ética* da pessoa um fundamento, um enraizamento, comparáveis aos que Emmanuel Mounier explorava no *Tratado do caráter*. Nesse sentido, o presente estudo se situa no prolongamento do *Tratado do caráter*.

I

Nomeei quatro camadas, ou quatro estratos, do que poderia constituir uma fenomenologia hermenêutica da pessoa: *linguagem*, *ação*, *narrativa*, *vida ética*. Seria melhor dizer: *o homem falante*, *o homem que age* (e acrescentarei *o homem que sofre*), *o homem narrador* e *personagem* de sua narrativa de vida, finalmente, *o homem responsável*. Antes de percorrer, na ordem do que acabo de dizer, esses estratos da constituição da pessoa, irei diretamente para o último estado de minha pesquisa, para tomar dele emprestada a *estrutura ternária* que a seguir verei se esboçar progressivamente nas camadas anteriores dessa constituição. Por estrutura ternária entendo o seguinte: se se quiser distinguir a ética da moral, entendendo por esta última a ordem dos imperativos, das normas, das proibições, descobre-se uma ética mais radical do *ethos*, suscetível de fornecer um fio condutor na exploração das outras camadas da constituição da pessoa. Em um trabalho que está sendo publicado, proponho a seguinte definição do *ethos*: *aspiração a uma vida realizada — com e para os outros — em instituições justas*. Esses três termos me parecem igualmente importantes para a constituição ética da pessoa.

Aspiração a uma vida realizada: inscrevendo assim a ética na profundidade do desejo, sublinha-se o caráter de anseio, de optativo, anterior a todo imperativo. A fórmula completa seria: Ah! se eu pudesse viver bem, sob o horizonte de uma vida realizada, e, nesse sentido, feliz! O elemento ético dessa aspiração ou desse voto pode

ser expresso pela noção de *estima de si*. Com efeito, qualquer que fosse a relação com outrem e com a instituição de que falarei um pouco adiante, não haveria sujeito responsável se este não pudesse estimar a si mesmo como sendo capaz de agir intencionalmente, isto é, segundo razões refletidas, e, além disso, capaz de inscrever as suas intenções no curso das coisas por meio de iniciativas que enlaçam a ordem das intenções à dos acontecimentos do mundo. A estima de si, assim concebida, não é uma forma refinada de egoísmo ou de solipismo. O termo *si* está aí para prevenir contra a redução a um eu centrado sobre si mesmo. Em certo sentido, o si ao qual se dirige a estima — na expressão estima de si — é o termo reflexo de todas as pessoas gramaticais. Mesmo a segunda pessoa, cuja interrupção marcamos adiante, não seria uma pessoa se eu não pudesse suspeitar que ao se dirigir a mim ela se sabe capaz de designar a si mesma como aquela que se dirige a mim e, assim, se mostra capaz da estima de si definida pela intencionalidade e pela iniciativa. O mesmo ocorre com a pessoa concebida como terceira pessoa — ele, ela — que não é apenas a pessoa de que falo, mas a pessoa suscetível de se tornar um modelo narrativo ou um modelo moral. Falo dela na terceira pessoa, como centro da mesma estima de si, a que eu assumo ao designar a mim mesmo como autor de minhas intenções e das minhas iniciativas no mundo. Este é o primeiro termo da tríade constitutiva do *ethos* pessoal.

O segundo termo é marcado pela expressão: com e para os outros. Sugiro que se chame de *solicitude* o movimento do si na direção do outro, que responde com a interpelação do si pelo outro, cujos aspectos lingüísticos, práticos e narrativos, indicaremos adiante. Mesmo me subscrevendo às análises de Lévinas sobre o rosto, a exterioridade, a alteridade, até sobre o primado do apelo vindo do outro para o reconhecimento do si pelo si, parece-me que a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante do outro. Sem reciprocidade, ou, para empregar um conceito caro a Hegel, sem reconhecimento, a alteridade não seria a de um outro diferente de si mesmo, mas a expressão de uma distância indiscernível da ausência. Um outro semelhante a mim, este é o voto da ética no que diz respeito à relação entre a estima de si e a *solicitude*.

É na amizade que a similitude e o reconhecimento mais se aproximam de uma igualdade entre dois insubstituíveis. Mas, nas formas de solicitude marcadas por uma forte desigualdade inicial, é o reconhecimento que restabelece a solicitude. Assim, na relação do mestre com o discípulo, que, enfim, está no pano de fundo de todas as análises de Emmanuel Lévinas, a superioridade do mestre sobre o discípulo só se distingue da superioridade do senhor, no sentido hegeliano do termo, em relação ao servo ou ao escravo, pela capacidade de reconhecimento da superioridade que iguala secretamente a relação dissimétrica de instrução ou de ensino; em sentido contrário, quando a solicitude vai do mais forte para o mais fraco, como na compaixão, ainda é a reciprocidade da troca e do dom que faz com que o forte receba do fraco um reconhecimento que se torna a alma secreta da compaixão do forte.

