

A metáfora do si-mesmo como outro: poética e ontologia em Paul Ricœur

Antonio Barros de Brito Junior¹

*Um dia, eu já tinha
bastante idade, no saguão
de um lugar público, um
homem se aproximou de
mim. Apresentou-se e
disse: “Eu a conheço
desde sempre. Todo
mundo diz que você era
bonita quando jovem;
venho lhe dizer que, por
mim, eu a acho agora
ainda mais bonita do que
quando jovem; gostava
menos do seu rosto de
moça do que do rosto que
você tem agora,
devastado”.*
(Marguerite
Duras, *O Amantè*)

Essas são as palavras que inauguram o livro *O Amante*, de Marguerite Duras. A obra da autora franco-vietnamita é uma mescla da memória, que recupera, com o apelo autobiográfico típico do gênero, a história da vida da escritora (em especial a sua adolescência e a sua iniciação amorosa na Indochina), e da ficção, que reconfigura o

¹ Professor adjunto do Departamento de Linguística, Filologia e Teoria Literária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

passado em uma narrativa coerente, embora não linear. Trata-se de um livro escrito como se a narradora se debruçasse sobre um álbum de fotografias:² a evocação da memória parece atender à provocação de imagens que, justapostas, compõem a paradoxal unidade fragmentária da narrativa. No final das contas, assumimos a posição do homem da epígrafe: temos diante de nós a identidade da narradora-personagem, uma pessoa cuja história de vida podemos julgar, compreender e até mesmo atestar, figurada por um rosto que muda conforme o tempo.

Duras, no entanto, vê sua própria vida como carente de foco ou de caminho – “A história da minha vida não existe. Ela não existe. Nunca há um centro. Nem caminho, nem linha”³ –, o que talvez provoque a notável oscilação no foco narrativo. Por vezes, a narradora, já velha e alcoolista, assume a perspectiva da primeira pessoa, revivendo com maior ou menor intensidade os fatos pertinentes através da reconfiguração de sua vida. Outras vezes, a narradora enxerga-se “de fora”, como a menina que ela havia sido, desvencilhando-se da identidade ficcional criada pelo texto.

² “Encontrei uma fotografia de meu filho aos vinte anos. Ele está na Califórnia com suas amigas Erika e Elisabeth Lennard. É tão magro que parece um ugandense branco. Seu sorriso me parece arrogante, tem um ar irônico. Ele quer passar a imagem desleixada de jovem vagabundo. Gosta disso, pobre, com essa cara de pobre, esse ar desajeitado e magricela. É essa fotografia que mais se aproxima daquela que não foi tirada da moça da balsa” [DURAS, Marguerite. *O Amante*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2012 (1984), p. 15]. A foto do filho *in praesentia* evoca a imagem *in absentia* gravada na memória (e potencialmente fotografável) da menina no rio Mekong. E é praticamente de imagem em imagem que a narrativa se constrói, de modo que o tempo recuperado na ficção seja mais ou menos congruente com o tempo lacunar da memória. No fundo, trata-se de um expediente ficcional convencional, mediante o qual se pode produzir a sensação estética da simultaneidade dos quadros da lembrança, sem perder, contudo, a unidade da identidade narrada.

³ *Ibidem*, p. 10.

Esse procedimento ficcional opera em pelo menos duas instâncias. Na primeira, temos a autora-narradora distanciando-se de si mesma, posicionando a adolescente diante da idosa, olhando-a sob diversos ângulos, marcando distância em relação à personagem apenas para integrá-la na unidade pessoal da identidade comum, cindida pelo tempo: “De repente eu quis essa magreza. De repente me vejo como outra, como outra seria vista, de fora, posta à disposição de todos, à disposição de todos os olhares, na circulação das cidades, dos caminhos, do desejo”⁴. Aqui, a “desincorporação” não cinde a identidade em duas; de certo modo, a menina e a idosa compartilham o mesmo espaço no fundo da memória. No momento em que experimenta o chapéu masculino, a menina não apenas é outra em relação à narradora no que tange ao tempo da narrativa, mas é outra em relação a si própria no presente do acontecimento. Ao querer a magreza (provavelmente uma característica com que a própria menina nunca se conformara), a menina abraça a sua sexualidade, distanciando-se de si apenas para depois lançar a si mesma o olhar de desejo sem o qual nenhum sujeito pode figurar como objeto da libido de outrem. Trata-se do olhar narcísico, que apenas em parte é outro em relação ao sujeito, uma vez que autoriza e congratula o eu pela sua própria imagem. Posteriormente, portanto, a idosa pode reconciliar-se com a figura da menina, reunindo-a no presente da narrativa sem qualquer dificuldade.

Porém, há vezes em que a narradora se distancia da adolescente, e a cisão da identidade se dá de modo aparentemente irremediável. Nesses casos a “desincorporação” é problemática, pois ao que parece tem a ver com alguma espécie de angústia. Mais ou menos como numa tomada de cinema (e aqui vale a pena lembrar a incursão de Duras pela sétima arte), a personagem

⁴ *Ibidem*, p. 15.

adolescente é posta em cena, e a narradora é a câmera que registra a ação. Na maioria desses casos, isso ocorre nos momentos em que há intimidade com o amante chinês: “O homem elegante desceu da limusine, ele fuma um cigarro inglês. Olha a jovem com chapéu masculino e sapatos dourados. [...] De início oferece um cigarro a ela. Ela lhe diz que não fuma, não, obrigada. Não diz mais nada, não diz me deixe em paz”⁵. A cena segue por toda a página, sem mudança de foco narrativo. O ponto de vista da primeira pessoa só volta quando a cena acaba e outra memória é introduzida, mais afetiva, mais pessoal, menos “cenográfica” ou “cinematográfica”. De qualquer modo, a sensação de uma distância infinita entre a adolescente e a idosa já é quase absoluta. Nesse momento, o eu da narradora vê a menina como um outro *self* – verdadeiramente outro, alteridade radical, corpo e identidade em paralelo, que se reintegra à identidade da narradora apenas por meio da hermenêutica literária, num trabalho de interrogação dos signos por meio dos quais a identidade não apenas se configura, mas também se conjuga com a pessoa da autora-narradora.

O caso do livro de Marguerite Duras invocado aqui nos põe diante dos paradoxos da identidade e da poética. Por um lado, ele nos revela a peculiaridade da subjetivação da identidade, expondo-nos aos deslocamentos de perspectiva e à mobilidade do *self* no terreno da língua e do discurso. Por outro lado, ele nos mostra o quão implicada está a poética no processo de configuração da identidade. Nesse sentido, ao que parece, a poética de Duras avizinha-se das ideias de Paul Ricœur no que concerne à identidade e à ipseidade, dando-lhes ao mesmo tempo uma comprovação e impondo-lhes um limite com o qual os conceitos ricœurianos parecem se chocar. O célebre livro

⁵ *Ibidem*, p. 30-31.

intitulado *O Si-mesmo como outro*⁶ – verdadeira *pièce de résistance* da obra de Ricœur – é uma tentativa das mais frutíferas de conjugação da poética com as questões da identidade, servindo, portanto, como um modelo descritivo eficiente para o caso em questão e para os estudos da literatura em geral. Nesse livro, Ricœur também vislumbra uma ética da identidade através dos signos, valendo-se, inclusive, dos monumentais estudos desenvolvidos anteriormente em *Tempo e narrativa*⁷. Mas, a meu ver, a própria hipótese desenvolvida por Ricœur parte, em certa medida, de um lugar-comum da poética: a metáfora. Esta, por sua vez, fora trabalhada exaustivamente pelo filósofo francês em outro livro que é uma referência importante para os estudos literários: *A Metáfora viva*⁸.

O que pretendo investigar aqui é o ponto de articulação entre a metáfora e a identidade na obra de Paul Ricœur. Posteriormente, a investigação dessa articulação aponta para uma reflexão paralela, que diz respeito à política da interpretação. De uma a outra há um percurso extenso, bem ao gosto de Ricœur. Esquematizo, portanto, minha abordagem da seguinte forma: primeiramente, (1) a apresentação do conceito de metáfora-viva e de sua relação com a ontologia (*analogia entis*); depois, (2) uma aproximação do conceito de metáfora-viva com o a poética da identidade narrativa entendida como uma abertura para a ipseidade e para a ética; e, por fim, (3) uma consideração

⁶ RICŒUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (1990).

⁷ *Idem*. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994 (1983); *Tempo e narrativa*. Tomo II. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995 (1984); *Tempo e narrativa*. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997 (1985).

⁸ *Idem*. *A Metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000 (1975).

sobre a poética e a identidade com vistas à ética e à igualdade de um ponto de vista político.

Provavelmente, tendo em vista os objetivos acima, o mais lógico seria aproximar *O Si-mesmo como outro* dos três tomos de *Tempo e narrativa*, uma vez que a questão do tempo está muito mais claramente implicada na discussão ricœuriana da identidade. Contudo, me parece que o problema da identidade também diz respeito a um deslocamento do sentido, a uma *epokhé*, que, por seu caráter aporético e mesmo assintótico, especialmente como manifestado no livro de Ricœur, tem a ver com as questões da metáfora, em especial a metáfora poética. De certo modo, a articulação da identidade como narrativa consolida a visada poética no trabalho de Ricœur; e, por isso mesmo, amplifica o que foi dito sobre a metáfora no livro dedicado ao tema, uma vez que lá podemos entendê-la como uma espécie de gênese do texto poético. Por essa razão, pareceu-me mais interessante reunir as duas polêmicas: a de uma metáfora linguística como analogia do ser e a da identidade do si-mesmo à luz do outro.