Nesse sentido, não concebo a relação do si com o seu outro de outro modo que como a procura de uma igualdade moral pelas diversas vias do reconhecimento. A reciprocidade, visível na amizade, é a mola oculta das formas desiguais da solicitude.

Ter-se-á notado que não limitei a dialética do *ethos* à confrontação entre a estima de si e a solicitude. Pus no mesmo plano desta última o almejo de viver em *instituições justas*. Ao introduzir o conceito de *instituição*, introduzo uma relação com o outro que não se deixa reconstruir sobre o modelo da amizade. O outro é aquele que está face a face, só que sem rosto, o *cada um* de uma distribuição justa. Não direi que a categoria do *cada um* se identifica à do anônimo, de acordo com uma identificação demasiado rápida com o “-se” de Kierkegaard e de Heidegger. O *cada um* é uma pessoa distinta, mas eu só me junto a ela pelos canais da instituição. Evoco aqui, evidentemente, a análise aristotélica da justiça que se prolonga até os tratados medievais. Não é por acaso que a forma mais notável de justiça é chamada de justiça distributiva. Por distribuição não se deve entender um fenômeno puramente econômico, que completaria as operações de produção. Não é ilegítimo conceber toda instituição como um esquema de distribuição, em que as partes a ser distribuídas são não apenas bens e mercadorias, mas direitos e deveres, obrigações e encargos, vantagens e desvantagens, responsabilidades e honras.

O problema da justiça se torna um problema ético difícil, já que nenhuma sociedade pôde conseguir, e nem mesmo propor uma distribuição igual, não apenas entre os bens e a renda, mas também entre os encargos e as responsabilidades. É a esse problema da justiça em uma repartição desigual que se aplica muito justamente a idéia de justiça distributiva desde Aristóteles. Não me deterei na noção de igualdade proporcional pela qual Aristóteles define a justiça distributiva. Eu a tomarei somente como ponto de partida de um longo processo argumentativo que prossegue até a nossa época e da qual a obra de Rawls, em *Teoria da justiça*, oferece o melhor modelo. O que distingue a relação com o outro na instituição da relação de amizade no face a face, é precisamente essa mediação das estruturas de distribuição, que buscam uma proporcionalidade digna de ser chamada de equitativa. De Rawls reterei apenas a sugestão de que, diferentemente do utilitarismo anglo-saxão, no qual a justiça é definida pela procura da vantagem máxima para o maior número, a justiça, nas repartições desiguais, é definida pela maximização da parte mais fraca. Encontramos, nessa preocupação com o mais desfavorecido, o equivalente da busca de reconhecimento no plano da amizade e das relações interpessoais.

Mas não se deve esperar da relação de justiça em um sistema de distribuição a espécie de intimidade que visam às relações interpessoais seladas na amizade. Isto, precisamente, é o que faz da categoria do *cada um* uma categoria irredutível ao *outrem* da relação amorosa ou amistosa. Essa incapacidade de *cada um* se igualar ao amigo não indica nenhuma inferioridade ética: a grandeza ética do *cada um* é indiscernível da grandeza ética da justiça, segundo uma fórmula romana bem conhecida: atribuir a cada um o que lhe é devido.

Antes de proceder regressivamente da esfera ética para a que a precede na ordem hierárquica proposta no começo, gostaria de comparar a análise que acabo de esboçar brevemente com uma estrutura comparável que encontro em Emmanuel Mounier, por exemplo, quando ele fala de “revolução personalista e comunitária”. Ter-se-á notado que Mounier propõe uma dialética de dois termos: pessoa e comunidade. Minha fórmula de três termos (estima de si, solicitude, instituições justas) me parece completar,