Com isso, meu primeiro movimento é trabalhar com a aporia que já está patente no título do livro de Ricœur – aporia confirmada, em certa medida, pelo exemplo de Duras –, refletindo sobre o “si-mesmo como (um) outro” na tentativa de resgatar o potencial hermenêutico da metáfora já gasta pelo lugar-comum. Quer dizer, o título, repetido, consagrado, quase transformado num “clichê”, deixa de causar o estranhamento que ele convoca. De certo modo, ele até engessa a paradoxal frase de Rimbaud em carta de 15 de maio de 1871 a Paul Demeny: “*Je est un autre*”, e diminui a estupefação com o paradoxal título pleno de implicações éticas do recém-falecido escritor Imre Kertész, *Eu, um outro*⁹. Reabrindo,

⁹ KERTÉSZ, Imre. *Eu, um outro*. Tradução de Sandra Nagy. São Paulo: Editora Planeta, 2007 (1997).

então, o oximoro de Ricœur, conseguimos, com isso, reavaliar o caráter paradoxal, a tensão existente na alegação anti-intuitiva de que o “si-mesmo” (que não é simplesmente o “eu”) *é como* (um) outro. Quero, pois, destacar a partícula *como*, que faz a cópula entre o *si-mesmo* e o *outro*, a fim de não apenas reconstruir a ideia ricœuriana, mas também perceber como, na sua manifestação linguística, se introduz um conceito, uma realidade perceptiva distinta que geralmente a linguagem comum não deixa entrever. Espero que a condução pelo caminho da metáfora-viva reanime essas questões e impressões que o título paradoxal do livro de Ricœur causa.

A metáfora-viva e a redescoberta do ser pela poética

Em *A Metáfora-viva*, Ricœur empreende um amplo estudo que vai dos tratados clássicos de Aristóteles, até uma discussão final sobre o uso da metáfora no campo científico-filosófico (a metáfora como metafísica) e principalmente no âmbito estético-literário. Não creio que seja necessário recobrir todo o extenso caminho que Ricœur traça para se entender a noção de metáfora-viva. Na verdade, como é usual em Ricœur, muitas vezes as ideias e as asserções mais importantes estão recobertas por grossas camadas de revisões críticas que ou contribuem para formar o argumento ricœuriano, ou se opõem francamente aos conceitos do filósofo francês. Por isso, quero apenas distinguir as principais ideias sobre a metáfora, a fim de revelar o seu potencial linguístico referenciador de novas relações entre a palavra e o ser.

De Aristóteles, Ricœur colhe a seguinte ideia: a metáfora não é somente o transporte de uma palavra para uma categoria gramatical alheia à sua; ou, ainda, a metáfora não é simplesmente uma transferência ou empréstimo de sentido de uma palavra a outra. Para Aristóteles, segundo Ricœur, a metáfora, diferentemente do que em geral se

acredita, não é uma relação que se exerce entre o conceito (*logos*), tal como um transporte de um sentido a outro, sentido que se marca na presença estranha de uma palavra em lugar de outra, ausente. Com efeito, a metáfora envolve toda a *léxis*, ou seja, ela depende de e modifica toda a frase, numa contaminação de sentidos na qual o próprio e o alheio, o puro e o impuro, o figurado e o literal, o denotativo e o conotativo mesclam-se indefinidamente para gerar um sentido novo, em parte semelhante, mas nunca idêntico. Em consequência disso, Ricœur observa que, já desde Aristóteles, a metáfora não deve ser vista apenas e tão-somente como um recurso ornamental da linguagem. E, mais do que isso, Ricœur vai buscar no Estagirita a premissa que se desdobra por toda *A Metáfora viva*: a metáfora não diz respeito apenas às semelhanças e analogias simples, ou seja, à pura sinonímia, mas também e principalmente com um ganho cognitivo ou ontológico por meio de um procedimento de linguagem.

Para Ricœur, aliás, essa característica da metáfora foi perdida por todo um longo período de desenvolvimento da disciplina Retórica, que, entre outras coisas, vinculou a metáfora apenas à ordem das classes gramaticais (da Lógica, portanto), esvaziando o seu caráter predicativo essencial, que está presente desde os primórdios da reflexão sobre o tema. Esse sacrifício levou a uma concepção ornamental da metáfora que a reduziu a um jogo de palavras que não produz qualquer relevância pragmática inovadora. Exemplo disso são os tratados de retórica medievais, que permanecem presos à ideia de metáfora como mero transporte de sentido, confinando-a na estrutura semântica da linguagem, esquecendo a língua em seu uso prático de produção de sentido em ato. (A bem da verdade, para Ricœur, esse não é um vício dos medievais, senão, também, uma falha recorrente em algumas concepções mais recentes da metáfora, sobretudo as de

cunho estruturalista, que permaneceram bastante fiéis à dicotomia saussureana entre *langue* e *parole*.)

Ora, Ricœur, portanto, tenta resgatar o caráter intrinsecamente ambíguo da metáfora no que concerne à sua particularidade semântica, ou seja, à sua pertinência ao contexto, *vis à vis* com sua inscrição na própria estrutura da língua (*langue*) – que, como quer que seja, desencadeia o seu funcionamento e orienta a sua interpretação. Para isso, é imprescindível recuperar o trabalho de Émile Benveniste, na medida em que este linguista instaura nos estudos da linguagem uma semântica do discurso, associando o sentido não apenas à estrutura da língua, mas também e principalmente ao ato da enunciação. Com Benveniste, Ricœur pode enfraquecer a dicotomia saussureana e buscar na articulação do sentido (semiótica) com a realidade da significação (semântica) um apoio para o estudo da metáfora-viva.

Assim, após criticar vários empreendimentos teóricos que ou relevam a importância da semântica e do contexto na produção da metáfora, ou ainda a apreciam, mas apenas como resultado de um encadeamento semântico de certo modo inscrito na língua – o que deixa de lado a realidade da própria significação, seu contexto e sua pertinência referencial –, Ricœur parte para o resgate do que ele chama de “veemência ontológica” do discurso metafórico. Se a metáfora é algo que se reduz à transposição de palavras, então ela é simplesmente um jogo de seleção de significações já mais ou menos pertinentes que, ao operar por semelhança, contraste, sinédoque, sinonímia, metonímia etc., sempre transporta dentro da própria estrutura da língua os conteúdos a que se refere. Nesse sentido, a própria legibilidade da metáfora se dá conforme as instruções da língua em uma concepção semiótica, isto é, virtual ou estrutural, em que a relação de sentido não é decorrente da léxis (da frase como um todo), ou, quando o é, não apresenta a pertinência ontológica

criadora da e criada pela metáfora. Mantida nos confins das palavras consideradas do ponto de vista da estrutura formal da língua, tudo o que a metáfora faz é uma transposição interna ao sentido que equaciona ou iguala a metáfora a um valor não propriamente referencial, mas puramente semiótico. Ora, para Ricœur, isso é bastante contrário ao entendimento aristotélico, e, no limite, acarreta, em termos críticos, a perda da veemência ontológica da metáfora.

Portanto, em contraposição à tese amplamente difundida pela retórica medieval e até mesmo pela retórica estruturalista, Ricœur entende que, antes de tudo, a metáfora é uma espécie de acontecimento discursivo, que se apoia no âmbito semiótico em alguma medida, mas que rompe com ele para abrir uma importante brecha para a significação – brecha de que a enunciação se aproveita para fins de renovação da epistême e, em última análise, com considerável aporte estético. Nesse sentido, a metáfora não pode ser lida como uma operação da língua, mas sim deve ser entendida como uma operação de linguagem, uma vez que escancara, de certo modo, a limitação semiótica que a palavra codificada e convencional impõe à enunciação. Decerto isso não tem a ver apenas com a presença, no exterior da fala, de um elemento novo, impróprio da língua, que demanda, por assim dizer, uma inclusão no campo semiótico. Isso seria reduzir a língua ao seu caráter meramente funcional ou mesmo mimético, do qual ela frequentemente escapa por ser o que é (*eidos* e *epokhê*). Assim, não se trata de pensar, contrariamente ao que parece, que a metáfora existe ali onde existe uma limitação da língua – uma socorrista do afogamento do ser na linguagem. Em princípio, qualquer coisa pode funcionar como “gatilho” da metáfora, inclusive a própria intenção ornamental, que nos faz dizer que “o negro brilho dos olhos cativa”; mesmo a catacrese, enquanto metáfora-morta e estabilizada na língua, pode ser usada em situações discursivas bastante codificadas, o que reduz em parte os

efeitos da metáfora, como quando dizemos que “o goleiro engoliu um frango”. Havendo a metáfora, há também uma potencial expansão do sentido para a referência, que, por isso, engaja o sujeito em novas formas de ver – ou o que Ricœur chamará, na discussão final sobre a metáfora-viva, de um “ver-como”, um “esboço semântico” da realidade extralinguística e do potencial referencial da linguagem.

[...] a enunciação metafórica constitui apenas um esboço semântico, incompleto em relação à determinação conceitual. Esboço, por um duplo motivo: por um lado, no que concerne ao sentido, ela reproduz a forma de um movimento em uma fração da trajetória do sentido que excede o campo referencial familiar no qual o sentido já se constituiu; por outro, faz vir à linguagem um campo referencial desconhecido, sob cujo domínio o objetivo semântico se exerce e se desdobra. Há, na origem do processo, o que eu chamaria de veemência ontológica de um objetivo semântico, movido por um campo desconhecido cujo pressentimento ela conduz. É essa veemência ontológica que separa a significação de sua primeira ancoragem, libera-a como forma de um movimento e a transpõe para um novo campo, ao qual ela pode dar forma com sua própria virtude figurativa.¹⁰

Em linhas gerais, o que a metáfora faz é instaurar uma cópula, uma relação, ao mesmo tempo semântica (e que opera no campo semântico de forma relativamente usual) e ontológica (a referência que provoca a metáfora e que a metáfora provoca), ao mesmo tempo predicativa e referencial, que, na sua veemência ontológica, não se exaure exclusivamente na referenciação, nem tampouco se explicita integralmente pela semiótica da língua. Como tal, para

¹⁰ RICŒUR, Paul. *A metáfora viva*, *op. cit.*, p. 459.

Ricœur a metáfora funciona desde essa condição paradoxal em que o ser da metáfora é e ao mesmo tempo não é; em que o *designatum* não está inteiramente presente em si fora da linguagem, mas também não se abriga completamente na léxis, permanecendo numa “zona de contato” acessível parcialmente pelas duas vias simultaneamente.

Eis, portanto, a função heurística da metáfora, segundo Ricœur: de algum modo, ela é mais verdadeiramente assertiva do que a linguagem comum, uma vez que nela se opera mais visivelmente a relação entre a semântica do enunciado (o valor linguístico da metáfora) e o predicado ou a referenciação (o valor mimético da língua). Na verdade, o que se nota na metáfora-viva é justamente a potência da linguagem na sua própria origem, digamos assim. Isso porque a língua configura-se ao mesmo tempo como redução semântica da realidade referenciada – ou seja, dizer “cão” para designar o cão que se vê agora é produzir uma redução da coisa ao sentido, da forma ao conceito, da realidade ao *eidós*, que demonstra esse distanciamento do ser na linguagem – e como afirmação explícita de uma realidade pertinente – não se pode dizer “este cão amarelo” sem o recurso da língua, mas, ao fazê-lo, está se predicando algo acerca deste cão, neste momento, que o designa como um único particular num universo ôntico mais amplo. Ora, ao que parece, para Ricœur, a metáfora, na medida em que, por via do sentido, produz um enunciado explicitamente incomum, traz à baila a possibilidade de um deslocamento categorial que permite “ver-come” aquilo que seria visto doutro modo se se mantivesse fora do escopo da metáfora. Importa pouco, neste momento, que Ricœur associe essa capacidade de “ver-come” da metáfora ao referente de um modo peirceano e kantiano que envolve, inclusive, uma *Gestalt* da

realidade percebida.¹¹ Importa mais recolocar em questão o fato de que a metáfora, por ser insólita linguisticamente falando, produz pertinências ontológicas, ou seja, ela tem veemência ontológica, que incorpora na enunciação eventos, acontecimentos e seres de um modo inusitado.

Inclusive, já aqui estamos tanto no terreno da metáfora quanto no da poética. O que esta compartilha com aquela é justamente o valor heurístico que perturba a ordem do ser, introduzindo outras possibilidades, outras crenças, outros modos de apresentação e configuração da realidade por meio da imaginação analógica. É através do

¹¹ Refiro-me ao fato de que, no que tange à abordagem da realidade extralinguística, Ricœur demonstra algum apego ao iconismo de Peirce e ao esquematismo de Kant. No Estudo VI, Ricœur põe em perspectiva algumas das ideias que servem de base para a percepção da semelhança desencadeada pela metáfora. Em um desses momentos, ele escreve: “A metáfora se analisa segundo duas modalidades de relação semântica. A expressão funciona antes de tudo literalmente: é, para retomar a descrição do símbolo no sentido restrito de Peirce, uma regra para encontrar um objeto ou uma situação; em seguida, funciona iconicamente, ao designar indiretamente outra situação semelhante. É porque a apresentação icônica não é uma imagem que ela pode apontar para semelhanças inéditas, seja de qualidade, de estrutura, de localização, seja ainda de situação, seja enfim de sentimento, e a cada vez a coisa visada é pensada como aquilo que o ícone descreve. A apresentação icônica envolve, portanto, o poder de elaborar, de ampliar a estrutura paralela” (RICŒUR, Paul. *A metáfora viva, op. cit.*, p. 290-291). Mais adiante, ainda no mesmo Estudo, Ricœur afirma: “[...] sugiro que se diga que o momento icônico comporta um aspecto verbal, enquanto constitui a apreensão do idêntico nas diferenças e a despeito das diferenças, mas sobre um modo pré-conceitual. Assim iluminado pelo esquema kantiano, o ver aristotélico – ‘ver o semelhante’ – não parece diferente do momento icônico: ensinar o gênero, colher o parentesco entre termos afastados é por sob os olhos. A metáfora surge então como o esquematismo no qual se produz a atribuição metafórica. Tal esquematismo faz da imaginação o lugar da emergência do sentido figurativo no jogo da identidade e da diferença. E a metáfora é o lugar no discurso em que esse esquematismo é visível, porque identidade e diferença não são confundidas, mas afrontadas” (*Ibidem*, p. 306).

trabalho com a linguagem, produzindo encontros semânticos improváveis em situações discursivas específicas, que a metáfora conduz a uma reformulação do campo perceptivo em virtude das impertinências linguísticas. Há algo de estritamente retórico, portanto, no modo como a metáfora opera o corte na língua e na apreensão do objeto. Porém, o terreno comum entre metáfora e poética situa-se, talvez, no âmbito do *mythos* aristotélico, em que o universal presentifica-se pelo particular da representação verossímil da literatura.¹² De acordo com Ricœur, “o mito, com efeito, é a poesia *mais* a crença (*believed poetry*)”, ou, em outras palavras, “a metáfora à letra”. Há na metáfora algo que a inclina para o mito: “[...] a metáfora está próxima do que Gilbert Ryle chama *category-mistake*, que consiste em apresentar os fatos de uma categoria nos idiomas apropriados a outra”¹³. Com isso, a metáfora envolve-se numa tarefa de “ver-como” que é, em última análise, também uma tarefa de “fazer-crer” – fazer crer na analogia e, mesmo, na potência linguística de produção do novo.

¹² “Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular” (ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda (s./d.), p. 115). Logo, a poética enuncia a verdade mediante uma “universalização” do singular, ao passo que a verdade histórica permanece sempre vinculada ao seu apelo referencial imediato – eis o que opõe o *logos* ao *mythos*, na *Poética* aristotélica.

¹³ RICŒUR, Paul. *A metáfora viva*, *op. cit.*, p. 383.

O que chamamos [...] função heurística não é, portanto, um artifício inocente; ela tende a esquecer-se como ficção para fazer-se passar por crença perceptiva (era um pouco assim que Espinosa, contradizendo Descartes, descrevia a crença: enquanto a imaginação não for limitada e negada, ela será indiscernível da crença verdadeira). [...] entre a expressão de Churchill chamando Mussolini *that utensil* e a da publicidade: “a frigideira, esse utensílio”, a gramática não assinala distinção alguma [...], e somente a impossibilidade de fazer a soma algébrica levanta suspeita. A armadilha da gramática é precisamente que ela tende a não demonstrar a diferença e, neste sentido, a mascará-la. Eis por que é necessário que uma instância crítica se aplique ao enunciado para lhe fazer surgir o “como-se” não assinalado, isto é, a marca virtual do “faz-de-conta” imanente ao “crer” e ao “fazer crer”.¹⁴

O “como-se” e o “faz-de-conta” respondem ambos pela (im)pertinência ontológica assinalada na metáfora, mas também na poética: “*aixo era y no era*”, “era uma vez...”, enfim, aqueles enunciados tipicamente literários que precedem (virtual ou efetivamente) a narrativa, configurando uma suspensão da crença – que mais poderia ser uma “suspensão da descrença”, uma vez que se trata exatamente de parar de não crer naquilo que à primeira vista apresenta-se como incrível. A poética cria um mundo paralelo que reorganiza em maior ou menor grau o campo do visível e do sensível, expondo ao “olhar” uma série de situações e sujeitos com base numa percepção renovada de suas relações, o que, em tese, tira os elementos de seu “lugar-comum” e os põe em lugares impróprios. Na

¹⁴ *Ibidem*, p. 383-384.

verdade, a poética cria um modo paralelo de ver o mundo, instaurando no âmago do discurso relações entre *sujets* (ao mesmo tempo, “sujeitos” e “temas”) que dão um indício do limite figurativo da linguagem ordinária.