mais do que refutar, a fórmula de dois termos. Distingo as relações interpessoais, que têm por emblema a amizade, das relações institucionais, que têm por ideal a justiça. Esta distinção me parece benéfica para o próprio personalismo. Com efeito, sobretudo nos primeiros anos da revista *Esprit*, a especificidade da relação institucional estava mascarada pela utopia de uma comunidade que seria, de algum modo, a extrapolção da amizade. A oposição que encontramos em alguns pensadores alemães do começo do século entre comunidade e sociedade conduz à mesma utopia de uma comunidade de homens e de mulheres que seria uma pessoa de pessoas. Torna-se então muito difícil reconhecer a autonomia do plano político em relação ao plano moral. Já que, se há uma diferença irreduzível entre os dois planos, é o fato de que a política está relacionada com a distribuição do poder em uma sociedade dada. Especificando desse modo o que deve ser distribuído, repartido, sob o termo de *poder*, o político se inscreve na esfera da idéia de justiça na medida em que ela é irreduzível, precisamente por seu caráter distributivo, à amizade e ao amor que ignoram esse gênero de mediação. Distinguindo-se claramente relações interpessoais e relações institucionais, rende-se plena justiça à dimensão política do *ethos*. Ao mesmo tempo, libera-se a idéia comunitária de um equívoco que no fim a impede de se desdobrar plenamente nas regiões das relações humanas onde o outro fica sem rosto, sem que por isso fique sem direitos. Distinguindo fortemente amizade e justiça, preservamos a força do face a face, ao mesmo tempo em que damos um lugar a cada um sem rosto. Em outros termos, sob o termo de outro, é preciso pôr duas idéias distintas: outrem e cada um. O outrem da amizade e o cada um da justiça. Ao mesmo tempo, não os separamos, na medida em que pertence à idéia de *ethos* abarcar em uma única fórmula bem articulada o cuidar de si, o cuidar de outrem e o cuidar da instituição. É essa tríade que agora nos ajudará a recompor uma idéia mais rica da pessoa, levando em conta as pesquisas atuais sobre a linguagem, sobre a ação e sobre a narrativa.

II

Uma retomada contemporânea da idéia de pessoa tem tudo a ganhar de um diálogo com as filosofias inspiradas pelo que foi

chamado de *linguistic turn*. Não que tudo seja linguagem, como às vezes se diz, com excesso, em concepções em que a linguagem perdeu a sua referência ao mundo da vida, ao da ação e ao do comércio entre as pessoas. Mas, se nem tudo é linguagem, tudo, na experiência, só tem acesso ao *sentido* sob a condição de ser trazido à linguagem. A expressão “trazer a experiência para a linguagem” convida a considerar o homem falante senão como o equivalente do homem, ao menos como a condição primeira do ser-homem. Mesmo se, em um momento, fôssemos levados a fazer da categoria do agir a categoria mais eminente da condição pessoal, o agir propriamente humano se distinguiria do comportamento animal, e, com maior razão ainda, do movimento físico, pelo fato de que ele deve ser dito, isto é, trazido para a linguagem, para ser significativo.

O que é que as filosofias da linguagem trazem para a nossa investigação sobre a pessoa? Podemos dividir em dois planos as contribuições da filosofia lingüística para uma filosofia da pessoa.

O primeiro plano, o da *semântica*, oferece a ocasião para um primeiro esboço da pessoa enquanto singularidade. A linguagem, efetivamente, está estruturada de tal maneira que pode designar indivíduos, tendo como base operadores específicos de individualização tais como as descrições definidas, os nomes próprios e os dêicticos, incluindo os adjetivos e os pronomes demonstrativos, os pronomes pessoais, os tempos verbais. Naturalmente, todos os indivíduos assim visados por meio desses operadores não são pessoas. As pessoas são indivíduos de um certo tipo. Mas é a singularidade das pessoas que nos interessa particularmente. Ora, a linguagem nos permite tal visada individualizante a favor desses operadores que permitem designar uma pessoa, e uma só, e distingui-la de todas as outras. Esta é uma parte do que chamamos identificação.

A esta primeira propriedade da linguagem se acrescenta uma dificuldade mais específica que ainda provém do nível da semântica considerada do ponto de vista das implicações referenciais. Em virtude desta dificuldade à qual é consagrada a obra clássica de Peter Strawson — *Les individus* (Le Seuil, 1973) —, é-nos impossível identificar um particular dado sem classificá-lo seja en-

tre os corpos, seja entre as pessoas. A pessoa aparece então como um particular de base, ou seja, como um desses particulares aos quais devemos nos referir quando falamos como o fazemos a respeito dos componentes do mundo. A linguagem comum é, sob esse ponto de vista, um notável conservatório das operações linguísticas mais fundamentais referentes à identificação em termos de particulares de base. Três dificuldades estão ligadas ao estudo da pessoa como particular de base. Em primeiro lugar, as pessoas devem ser corpos em vista de ser, além disso, pessoas. Em segundo lugar, os predados psíquicos que distinguem as pessoas dos corpos são atribuídos à mesma entidade que a dos predados comuns às pessoas e aos corpos, digamos, os predados físicos. Em terceiro lugar, os predados psíquicos são tais que conservam o mesmo significado, quer eles sejam aplicados a nós mesmos ou a qualquer outro (assim, compreendo a palavra medo ou a palavra desejo independentemente de sua aplicação a mim mesmo ou a qualquer outro). Como podemos ver, a pessoa ainda não é um si neste nível de discurso na medida em que ela não é tratada como uma entidade capaz de designar-se a si mesma. É uma das coisas a respeito das quais falamos, isto é, uma entidade à qual nos referimos. No entanto, essa realização da linguagem não deve ser subestimada, na medida em que, ao nos referir às pessoas como particulares de base, assignamos um estatuto lógico elementar à terceira pessoa gramatical — ele, ela —, mesmo que somente no nível pragmático a terceira pessoa seja mais que uma pessoa gramatical, a saber, precisamente um si. Esse direito pleno da terceira pessoa no nosso discurso sobre a pessoa é confirmado pelo lugar que a literatura assigna aos protagonistas da maior parte de nossas narrativas, que são narrativas em *ele* e *ela* muito mais freqüentemente que narrativas em primeira pessoa, autobiografias.