Nesse sentido, como o próprio Ricœur deixa entrever, há na poética o mesmo princípio ontológico que constitui a metáfora, a saber, uma “cópula”, que oscila entre o ser e o não-ser. A metáfora expõe o ser não como aquilo que é (um predicado simples e objetivável, aquilo que supostamente adere à essência do ser), mas sim como aquilo que “mais ou menos é”, ou melhor, aquilo que “aparentemente-é”. Em outras palavras, a metáfora apresenta o ser “como se...”. Apresenta-o não como aquilo que é, mas aquilo que pode ser, aquilo que é “visto como”, numa relação analógica, que, porém, não se esgota na mera semelhança. A semelhança, ainda que possa ser um ponto de ancoragem (iconológico ou não) da metáfora, dá a ver uma outra coisa que não o semelhante. Dizer que “o olho é uma fonte” é dizer, ao mesmo tempo, que é “é (como) uma fonte”, mas que ele “não é (exatamente) uma fonte”. Não há um olho-fonte em algum lugar da realidade extensível à língua, e nem é esse o propósito da metáfora, como se ela assimilasse o próprio e o impróprio numa nova unidade ontológica. O que existe é um olho, que, como qualquer outro, é olho, mas que, num aspecto absolutamente particular que só o momento do discurso capta, é também fonte, se comporta como fonte, admite a pertinência semântica da qual a fonte se reveste na língua e na realidade. O ser-e-não-ser da metáfora distingue a linguagem da “mera” ontologia, uma vez que promove a não-coincidência a si da coisa designada. É justamente no deslizamento semântico que se operam a significação e a referenciação, e, desse modo, a metáfora nada mais faz do que reservar para si esse sentido não exatamente excepcional da linguagem, mas absolutamente próprio do

significar – que de alguma forma instaura uma duplicação da referência no discurso.

[...] a referência duplicada, dizíamos, significa que a tensão característica da enunciação metafórica é suportada, em última instância, pela cópula *é*. Ser como significa ser e não ser. Isto era e não era. No quadro de uma semântica da referência, o alcance ontológico desse paradoxo não poderia ser percebido, porque o ser não podia nela figurar senão como cópula de afirmação, como ser-apofântico. Ao menos a distinção do sentido relacional e do sentido existencial, no próprio coração do ser-cópula, era indício de uma possível retomada pelo discurso especulativo da dialética do ser que tem sua marca apofântica no paradoxo da cópula *é*.¹⁵

Com efeito, ao tratar da *epokhé* da metáfora no sentido de uma abertura para a redefinição referencial do signo mediante a analogia semântica e a analogia icônica, Ricœur aproxima a metáfora enquanto tal do discurso poético em geral. Característico do discurso poético é a sua ausência de referência, ou, mais precisamente, a suspensão da referência discursiva eventual para uma semântica do texto poético, que, de certo modo, se comporta como uma mensagem autorreferencial (definição clássica do formalismo russo), mas que permite a intromissão de referentes próximos ao leitor por conta da hermenêutica na distância. Dito de outro modo, a perda do referencial do texto poético, que já “fala” do que não é de fato, mas é “como se” fosse, bem como a perda do próprio referencial do enunciado (o texto que se desloca infinitamente no tempo), impõe ao leitor uma hermenêutica à distância que lhe nega um referencial estável, para lhe dar um referencial

¹⁵ *Ibidem*, p. 470.

particular. Perde-se um mundo para se encontrar o mundo do texto, pois “[...] a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas ao nível do que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de *ser-no-mundo*”¹⁶. É necessário, portanto, que o discurso metafórico seja interpretado de maneira ativa, não apenas pelo que ele representa para o leitor – a abolição da referência de primeira categoria exige um esforço no sentido de reintegrar o símbolo ao sentido –, mas, sobretudo, pelo que a própria metáfora representa em si mesma, a ação enunciativa que reconfigura a linguagem e o campo referencial.

É nesse sentido que, mais para o final do seu estudo, Ricœur vai dizer que a metáfora “significa em ato”. Logo depois de empreender uma crítica das visões tradicionais da metáfora, e depois de recuperar a veemência ontológica da metáfora em uso, o que Ricœur vai encontrar é justamente a ação. Se, portanto, a metáfora realiza a recuperação da particularidade da coisa no presente da enunciação, então o que ela transpõe para o universo do enunciado é aquilo que, no discurso, se mostra irreduzível à categorização linguística. Com isso, a metáfora-viva significa em ato porque a metáfora está ligada de modo inseparável à potência do ser, a uma espécie de “dinâmica” do ser: eventualmente, a essência pode ser apreendida através da palavra (o substantivo) ou mesmo mediante os predicados que designam o ser; contudo, no evento que marca a metáfora-viva, o ser não é o ser da essência, mas o ser da aparência, daquilo que acontece, que é particular

¹⁶ *Idem. Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Editora Res, 1986, p. 121, destaque do autor.

àquele acontecimento do ser (ainda que este acontecimento seja prescrito por suas supostas capacidades ontológicas) e àquele acontecimento da enunciação. Desse modo, o ser-em-ato, na sua especificidade, é o que a metáfora captura através de sua forma inusitada de predicação, de jого.

Essa extensão do campo da polissemia do ser é da mais extrema importância para nossos propósitos. Isto significa, em primeiro lugar, que é no discurso especulativo que se articula o sentido último da referência do discurso poético: ato, com efeito, só tem sentido no discurso sobre o ser. Isto significa, além disso, que o objetivo semântico da enunciação metafórica está em intersecção, de modo mais decisivo, com o do discurso ontológico, não no ponto em que a metáfora por analogia se cruza com a analogia categorial, mas no ponto em que a referência da enunciação metafórica põe em jogo o ser como ato e o ser como potência. Isto significa, enfim, que essa intersecção entre a poética e a ontologia não concerne apenas à poesia trágica, na medida em que a afirmação da *Retórica* [de Aristóteles] [...] estende para a poesia inteira também à *mimesis* lírica [...] o poder de “significar em ato”.¹⁷

Como se vê, há, no final do percurso do estudo da metáfora-viva um encontro da língua com a ação – em especial com a ação trágica. Consequentemente, há também um encontro com as formas do ser-no-tempo, uma vez que a ação compreende esse desdobramento temporal do ser. Existe, portanto, um nexο entre a metáfora-viva e a identidade narrativa do si-mesmo e sua ipseidade já desde a elucubração ricœuriana sobre a linguagem metafórica. Na verdade, como havia sido dito, esse nexο tem como ponto

¹⁷ *Idem. A metáfora viva, op. cit.*, p. 471.

intermediário a trilogia *Tempo e narrativa*, que engloba essa dimensão do ser-no-tempo mediante o incursão pela narratividade e pela poética, concentrando-se no caráter aporético da ação no tempo, da pré-figuração do tempo na ação, da sua reconfiguração narratológica que dá a sensação de um tempo vivido e de “[...] um terceiro tempo que integra tempo vivido e tempo cosmológico, e que, ao fazer isso, dá sentido ao fato de que os seres humanos vivem no tempo e estão nele tanto como agentes quanto como sofrendores, tanto como atores quanto como sofrendores de ações externas”¹⁸. De todo modo, parece-me ainda que o que a trilogia explora é, no fundo, essa relação forte entre a metáfora como abertura ontológica para o ser e as suas formas de se dizer no tempo. E, uma vez que a metáfora é, na visão de Ricœur, uma espécie de “protótipo” do discurso poético, fica claro que se pode pensar a articulação do ser no tempo como uma “metáfora expandida” (isto é, como texto poético) também no que diz respeito ao caráter temporal da identidade.

Nesse sentido específico, a heurística da metáfora é similar à heurística da poética, sobretudo porque, em última análise, a poética lida com uma concepção segundo a qual o texto é uma unidade significativa plena (o conceito de “obra”), cuja totalidade dos elementos interage entre si, a exemplo do que a léxis aristotélica representa para a metáfora, de acordo com Ricœur.¹⁹ No texto poético assim

¹⁸ PELLAUER, David. “Ações narradas como fundamento da identidade narrativa”. NASCIMENTO, Fernando e SALLES, Walter (orgs.). *Paul Ricœur. Ética, identidade e reconhecimento*. Tradução de Fernando Nascimento e Walter Salles. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 62.

¹⁹ Inclusive, essa questão foi tratada exaustivamente pela poética estruturalista, que sempre pautou suas análises e princípios na ideia de que o texto poético se analisa como uma frase. Assim como a frase, o texto poético tem elementos que desempenham funções no todo, organizando-se ao modo de uma sintaxe do texto. Logo, o entendimento do texto se dá pela interpretação do todo em unidade, de

como na metáfora o que se produz é essa mesma veemência ontológica de que nos fala Ricœur: para ele, a metáfora e o texto literário como metáfora mais ampla funcionam como uma possibilidade de reorganização semântica que são, ao mesmo tempo, um apelo à reorganização referencial, sem que isso signifique evidentemente a criação de uma realidade aparente, mas apenas de uma realidade semântica do predicado, da enunciação, ou o que Ricœur chamará de mundo do texto²⁰. Contudo, o texto poético, expandindo o potencial semântico da metáfora, engloba também a narração da ação num encadeamento lógico que evidencia essa significação-em-ato de uma maneira ainda mais profícua, por assim dizer. Isso porque nos textos poéticos – de acordo com a definição de Aristóteles, de quem Ricœur toma emprestado algumas noções – existe a possibilidade de se desenvolver uma intriga ou peripécia, que remetem ao caráter de um sujeito em face de suas ações e das ações de outrem. Ou seja, os gêneros poéticos narrativos (tragédia, comédia e epopeia) tocam de perto o conhecimento do caráter (*ethos*) humano ao pôr em relevo justamente o sujeito em particular numa ação particular, ainda que não do ponto de vista do acontecimento de fato (“foi assim”), mas do ponto de vista do acontecimento possível (verossímil). Ora, o poeta, por não estar preso ao “é assim”, pode imaginar o que não há e não é, suspender a realidade, e configurá-la de tal maneira que tanto o personagem quanto suas ações e caráter apareçam já como integrais ou teleologicamente

modo que cada parte é solidária com o todo, numa estrutura que não tem um centro fixo, nem se deixa analisar por uma mera “somatória” de suas partes. De fato, a unidade do texto poético é um princípio filosófico que pode ser retraçado desde a estética aristotélica até a estética modernista, passando, é claro, pela estética idealista alemã. Para esses e outros temas, recomendo a leitura de Mukarovsky (1948), Barthes (1963 e 1981) e Todorov (1984).

²⁰ RICŒUR, Paul. *Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II*, *op.cit.*

orientados para um fim: nada é acessório no discurso poético, nada é dispensável, toda a obra comunica em seus elementos essa universalidade da ação mimetizada, toda a necessidade do *mythos*, numa conjunção total dos particulares da ação e daquilo que lhe é correlato. Porém, a possibilidade de (re)configuração da ação através da narrativa depende, em princípio, de que aquilo que é narrado não seja “de fato” assim; do contrário, o texto poético será tão-somente uma mera “recapitulação” da ação particular com vistas à expressão fiel do acontecimento, deixando o poeta à mercê dos fatos. É, pois, no “desapego” poético ao discurso estritamente referencial, almejando, em certo sentido, o espaço da *epokhē* metafórica, que o texto poético pode falar de algo que, embora esteja ali de alguma forma (a universalidade mítica), está apenas em uma condição bastante específica (em ato, mas não em potência). Finalmente, a poética reinterpreta a ação em função do caráter do sujeito, privando a ação de sua pretensa autoevidência para aí introduzir o aspecto hermenêutico da compreensão, que, no final, nos dá o sujeito fundamentado nos signos – bem de acordo com a hermenêutica ricœuriana.

Além disso – e por essa razão –, a poética cria um mundo próprio, um mundo em suspensão, cujos efeitos de sentido e mesmo os afetos que suscita não são dependentes da experiência extratextual particular. Na verdade, a julgar por Aristóteles, os sentimentos de pena e mesmo a catarse produzidos pelo texto são criados na articulação semântica do texto entre seus elementos. O texto oferece ao leitor um mundo, portanto, mundo sobre o qual o leitor vai se movimentar, trazendo para o texto, a fim de completar as lacunas deixadas pelos intervalos entre as frases, aqueles referenciais específicos que contribuirão para a sua compreensão do texto poético. É assim, pois, que o leitor relaciona o texto ao seu universo de referências e valores próprio, ainda que este não possa ser negado pela dialética

textual, que, para Ricœur, prevalece como determinante semântico ou como enunciado que configura parcialmente e esquematicamente o sentido enquanto pertencente à esfera da língua, do sistema. Nessa esfera, o texto ainda fala de acordo com princípios gramaticais mais ou menos sólidos, ainda que convide à recontextualização por força da sua equivocidade referencial. E, nesse trabalho de recontextualização, o que emerge do texto em geral é algo derivado da imprecisão categorial da metáfora expandida, que, na sua impropriedade ontológica e na sua potência semântica, faz aparecer o próprio enunciado e seus correlatos de modo genuinamente distintos a cada interpretação.

Por último, o incremento ontológico poético-metafórico tem a ver, de certo modo, com o caráter relativamente “objetivo” da poética. O texto literário, na medida em que afirma coisas sobre um mundo possível, reconfigura a realidade em função da semântica, eventualmente ampliando o escopo do que pode ser predicado. Essas novas possibilidades de predicação encontram, por vezes, situações ou contextos em que a percepção produz entendimento, para falar em termos kantianos (muito próximos, inclusive, das ideias de Ricœur): *é como se* (e novamente é impossível não falar em termos de analogia, aqui) o texto escrevesse desvios categoriais, desvios perceptivos, que influenciassem a própria possibilidade de predicação dos seres da experiência comum, a ponto de “dar a ver como” estranho o que é absolutamente banal²¹ ou, ainda, dar a ver como concreto algo em virtude de uma impropriedade semântica.

²¹ Essa é, diga-se de passagem, uma definição de literatura tornada célebre pelo trabalho de Chklóvski (1917), noção que atravessa os estudos literários desde então até o presente. Para esse formalista russo, o procedimento que distingue a literatura de qualquer outra produção linguística é o *estranhamento* ou a *singularização*, isto é, “[...] o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a

Desse modo, a poética, como o próprio Ricœur reconhece, dá aos leitores as intrigas que faltam à vida cotidiana. Não só isso: ela dá a visão do mundo como todo organizado em suas respectivas partes, deslocando o olhar para os sujeitos e objetos em sua relação recíproca, instruindo a percepção através de uma perturbação semântica que de modo correlato instaura a veemência ontológica. Não é que a poética deliberadamente age sobre o mundo, reconfigurando-o simplesmente porque o mundo é carente de sentido. Pode ocorrer de uma certa circunstância insólita (uma impressão marcante, o *Unheimliche* freudiano, o desejo, ou o que seja) pedir por uma referência nova. Mas para isso existe a perífrase, a catacrese, e mesmo a palavra em si mesma, na sua possibilidade infinita de nomear experiências. O que ocorre é algo distinto: é que a poética, como metáfora expandida, vincula relações entre os seres e os predicados, as palavras da língua e os modos de ver, as particularidades aparentes do ser, pelo caminho do *mythos*, ou seja, mediante uma abertura para um universal que se recolhe para alguém das aparências, mas que de algum modo se deixa tangenciar no enunciado metafórico no qual o texto poético consiste. Trata-se, com isso, de assumir o ponto de vista de Ricœur e falar em verdade metafórica também nesse sentido.

O paradoxo consiste em que não há outro modo de fazer justiça à noção de verdade metafórica senão incluindo o agulhão crítico do “não é” (literalmente) na veemência ontológica do “é” (metaforicamente). Nisto, a tese não faz senão extrair a consequência mais extrema da teoria da tensão. Da mesma maneira que a distância lógica é

dificuldade e a duração da percepção”. [CHKLÓVSKI, Victor. “A arte como procedimento”, in AA. VV. *Teoria da literatura – formalistas russos*. Tradução de Ana Mariza Ribeiro Filipouski et alii. Porto Alegre: Globo, 1976 (1917). p. 45].

preservada na proximidade metafórica, e da mesma maneira que a interpretação literal impossível não é simplesmente abolida pela interpretação metafórica, mas lhe cede resistindo, da mesma maneira a afirmação ontológica obedece ao princípio da tensão e à lei da “visão estereoscópica”. Essa constituição tensional do verbo *ser* recebe sua marca gramatical no “ser-como” da metáfora desenvolvida em comparação, ao mesmo tempo em que é marcada a tensão entre o *mesmo* e o *outro* na cópula relacional.²²

Diante disso, podemos pensar a cópula “o si-mesmo (como) um outro” sob a perspectiva da metáfora, em primeiro lugar, e da metáfora expandida (ou texto poético), paralelamente. Não se trata de atestar uma semelhança do si-mesmo com o outro; não está se falando de uma cópula, pura e simplesmente. Não é dizer que o si-mesmo *é como* o outro, mas sim que o si-mesmo é *análogo* ao outro, isto é, só se identifica com(o) o outro em algum aspecto ou circunstância. O que significa dizer que o caminho para a construção do si-mesmo – a exemplo do livro de Marguerite Duras – é o caminho para a construção do outro, ou seja, que o caminho do si-mesmo depende primeiramente do si-mesmo perceber-se como o outro, e, depois, que o outro também é interpelado pelo si-mesmo na construção de si. Existe uma dimensão heurística na qual o si-mesmo, ao se descobrir como o outro, coloca contra si o desafio de não se pensar imediatamente e sempre idêntico a si. No deslizamento do si-mesmo para a sua apreensão hermenêutica há uma dúvida que é a mesma que se observa entre o particular como apreensão do universal no âmbito do *mythos*. Quer dizer: o si-mesmo não se apreende exatamente como igual a si mesmo, como uma

²² RICCEUR, Paul. *A metáfora viva*, *op. cit.*, p. 388-389, destaques do autor.

atualidade sempre convergente, mas na estranheza de si como se dá na estranheza de outro. O si-mesmo como (um) outro significa que a identidade passa pelo caminho da alteridade no instante em que é mediada por uma porção de signos e metáforas, da mesma forma que a alteridade, de certa forma, percorre os caminhos dos signos pelos quais o si-mesmo se mostra a si. Ademais, é preciso salientar algo além da cópula si-mesmo/outro: é preciso pensar também a questão do “um” outro que está presente no título (e inexplicavelmente suprimido na tradução do título original, *Soi-même comme un autre*). Quer dizer: o si-mesmo não é *como* o outro, como se a relação de alteridade evidente no âmbito dialógico da atestação fosse a única; é fundamental pensar também o si-mesmo como *um* outro, ou seja, como *um* (“um”, artigo indefinido) outro qualquer, mas também como *um* (“um”, numeral cardinal) outro na relação dialógica potencialmente infinita que o discurso da identidade virtual ou concretamente estipula, o que amplifica o sentido dialógico para o sentido comunitário, abrindo caminho para uma ética cuja modalidade não é apenas dual, mas sobretudo projetiva, no sentido de que extrapola a relação entre o si-mesmo e o seu provável interlocutor e instaura aquilo que Ricœur considera como “instituição”.