Mas é no plano da *pragmática*, mais do que no da semântica, que a contribuição da linguística para a filosofia da pessoa é mais decisiva. Entendo por *pragmática* o estudo da linguagem em situações de discurso em que o significado de uma proposição depende do contexto de interlocução. É neste estágio que o *eu* e o *tu*, implicados no processo de interlocução, podem ser tematizados pela primeira vez. A melhor maneira de ilustrar este

ponto é pôr-se no quadro da teoria dos atos de discurso (*speech acts*) e apoiar-se na distinção entre ato locutório e ato ilocutório. O ato locutório é a simples proposição. O papel está sobre a mesa. A força ilocutória de enunciação difere segundo o discurso seja uma simples constatação, como no caso precedente, ou uma promessa, um aviso, uma ameaça; neste caso, pode-se dizer que a linguagem *faz* algo. Quando digo: “Eu prometo devolver o livro que você me emprestou”, faço algo. A simples enunciação “Eu prometo” faz com que eu seja efetivamente engajado. Reencontremos aqui a noção de engajamento, cara à tradição personalista, mas sustentada por análises precisas dos atos de discurso. É a força ilocutória dos atos de discurso que exprime o engajamento do locutor em seu discurso. Dito isto, que é da estrutura triádica reconhecida no nível da constituição ética da pessoa?

Minha tese aqui é a de que é possível reformular a teoria dos atos de discurso, e através dela toda a pragmática, sobre a base da tríade da análise do *ethos* moral.

O equivalente da estima de si no plano da pragmática é consituído pelo “eu falo” implicado em cada uma das configurações de atos de discurso. Todos os atos de discurso podem ser reescritos da seguinte maneira: “eu declaro”, “eu prometo”, “eu aviso” etc. O avanço na caracterização da pessoa como si é evidente: enquanto no nível da semântica a pessoa era apenas uma das coisas a respeito das quais falamos, no nível da pragmática a pessoa é imediatamente designada como si, na medida em que o sujeito falante designa a si mesmo cada vez que especifica o ato ilocutório no qual engaja a sua palavra. Eu tenderia a dizer que é primeiro como locutor capaz de designar a si mesmo que a estima de si é antecipada em seu significado pré-moral.

Quanto à relação com o *outro*, ela é evidentemente posta em ação no contexto da interlocução que a pragmática considera quando se distingue da semântica. Desse modo poderíamos definir o discurso: alguém diz algo sobre algo para outro. Dizer algo sobre algo é o núcleo semântico do discurso. Mas que alguém se dirija para outro faz a diferença entre o discurso efetivo e uma simples proposição lógica. É de se notar que, nessa relação de interlocução, os dois pólos do discurso estão igualmente implica-

dos como cada um designando a si mesmo e como dirigindo-se ao outro. Para dizer a verdade, a expressão dirigir-se ao outro exige a inversão: um outro se dirige a mim e eu respondo. Reencontramos o problema do reconhecimento posto anteriormente: em certo sentido, podemos dizer que é o outro que toma a iniciativa e que eu me reconheço como pessoa na medida em que sou, segundo a expressão de Jean-Luc Marion, interpelado ou, melhor ainda, interlocutado. Mas eu não seria aquele a quem a palavra é dirigida se eu não fosse ao mesmo tempo capaz de designar a mim mesmo como aquele a quem a palavra é dirigida. Nesse sentido, autodesignação e alocação são tão recíprocas quanto o eram um pouco acima a estima de si e a solicitude.