A partir de agora, então, passo a analisar a dialética da identidade como mesmidade e ipseidade no interstício da identidade narrativa entendida como poética e como metáfora do si-mesmo. Assim, pretendo interrogar a ética e a igualdade tal como apresentadas por Ricœur no que me parece ser a zona intervalar inextinguível entre o próprio sujeito e o si-mesmo como identidade narrativa.

A (po)ética do si-mesmo como um outro

Quando se entra na discussão do si-mesmo como outro, é preciso ressaltar, principalmente, os aspectos que

tocam mais de perto a identidade não como permanência de si a si, mas como desdobramento de si no âmbito dos signos. Quero, então, pôr parcialmente de lado os primeiros capítulos do livro *O Si-mesmo como outro* em que se trabalham a referência identificadora e a semântica da ação sem agente, para me concentrar mais detidamente nos estudos seis e sete, em que aparecem mais concretamente a vinculação do si-mesmo à poética e à liberdade e o compromisso ético.

Sem fazer uma recapitulação extensa dos argumentos de Ricœur, interessa-me destacar apenas os pontos centrais da sua argumentação. Primeiramente, a identidade, para Ricœur, não é algo que se prende ao corpo ou a qualquer substância. Quer dizer que a identidade do sujeito não pode ser apreendida apenas na sua mesmidade, na conservação dos caracteres próprios que se conservam no tempo. A coincidência de si consigo não basta para definir a identidade como uma espécie de revestimento ontológico perfeito (mônada) do sujeito. É preciso, então, desalojar a identidade do corpo e da substância para encontrá-la algures. Para Ricœur, esse outro lugar da identidade é a própria ação: o sujeito se constitui como tal através de sua práxis e através do modo como enfrenta e se coloca diante do mundo e dos outros, de acordo com aquilo que constitui o mais próprio do sujeito, a saber, a sua capacidade de agir deliberadamente. Assim, a identidade se compreende em função do caráter (mistura de *ethos* e *habitus*) do sujeito – o que já caracteriza o resgate da filosofia aristotélica da *poiesis* na obra de Ricœur.

Porém, ainda assim não se pode afirmar que a identidade do sujeito se refere apenas à hermenêutica de suas ações no campo do juízo. Valorar e explicar (no sentido diltheano) as ações do sujeito com base nas suas intenções, projetos, na perfeição de suas ações em relação a sua contrapartida mental – tudo isso é, para Ricœur, importante, mas insuficiente para se chegar à noção de

identidade. Embora essa abordagem abra o campo mais fenomênico do sujeito – o que, por conseguinte, abre a possibilidade de se pensar a identidade não na mesmidade, ou seja, não na substância corpórea, mas sim na ipseidade, ou seja, na atribuição e ascrição de predicados subjetivos e mesmo “intempestivos” do sujeito –, ainda assim ficamos limitados ao pensamento do *o quê?* da ação, e não ao pensamento do *quem?*. Quando se lida somente com *o quê?*, em geral se fica preso à adscrição, isto é, à mera possibilidade de identificar as relações de causa e efeito que envolvem os sujeitos com suas ações, e a sucessão de eventos, ligada ao caráter fixo do agente, sobrepõe-se à atestação, prejudicando a compreensão do aspecto verdadeiramente subjetivo da ação. Pelo contrário, quando se examina a ação em função das componentes téticas da consciência por trás da ação, alcança-se verdadeiramente a subjetividade pelo viés da atestação: o sujeito é conhecido não apenas pelo que suas ações objetivamente produzem, mas também e sobretudo pelo que ele próprio pode reivindicar como próprio a si, à sua consciência. Nesse sentido, determinar as relações de causa e efeito que vinculam o sujeito às suas ações não basta para se determinar efetivamente o seu caráter. É preciso ir além.

Ir além significa, para Ricœur, uma mediação entre a substância e o caráter enquanto mesmidade, presença de si em si (o que significa a própria substância da consciência, no final das contas) com as ações praticadas e reconhecidas pelo sujeito como suas. Assim, entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* existe a identidade narrativa, algo que, de certo modo, dá ao sujeito a experiência (poética) do seu caráter e, ao mesmo tempo, a possibilidade sempre renovada de atestação de si. A narração, portanto, vincula o caráter – aquilo que é afirmado como pertencente à esfera empírica da ação regular do sujeito, o que lhe provê de uma identidade relativamente fixa na ação, uma capacidade, quando mesmo – à possibilidade de estima de si e de

atestação do próprio caráter. A identidade narrativa apresenta ao mesmo tempo as ações do sujeito e o sujeito das ações, exibindo o caráter (*ethos*) em virtude de um agenciamento discursivo que faz um amálgama do aspecto objetivo e subjetivo da ação praticada. Por isso, ela é essencialmente poética, uma vez que toma emprestado aos gêneros literários um modo de organização da ação no tempo, que dá a sensação de um universo organizado e total no qual a particularidade do sujeito associa-se à particularidade das suas ações. Sem isso, a identidade do sujeito transita pelo acontecimento sem sentido, pelo predicado não particular, pela rarefação linguística da identidade, enfim, por qualquer tipo de impropriedade que falha em unir a substância do corpo que dá suporte à mesmidade ao componente intelectual específico que distingue o sujeito. Portanto, é apenas na suposta completude narratológica que o sujeito encontra um modo de dizer “Eis-me aqui!” e encerrar a procura do *quem?* da ação, que substitui a pergunta *o quê?*

Não foi inútil lembrar a maneira como a estrutura narrativa faz a conjunção dos dois processos de criação do enredo: o da ação e o da personagem. Essa conjunção é a verdadeira resposta para as aporias da adscrição mencionadas já no primeiro estudo. Continua sendo verdadeiro que, do ponto de vista paradigmático, as perguntas *quem?*, *o quê?*, *como?* etc. podem designar os termos discretos da rede conceitual da ação. Mas, do ponto de vista sintagmático, as respostas a essas perguntas formam uma cadeia que outra não é senão o encadeamento a narrativa. Narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como, estendendo no tempo a conexão entre esses pontos de vista. Também continua sendo verdadeiro que se pode descrever separadamente os predicados psíquicos tomados sem nenhuma atribuição a uma pessoa (o que é a

própria condição da descrição do “psíquico”). Mas é na narrativa que se recompõe a atribuição.²³

Essa dinâmica apresentada por Ricœur, como se sabe, tem uma série de consequências para a ética do si-mesmo. Mas, antes de abordá-la, quero especular um pouco mais sobre o papel que a identidade narrativa desempenha na conjunção da mesmidade e da ipseidade, papel que, de certo modo, aproxima a dialética do si-mesmo da dialética da metáfora poética – embora, a meu ver, o potencial heurístico dessa dialética seja sobrepujado pela ética que Ricœur lhe sobrepõe. Quero, portanto, traduzir a dialética da mesmidade e da ipseidade em termos mais marcadamente poéticos e narratológicos, tomando como princípio a questão da metáfora.

Primeiramente, é importante notar que a desvinculação da identidade da ideia de sua substância é algo relevante, pois implica em um reconhecimento do caráter contingente da própria identidade. Privando o si-mesmo de uma tal ancoragem no cogito, no corpo, na imaginação, no juízo reflexivo ou o que seja, Ricœur facilita a ampliação do horizonte da identidade ao jogá-la, inclusive, contra a vontade soberana do próprio sujeito, instaurando uma dinâmica pública do reconhecimento da identidade que introduz a dimensão ética, bem como a dimensão política da subjetividade. “Ferido”, o cogito não é mais imune à imprecisão e à impropriedade linguísticas, nem se encastela como algo aquém da realidade onde se disputa a coerência da identidade. Esse ponto é positivo também pelo seguinte: ao desvincular a identidade da mesmidade, Ricœur abre espaço para a liberdade e para o âmbito verdadeiramente moral do ser, que é condizente com uma filosofia que coloca, entre outras coisas, o ser raciocinante, o ser da ação, como ser livre lançado no mundo. Assim,

²³ RICŒUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*, *op. cit.*, p. 153.

esse sujeito não obedece mais a um desígnio ou determinação, podendo afirmar-se como contingente exatamente na insegurança da própria arbitrariedade do ser.

Então, pensar o ser para além da coincidência do si-mesmo para consigo é lançar o ser na linguagem. Em que sentido? No sentido – que Ricœur inclusive afirma – de que existe uma hermenêutica do sujeito, isto é, que a sua identidade é aberta à análise, ao juízo, da mesma forma que podemos avaliar uma obra de arte, uma ação, ou, com exagero, uma partida de futebol. É na aparência, no âmbito do fenômeno (ou, em outras palavras, do significar(se)-em-ato), que o sujeito encontra, então, a sua morada, o que evidencia que ele não é sempre coincidente consigo mesmo, que ele é, como tal, uma espécie de signo de si, que sua ação e presença estão em lugar de si próprio, e que sua identidade é, por isso, formada na prova do seu caráter perante o outro. É possível, pois, interpretar o sujeito, da mesma forma que é possível interpretar o mundo: se em Descartes a natureza era o “livro do mundo”, interpretado pelo sujeito, agora o sujeito está entre as coisas que se interpreta e que ele próprio interpreta, de modo que a dúvida transcendental cartesiana, que lhe serve para a afirmação categórica da existência da consciência, agora captura a consciência de si no universo dos signos.