Gostaria de dizer mais uma coisa antes de deixar o plano da linguagem: não são apenas o *eu* e o *tu* que são assim levados ao primeiro plano pelo processo de interlocução, mas a própria linguagem como *instituição*. Falamos — isto é, eu falo, você fala, ele fala —, mas ninguém inventa a linguagem; apenas a colocamos em movimento, ou melhor ainda, em ação, no momento em que tomamos a palavra, como diz tão bem a expressão popular. Mas tomar a palavra é assumir a totalidade da linguagem como instituição que me precede e que me autoriza de algum modo a falar. Deste ponto de vista, a correlação entre a linguagem como instituição e o discurso como locução e alocação constitui um modelo insuperável para toda relação entre instituições de todo gênero (político, jurídico, econômico etc.) e as inter-relações humanas. Por língua é preciso entender aqui não somente as regras que presidem a constituição dos sistemas fonológicos, lexicais, sintáticos, estilísticos etc., mas também a acumulação das “coisas ditas” antes de nós. Nascer é aparecer em um meio onde já se falou antes de nós.

A tríade lingüística: locução, interlocução, linguagem como instituição é assim estritamente homóloga à tríade do *ethos*: estima de si, solicitude, instituições justas. Esta homologia se torna uma verdadeira implicação mútua no caso de certos atos de discurso como a promessa. A *promessa* une, efetivamente, a tríade lingüística e a tríade ética. Por um lado, a promessa é um ato de discurso entre outros. Ela implica simplesmente a regra constitutiva segundo a qual dizer “Eu prometo” é obrigar-se a fazer algo. Mas este engajamento implica mais do que eu mesmo.

O que é que, de fato, me obriga a manter a minha promessa? Três coisas: por um lado, manter a promessa é manter a si mesmo na identidade daquele que disse e daquele que amanhã fará. Essa manutenção de si anuncia a estima de si. Por outro lado, sempre prometemos a alguém: “Eu te prometo fazer isto ou aquilo”; e a inversão que havíamos observado a respeito do reconhecimento mútuo se produz aqui: é porque alguém conta comigo, espera que eu mantenha a minha promessa, que eu mesmo me sinto obrigado. Por fim, a obrigação de manter a própria promessa equivale à obrigação de preservar a instituição da linguagem, na medida em que esta, por sua estrutura fiduciária, baseia-se na confiança de cada um na palavra de cada um; desse ponto de vista, a linguagem aparece não apenas como instituição, mas como uma instituição de distribuição: de distribuição da palavra, se assim posso dizer. Na promessa, a estrutura triádica do discurso e a estrutura triádica do *ethos* se sobrepõem mutuamente.

III

Agora eu gostaria de falar algo sobre a pessoa como sujeito *que age e que sofre*. Aqui a teoria da pessoa recebe um reforço considerável do que chamamos hoje *teoria da ação*. Esta teoria, muito em voga no meio anglo-saxão, se baseia numa análise lingüística das frases de ação do tipo: *A faz X em circunstâncias Y*. Parece que a lógica dessas frases de ação é irreduzível à da proposição atributiva: *S é P*. Não insistirei nesse problema, que concerne à semântica da ação, com o fim de reservar o essencial de minha análise para a implicação do agente na ação. Esse problema é muito embaraçoso para a teoria da ação. Com efeito, esta se concentrou na relação entre duas questões postas pela ação humana. A primeira é a que acabamos de evocar, a do sentido das proposições que se relacionam com ações humanas. Poderíamos dizer que essa investigação semântica responde à questão *quê*. O segundo campo de investigação foi o da motivação da ação e de toda a problemática que dá voltas em torno da questão *por quê*; assim, pôde-se dizer que uma *ação é intencional* na medida em que a questão *por quê* chama como resposta, não uma causa física, mas um motivo psicológico, mais precisamente uma razão

pela qual a ação é feita. Sobre a questão *quem*, em torno da qual gravitam todas as dificuldades mais perigosas. Pode-se dizer, esquematicamente, que a problemática da pessoa se identifica, no campo da ação, com a problemática do quem? (quem fez o quê?, por quê?). Ora, a atribuição da ação a um agente mostra ser uma atribuição irreduzível à de um predicado a um sujeito lógico; este é o motivo pelo qual, na teoria da ação, freqüentemente se reservou um termo técnico, que tem valor de neologismo, para falar dessa atribuição *sui generis*: desse modo, fala-se de adscrição para distinguir a relação da ação com o seu agente da atribuição de um predicado a um sujeito lógico.

Ora, a adscrição tem um parentesco certo com o que se chama de imputação no plano moral. Todavia, não se deveria dar com excessiva rapidez uma coloração moral à adscrição. A imputação moral supõe mais ou menos uma incriminação, portanto a possibilidade de considerar o agente culpado ou não. A adscrição é, ao mesmo tempo, mais simples e mais obscura; mais simples no sentido de que ela não tem necessariamente uma coloração moral: ela visa simplesmente atribuir um segmento de mudança no mundo a alguém que se diz ser o seu agente. Mas essa relação tomada em sua dimensão pré-moral é muito obscura, no sentido de que ela nos remete ao velho problema do poder e do ato: a linguagem comum não tem nenhuma dificuldade em reconhecer isso. Para a linguagem comum, efetivamente, é um traço específico da ação que ela possa ser atribuída a alguém que se diz capaz de fazer; mas esse poder de agir do agente se expressa somente através de metáforas, tais como paternidade, dominação, propriedade (esta última tendo sido incorporada na gramática dos adjetivos e pronomes possessivos).

É aqui que a nossa tríade do *ethos* pode servir de guia para nos orientar na problemática do quem? enquanto distinta da do quê? e do por quê? da ação. O quê? da ação apresenta a mesma estrutura triádica que o *ethos* moral. Por um lado, não há agente que não possa designar a si mesmo como sendo o autor responsável por seus atos. Nesse sentido, reencontramos os dois componentes da estima de si, a capacidade de agir segundo intenções e a de produzir por nossa iniciativa mudanças eficazes no curso das coisas; é enquanto agente que nos estimamos a título primei-

ro. Mas, por outro lado, a ação humana só pode ser concebida como *interação* sob inúmeras formas que variam da cooperação à competição e ao conflito. O que se chama de *praxis* desde Aristóteles implica uma pluralidade de agentes que se influenciam mutuamente na medida em que eles têm domínio juntos sobre a ordem das coisas. É então que o terceiro componente do *ethos* aparece: não há ação que não se refira ao que foi chamado, na teoria da ação, de aferidores de excelência. É o caso das profissões, dos jogos, das artes, das técnicas, impossíveis de definir sem fazer referência a preceitos (técnicos, estéticos, jurídicos, morais etc.) que definem o nível de sucesso ou de fracasso de dada ação. Ora, esses preceitos vêm de mais longe que de cada um dos sujeitos que agem tomados um a um ou mesmo em relação de interação. São tradições, certamente revisáveis pelo uso, mas que inserem a ação de cada um em um complexo significativo e normatizado em função do qual é possível dizer que um bom pianista é um bom pianista, um médico, um bom médico. Nesse sentido, as estruturas avaliativas e normativas implicadas nos aferidores de excelência são instituições.

Neste contexto, o termo instituição não deve ser tomado em um sentido político, nem mesmo jurídico ou moral, mas no sentido de uma teleologia reguladora de uma ação cujo melhor exemplo é o das regras constitutivas de um jogo como o xadrez. Aqui acontece o mesmo que na relação entre a instituição da linguagem e as palavras trocadas: em um jogo como o xadrez, não depende de nenhum dos jogadores que o valor de cada uma das peças do jogo seja definida por regras de uso que esses jogadores aceitam; inversamente, dessas regras constitutivas do jogo não se pode deduzir quem ganhará a partida. A partida é aqui o equivalente da troca de palavras na situação de interlocução. Ninguém pode prever o que a conversa se tornará: acordo ou disputa. Assim como no xadrez, cada partida é aleatória, mesmo que as regras sejam fixas. Destas breves observações concluo que é preciso dar à noção de instituição um sentido pré-moral, ou melhor ainda, pré-ético, à própria dimensão da *praxis* humana.

Mas a passagem do plano prático — ou *praxis* — ao plano ético é tão fácil de entrever quanto a passagem do plano lingüístico ao plano ético no caso da promessa. O que faz com que a

práxis se preste a considerações éticas resulta de um aspecto fundamental da interação humana, a saber, que agir para um agente é exercer um *poder-sobre* outro agente; para ser mais claro, esta relação expressa pelo termo *poder-sobre* evidencia um agente e um paciente; é essencial para a teoria da ação completar a análise do agir com a do sofrer; a ação é suportada por outro. Nessa assimetria fundamental da ação estão enxertadas todas as perversões do agir que culminam no processo de vitimização: da mentira e do ardil até a violência física e a tortura, a violência se insinua entre os homens como o mal fundamental inscrito em filigrana na relação assimétrica entre o agente e o seu paciente.

É aqui que a ética da interação se define por sua relação à violência e, para além da violência, em relação à possibilidade de vitimização inscrita na relação agir-sofrer. A regra ética se enuncia então nos termos da Regra de ouro: "Não faças a outro o que não gostarias que te fosse feito". Notar-se-á que, em sua formulação mais simples, a Regra de ouro não põe em presença dois agentes, mas um agente e um paciente. Uma relação precisa se estabelece assim entre a Regra de ouro e a justiça distributiva, que vimos culminar no princípio de Rawls, a saber, a maximização da parte mínima em uma partilha desigual. É sempre a desigualdade entre agentes que põe o problema ético no coração da estrutura desigual da interação.