Ora, quando é lançado na linguagem, o sujeito é lançado também no equívoco, pois a língua é o que nos faz fal(h)ar. Não me refiro especificamente aos atos falhos e ao inconsciente freudiano, embora seja possível pensá-los como prova desse aspecto indeterminado do sujeito e de sua identidade no âmbito dos signos. Penso, pelo contrário, no fato de que, capturado na linguagem – e em especial na linguagem poética –, o sujeito não apenas fala e faz, não apenas performa e dá sentido ao mundo, mas também intervém, age, nomeia... e se equivoca. Equivoca-se não porque nomeia errado, mas sim porque produz incessantemente signos que, remetidos a outrem, permitem

ser interrogados e postos em dúvida. Assim, a própria relação de si com suas intenções, o próprio caráter projetivo de uma vida que se consolida mediante a identidade narrativa, projetando-a para si, para o outro e para a instituição, já vem marcada pelo signo e, por isso, é passível de equívoco. (Ora, não é basicamente disso que fala Duras, quando afirma que a história da sua vida não tem centro ou linha?)

Digamos que Ricœur está ciente desse equívoco. Mas, na medida em que para ele importa menos *o quê?* da ação, ou ainda as relações de causa e efeito que subjazem ao *por quê?* da ação, importando mais a relação com o *quem?*, Ricœur aposta na ideia de que a identidade se faz a si no espaço linguístico da narração. Vale dizer: embora aborde as questões do *o quê?* e do *por quê?*, Ricœur quer mostrar o modo como o *quem?* pode dizer-se a si-mesmo (ou dizer o si-mesmo a si mesmo), como condição principal da figuração da identidade. Assim, aparentemente não há aí qualquer angústia que espreita o sujeito no momento em que ele ingressa na morada da linguagem, angústia que se formula na pergunta “estou sendo bem interpretado?”, ou ainda “o que pensa(m) de mim o(s) outro(s)?”. Para Ricœur, o mais importante é que a identidade-ipse abriga-se na identidade narrativa, ao ponto de o sujeito poder dizer “Eis-me aqui!”, bem narrado, íntegro, consolidado, sempre que houver uma relação dialógica na qual o outro o interpela.

Na seção dedicada à problemática da identidade, admitimos que a identidade-ipseidade abrange um espectro de significações desde um polo extremo em que se sobrepõe à identidade do mesmo até o outro polo extremo, em que dela se dissocia inteiramente. Esse primeiro polo pareceu-nos simbolizado pelo fenômeno do caráter, pelo qual a pessoa se torna identificável e reidentificável. O segundo polo, por sua vez, pareceu-nos

representado pela noção essencialmente ética, da manutenção de si. A manutenção de si, para a pessoa, é a maneira de comportar de tal modo que outrem pode *contar* com ela. Visto que alguém conta comigo, eu *presto contas* de minhas ações perante outrem. O termo responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., prestar contas de... Ela os reúne, acrescentando a ideia de *resposta à pergunta*: “Onde estás?”, feita pelo outro que me procura. Essa resposta é “Eis-me”, resposta que expressa a manutenção de si.²⁴

Destarte, a manutenção de si (no tempo, mas na própria visada ética que reúne o caráter exposto da identidade narrativa à consciência tética) não se confunde com a própria narração da identidade. Indispensável para reunir os caracteres ambíguos da ação numa totalidade identificável através do tempo, a narração produz um caráter; porém, o caráter desmembra-se em um *outro*, posto à distância do sujeito – é Duras olhando para si da borda de cá da escritura. Contudo, o caráter afirmado, permeado pela ambiguidade metafórica da poética, exige uma reconciliação com a subjetividade que supostamente ela designa. Nesse sentido, a manutenção de si é antes a resposta a um apelo ético – que, ousado dizer, é fundamentalmente extralinguístico – do que a uma dimensão estritamente hermenêutica da identidade.

Chamo a atenção para o seguinte: a partir da ideia de manutenção de si, há, em Ricœur, um notável recuo no que diz respeito à linguagem e ao insight que pensa o ser através da metáfora do “como outro”, recuo que é mais sutil (se é que há, de fato) nos estudos sobre a metáfora-viva, quando o que mais importa ainda é a antinomia do ser/não-ser da metáfora e do discurso poético. O recuso se dá pela subordinação do *quê?* e do *por quê?* ao *quem?*, que, do

²⁴ *Ibidem*, p. 177, destaques do autor.

ponto de vista da poética, faz Ricœur cair, de alguma forma, na “falácia intencional”. Dizer em que aspecto, circunstância ou condição o si-mesmo é como outro é tratar tanto o si-mesmo quanto o outro como lugares-comuns da experiência, que devem ser reunidos pela inteligência prática do sujeito para fins éticos. É, também, definir de que modo a poética do si-mesmo deve manejar a linguagem a fim de que essa metáfora se revista dos argumentos pelos quais a interação se torna coerente e profícua, o que coloca algumas implicações políticas importantes no que concerne a quem pode dizer o si-mesmo e sobretudo de que forma (ou, no limite, quem é e quem não é apto a fazer e interpretar metáforas sobre o ser). Não quero restaurar as leituras que Ricœur supera em sua análise, pois isso seria o mesmo que abdicar de Ricœur e estabelecer como ponto final da questão a hermenêutica da ação e a predicação, deixando de lado tanto a atestação, quanto a ascrição. Pretendo ir além de Ricœur para poder superar isso que me parece seu recuo.

Tomando, portanto, a ideia de identidade narrativa e fazendo-a convergir com a noção de poética emprestada de *A Metáfora viva*, insinuo que a atestação mantém, por força da linguagem, um caráter equívoco insuperável, que só pode ser remediado por uma noção de sujeito que de alguma forma se antepõe à linguagem. Talvez eu não esteja salientando nada mais do que a própria aporia ricœuriana – mas, em todo caso, me parece que a ultrapasso. Basicamente, o que a poética da narrativa promove, como vimos, não é a convicção de um ser situado fora da narrativa. A narrativa exercita essa integridade do caráter por uma força acima de tudo semântica, na qual os elementos convergem entre si para formar uma totalidade que poderíamos chamar de obra. O que se produz, portanto, não é imediatamente uma identidade de si, mas antes de tudo uma identidade fechada – abstrata em algum nível – na esfera da *poiesis*. Por isso, a identidade narrativa

não é uma identidade externa ao texto. Em primeiro lugar, podemos pensar que a identidade da personagem não é dada *em si*, por mais que a ação “lhe pertença”. Raskolnikov age, reflete e “peca”; ele é também o passivo de ações que lhe são feitas à sua revelia, é dotado de uma psique individual, é essencialmente um caráter para o leitor, mas é, antes de tudo, obra do estilo de um narrador que se posiciona além da borda do que é narrado. Marguerite Duras, ao contrário, é uma narradora que agencia as ações, suas e dos outros, do ponto de vista da experiência, que tem uma contrapartida empírica objetivável fora do romance, mas que permanece, no horizonte estético (e do ponto de vista da própria autora), um caráter ambíguo, que pode ser apresentado como exterior à narradora – e que, bem por isso, pode ser analisado como *estilo*. Em ambos os casos se nota que, narrada em primeira ou em terceira pessoa, a identidade narrativa é primordialmente autotélica, porque se refere a uma entidade abstrata no nível linguístico. Pode-se identificar a adolescente do Mekong na personalidade biográfica Marguerite Duras, e mais esdruxulamente é possível até identificar Raskolnikov no estudante de graduação aqui do lado (Raskolnikov seria então uma “metáfora” ou alegoria), mas certamente esses são atos posteriores de identificação que sucedem a consolidação narrativa e, inclusive, decorrem da transitividade infinita do texto poético. Aliás, segundo o próprio Ricœur²⁵, não há nada de estranho em se fazer isso, uma vez que a identidade é fruto de uma recomposição do narrado ao mundo do texto com base no mundo do leitor (ainda que seja um tanto excêntrico o leitor que procura na ficção evidências de seus vizinhos).