Mas essa correlação entre teoria da ação e teoria da ética deve ser respeitada segundo a sua estrita reciprocidade. Se a teoria da *práxis* desemboca espontaneamente em uma teoria moral e política da distribuição justa, são, inversamente, as estruturas fundamentais da ação, sob o pretexto das questões quem?, quê?, por quê?, que dão um assentamento ontológico à ética. Só existe ética para um ser capaz não apenas de se autodesignar enquanto locutor, mas ainda de se autodesignar enquanto agente de sua ação. É deste modo que se juntam a tríade ética (cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição) e a tríade prática (adscrição da ação ao seu agente, interação que define entre agentes e pacientes, aferidores de excelência que definem os graus de sucesso e de completude dos agentes e dos pacientes nas profissões, jogos e artes).

IV

Eu gostaria agora, na última parte de minha exposição, de dizer algumas palavras sobre a mediação narrativa que sugiro que se intercale entre o nível da *práxis*, ou das práticas, e o da ética ao qual tomamos emprestado o ritmo ternário de nossas sucessivas análises. Quais problemas específicos põe essa passagem pelo narrativo? Essencialmente, os problemas ligados à consideração do *tempo* na constituição da pessoa. Ter-se-á notado que não lhe fizemos nenhuma alusão, nem em nossa análise da interlocução, nem na da interação, nem mesmo em nossa elaboração do ternário do *ethos*: cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição. Ora, o que constitui problema, é o simples fato de que a pessoa existe apenas sob o regime de uma vida que se desenrola do nascimento até a morte. O que é que constitui o que se pode chamar de encadeamento de uma vida? Posto em termos filosóficos, este problema é o da identidade. O que é que permanece idêntico ao longo de uma vida humana? É fácil ver que esta pergunta prolonga a do quem com a qual introduzimos a nossa análise do agente enquanto sujeito da ação. Quem é o agente? perguntávamos, e já poderíamos ter perguntado lá: quem é o locutor do discurso? quem fala? A questão da identidade é precisamente a desse *quem*.

Ora, uma análise rápida do conceito de identidade revela o seu equívoco fundamental. Por identidade podemos entender duas coisas diferentes: a permanência de uma substância imutável que o tempo não afeta. Neste caso falarei em *mesmidade*. Mas temos outro modelo de identidade, exatamente aquele que o nosso modelo anterior da promessa pressupõe. Este, com efeito, não pressupõe nenhuma imutabilidade. Muito pelo contrário, o problema da promessa é precisamente o da manutenção de um si a despeito daquilo que Proust chamava as vicissitudes do coração. De que é feita essa manutenção implicada na manutenção de uma promessa? Proponho aqui que se distinga entre a identidade *idem*, que acabo de chamar de *mesmidade*, e a identidade *ipse*, ao que responde o conceito talvez excessivamente douto de *ipseidade*.

Não quero me limitar a opor pura e simplesmente *mesmidade* e *ipseidade*, como se a *mesmidade* correspondesse à questão *quê*

e a ipseidade à questão *quem*. Em certo sentido, a questão *quê* é interna à questão *quem*. Será que posso perguntar: “*Quem* sou eu?” sem me interrogar sobre *o que* sou? A dialética da mesmidade e da ipseidade é, deste modo, interna à constituição ontológica da pessoa.

É aqui que recorro à dimensão narrativa; efetivamente, é no desenrolar da história contada que age a dialética entre mesmidade e ipseidade. O instrumento dessa dialética é o estabelecimento da trama, que, de uma poeira de acontecimentos e incidentes, tira a unidade de uma história. Ora, não é apenas da ação que se estabelece a trama, mas dos próprios personagens da história contada. Deles podemos dizer que são tramados ao mesmo título e ao mesmo tempo que a ação contada. É a partir daí que se pode avaliar a dialética entre mesmidade e ipseidade, digamos dialética da identidade pessoal. Podemos caracterizá-la por meio de seus dois extremos. Por um lado, o recobrimento pode ser quase completo entre a coerência do personagem da história e a fixidez de um caráter que permite que ele seja identificado como mesmo do começo ao fim da história. É aproximadamente o que acontece nos contos de fadas ou nas narrativas folclóricas, e até mesmo no romance clássico em seus inícios. Mas, na outra extremidade, somos confrontados a casos perturbadores em que a identidade do personagem parece se dissolver inteiramente, como nos romances de Kafka, Joyce, Musil e, em geral, no romance pós-clássico. Isso quer dizer que toda identidade desapareceu? De modo algum. Pois nos interessaríamos ainda pelo drama da decomposição da identidade-mesmidade se esse drama não des tacasse o caráter pungente da questão quem? Quem sou eu? Poderíamos dizer que nesse caso extremo a questão: quem sou eu? está privada do apoio da questão *o que* sou eu? A ipseidade se dissociou de alguma maneira da mesmidade.

Se esse é o sentido das experiências de pensamento que abundam na literatura contemporânea, podemos dizer que a vida comum se move entre os dois pólos do recobrimento quase completo da ipseidade e da mesmidade, e de sua dissociação quase completa.

Não falarei mais sobre esta dialética para voltar-me para a questão que nos reúne hoje, a saber: que ensinamento uma fi-

losofia da pessoa pode extrair dessa dialética da identidade pessoal? Mais precisamente, a mediação narrativa nos permite encontrar, e eventualmente enriquecer, o famoso ternário que constitui a célula melódica de todo este estudo? Não gostaria de ceder ao espírito de sistema inventando falsas janelas. Também me limitarei a fazer analogias sucessivas sem querer tirar delas um paralelismo rígido.

Direi primeiramente que, ao primeiro termo de nosso ternário do *ethos* pessoal, a estima de si, corresponde o conceito de *identidade narrativa* por meio do qual eu defino a coesão de uma pessoa no encadeamento de uma vida humana. A pessoa designa-se a si mesma no tempo como a unidade narrativa de uma vida. Esta reflete a dialética da coesão e da dispersão que a trama mediatiza. Assim, a filosofia da pessoa poderia ser liberada dos falsos problemas provenientes do substancialismo grego. A identidade narrativa escapa da alternativa do substancialismo: ora a imutabilidade de um núcleo atemporal, ora a dispersão em impressões, como vemos em Hume e Nietzsche.

Em segundo lugar, o elemento de alteridade, que figura no nosso ternário inicial como o segundo momento sob o título de solocidade, tem o seu equivalente narrativo na própria constituição da identidade narrativa. E isso de três maneiras diferentes. Primeiro, a unidade narrativa de uma vida integra a dispersão, a alteridade, marcada pela noção de acontecimento com seu caráter contingente e aleatório. Segundo, e isto pode ser mais importante ainda, cada história de vida, longe de se fechar nela mesma, encontra-se enredada com todas as histórias de vida às quais está misturada. Em um certo sentido, a história de minha vida é um segmento da história de outras vidas humanas, a começar pela de meus genitores, continuando com a de meus amigos e, por que não, de meus adversários. O que dissemos anteriormente sobre a ação enquanto interação tem o seu reflexo nesse conceito de *enredamento das histórias*. Tomo esse termo emprestado de Wilhelm Schapp em sua obra de título sugestivo: *Enchevêtré dans des histoires* [Enredado em histórias]. Finalmente, o elemento de alteridade está ligado ao papel da ficção na constituição de nossa própria identidade. Reconhecemos a nós mesmos através de histórias fictícias de personagens históricas, de personagens de len-

da ou de romance; sob esse ponto de vista, a ficção é um vasto campo experimental para o trabalho sem fim de identificação que perseguimos sobre nós mesmos.

Gostaria de dizer, em terceiro lugar, que a abordagem narrativa aqui esboçada vale tanto para as instituições quanto para as pessoas tomadas individualmente ou em interação. *A identidade das instituições também só pode ser narrativa*. Isso já é verdade a respeito da instituição da linguagem, que se desdobra segundo o ritmo da tradição e da inovação. Também o é a respeito de todas as instituições da prática cotidiana, cujos padrões de excelência são produtos da história ao mesmo tempo que modelos trans-históricos. Não falarei nada sobre a própria narrativa como instituição, através dos formalismos narrativos destacados pela análise estrutural das narrativas: a narrativa, nesse sentido, é ela mesma uma instituição que obedece a cânones para os quais também vale a dialética temporal da identidade. Gostaria de insistir num último ponto: as instituições — no sentido mais preciso do termo, que usamos quando lhes aplicamos a regra da justiça —, na medida em que podem ser consideradas como vastos sistemas de distribuição de papéis, tampouco têm outra identidade além de uma identidade narrativa. Sob esse ponto de vista, muitos debates sobre a identidade nacional podem ser completamente falseados pelo desconhecimento da única identidade que convém às pessoas e às comunidades, a saber, a identidade narrativa com a sua dialética de mudança e de manutenção de si por meio do juramento e da promessa. Não busquemos uma subsistência fixa por trás dessas comunidades; mas tampouco lhes recusemos a sua capacidade de se manter por meio de uma fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que as instauram no tempo.

Paro aqui no momento em que meu percurso me traz novamente ao meu ponto de partida: o *ethos* da pessoa ritmado pelo ternário: estima de si, solicitude por outrem, desejo de viver em instituições justas.

JEAN NABERT

1. *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1954.

2. PUF, 1949. Nabert, 1962, tradução em 1992.

3. PUF, col. "Epiméthée", 1955, traduzido por Aubert, 1980.