Nesse sentido, mesmo que o sujeito maneje a narração de sua própria vida, mesmo que ele maneje a sua identidade no tempo, dando não apenas ao seu caráter o

²⁵ *Idem. Do texto à ação. Ensaio de hermenêutica II, op. cit.*

aspecto coerente que ele supostamente tem, mas referenciando a si as ações inusitadas que compõem a intriga de uma vida – sem que outrem o faça (diminuindo, então, o impacto dessa instância pública da identidade) –, ainda assim o sujeito encontra-se diante de um outro que ele produz. Esse outro não tem, efetivamente, o peso que tem o interlocutor de uma interação linguística; quer dizer, esse outro não é um outro que está ali, interpelando, possivelmente prestes a “roubar” do si-mesmo a sua identidade mediante um ato de atestação impróprio. Mas, em última análise, a identidade narrada ainda é um outro, pois ela conserva o caráter fechado que se contrapõe, em certo sentido, à abertura indispensável do ser para a atestação. Disso decorre que o caráter formado pelo sujeito poético que se narra tem que ser confrontado com a sua própria liberdade existencial, que se desprende de si-mesmo – a ponto de, no limite, haver uma possível rejeição do eu-narrado.²⁶ A condição de exterioridade só pode ser superada se se propuser uma consciência incessantemente ativa, que permeia a narração. Mas, assim, a identidade nunca assume o caráter fechado que invoca a atestação e a estima de si, pois, enquanto permanece aberta à linguagem, a identidade também permanece aberta à própria ação. Logo, parece-me que não há “gerúndio” na atestação, uma

²⁶ Ou a possível intransponibilidade do abismo que separa o sujeito de sua identidade narrada, como é o caso de Marguerite Duras. Como dito, não há dificuldade relativa em se depreender a personalidade biográfica de Duras da própria identidade narrada pelo texto poético. No entanto, o equívoco experimentado pela narradora é tanto constitutivo da dialética do si-mesmo quanto inerente a um projeto estético que se fundamenta no tema da intempestividade da identidade no tempo, que não se conforma a si apesar da sua inequívoca unidade e integridade. Seja como for, restringir a questão aos efeitos estéticos não invalida a heurística da metáfora do si-mesmo como outro, uma vez que o relato só adquire sua pregnância estética conforme expõe a dificuldade existencial de reunir a ação e os predicados próprios à consciência subjetiva.

vez que, do ponto de vista da identidade e da ação – mesmo e sobretudo do ponto de vista do seu caráter voluntário –, é apenas no telos que se pode assegurar a presença do si-mesmo como identidade narrada para si, para outrem ou para a instituição. A identidade é “participio passado” inclusive para o próprio sujeito, que a interpreta de acordo com a estima de si. Essa problemática aparece em Ricœur à maneira de uma dialética entre o caráter objetivo e interpretativo da ação do sujeito (que lhe dá inclusive a chance de autointerpretar-se na própria ação) e a subjetividade existencial pré-existente e subjacente à ação. Aqui, a ação é permeada pelo caráter enquanto dá a prova do mesmo; tanto é assim que só há estima de si na condição de uma visada projetiva da vida boa, que prevalece sobre a ação como um guia para o melhor desfecho da prática. Por outro lado, ao final, a consciência observa a ação e seu conjunto de fora, ajuizando-a conforme sua intuição ética.

Numa linguagem mais moderna, diríamos que é num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas. Há vários modos de introduzir o ponto de vista hermenêutico nesse estágio final. Em primeiro lugar, entre a nossa visada da “vida boa” e nossas escolhas particulares, desenha-se uma espécie de círculo hermenêutico em virtude do jogo de vaivém entre a ideia de “vida boa” e as decisões mais marcantes de nossa existência (carreira, amores, lazer etc.). Isso ocorre como um *texto* no qual o todo e a parte são compreendidos um por meio do outro. Em segundo lugar, a ideia de interpretação acrescenta à simples ideia de significação a de significação por alguém. Para o agente, interpretar o texto da ação é autointerpretar-se. [...] Ao mesmo tempo, nosso

conceito do si sai muitíssimo enriquecido dessa relação entre interpretação do texto da ação e autointerpretação. No plano ético, a autointerpretação torna-se estima a si mesmo. Em contrapartida, a estima de si mesmo segue o destino da interpretação. Tal como esta, dá ensejo à controvérsia, à contestação, à rivalidade, em suma, ao conflito das interpretações, no exercício do juízo prático. [...] A adequação da interpretação diz respeito a um exercício do juízo que, na melhor das hipóteses, pode prevalecer-se da plausibilidade, pelo menos aos olhos dos outros, ainda que aos olhos do agente sua própria convicção confine com a espécie de evidência experiencial que, no fim do livro VI da *Ética nicomaqueia*, levava a comparar *phronesis* e *aisthesis*. Essa evidência experiencial é a nova figura assumida pela *atestação*, quando a certeza de ser o autor de seu próprio discurso e de seus próprios atos se faz convicção de bem julgar e bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver.²⁷

Os mais perspicazes dirão que não faz o menor sentido pensar que o sujeito poético que comanda a narração de sua própria vida possa de fato rejeitar sua “obra”, seu caráter formado no texto, o seu outro imediatamente mais próximo de si. E talvez eles tenham razão: apesar das distâncias de Duras consigo mesma, quer me parecer que não há qualquer rejeição (nem mesmo vergonha) na narrativa. Mas qual é a necessidade que Ricœur sente de subordinar o potencial heurístico da identidade narrativa à confiança no âmbito pessoal e social? Pois bem, se a identidade do sujeito é narrada por outrem, como ocorre às vezes em algumas cenas paradigmáticas, como no tribunal, no discurso encomiástico ou mesmo até

²⁷ RICCEUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*, *op. cit.*, p. 196-197, destaques do autor.

na própria literatura, então parece justo que o sujeito esteja mais inclinado à refutação do que à atestação. Contudo, a própria necessidade de atestação no âmbito da solicitude já confere à identidade narrativa algum tipo de equívoco, não apenas enquanto justiça do narrado para consigo mesmo (e se pensarmos aqui nas questões psicanalíticas, então a coisa degringola), mas também e especialmente na hipótese de um “sequestro” da identidade e do ser. O que parece incomodar Ricœur não é que o sujeito possa criar uma narrativa infiel de si próprio, mas que um outro habite a narrativa do si-mesmo não como o outro que o julga e aprecia, mas como o outro que dela toma conta, que a subjuga, que a determina, tolhendo-lhe seja a liberdade, seja o mérito e a estima. Aliás, toda a discussão sobre o mal empreendida nos capítulos finais do *Si-mesmo como outro* dá prova dessa inescapável ameaça.²⁸ Portanto, se existe a necessidade da atestação, do dizer “Eis-me aqui!”, é porque, primeiramente, a identidade narrativa é, como nota Ricœur,

²⁸ “Com efeito, o que é tratar a humanidade como *meio*, em minha pessoa e na pessoa de outrem, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de pudor na influência, irrompe em todas as formas de violência e culmina na tortura? E o que dá ensejo a esse resvalar da violência do poder exercido por uma vontade *sobre* a outra senão a dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro? A regra áurea e o imperativo do respeito devido às pessoas não têm apenas o mesmo terreno do exercício, mas também a mesma visada: estabelecer a reciprocidade onde reinar a falta de reciprocidade. E, atrás da regra áurea, volta à superfície a intuição (inerente à solicitude) da alteridade verdadeira na raiz da pluralidade das pessoas. A esse preço, a ideia unificadora e unitária da humanidade deixa de aparecer como duplê da universalidade em ação no princípio de autonomia, e a segunda formulação do imperativo categórico recobra sua originalidade integral” (RICŒUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*, *op. cit.*, p. 254-255, destaques do autor). Como se vê, a ameaça do mal fere a confiança mediante a qual a solicitude confirma a identidade-ipse como atestada e, ao mesmo tempo, instaura o campo intersubjetivo, ético e hermenêutico, no qual o sujeito encontra a confirmação de suas capacidades.

insuficiente, e, segundo, porque sendo cunhada com base na linguagem poética, ela não pertence efetivamente a ninguém. Sendo o que é – metáfora-viva da identidade pessoal – a identidade narrativa do “si-mesmo como (um) outro” permanece no terreno kantiano das finalidades sem fim. A ela lhe faltará, sempre, o entendimento mediante o qual o esquema e o signo conformam-se com a exterioridade da experiência. Assim, o si-mesmo também é do outro, mesmo que isso chegue a ferir a solicitude no exato ponto em que o sujeito vem a confiar em outrem quanto à possibilidade de que a sua identidade é apenas sua.

Penso que finalmente cheguei ao ponto: a identidade narrativa só alcança a ipseidade através de um ato de vontade que reúne o sujeito aos seus predicados e à sua identidade narrada. Não há verdadeiramente um “Eis-me aqui!” que precede o livro de Duras. Talvez por isso o leitor vacile mais e mais na ideia de fazer convergir o narrado à personalidade biográfica da escritora. Bastaria Duras ter dito “Eis-me aqui!” e toda a confusão seria desfeita na cumplicidade entre a autora e o leitor. Mas dizer isso é pôr um ponto final na narração e apresentar-se ali, no instante da leitura, sem qualquer mediação. É, pois, impossível que Duras possa fazê-lo a cada nova leitura. E a confiança de que o leitor o fará dissolve-se na impropriedade da poética: afinal, estou ou não estou diante de um si-mesmo que é qualquer um?

E sem dúvida se trata de uma veemência ontológica: este ainda é o caso de uma designação circunstancial, pois, como bem observa Ricœur, a ipseidade tem a ver com a atestação do “sempre-meu”, a “cada vez”, ou seja, tem a ver com a redefinição do si-mesmo como próprio ao sujeito em uma nova e sempre presente circunstância enunciativa. O enunciado “Eis-me aqui!” é neutro, na linguagem. Em si próprio ele pode ser visto como um “dêitico” – não à maneira do pronome, mas ao modo de que qualquer palavra sofre essa iterabilidade

natural da língua, segundo Derrida²⁹ –, porque ele não é, como enunciado de atestação, próprio de um indivíduo particular. Então, o “Eis-me aqui!” é necessário, como ato de enunciação, a cada vez que o sujeito atesta a si mesmo na identidade narrativa, na ipseidade. É, portanto, um ato de fala ilocucionário que prende o si-mesmo à sua identidade, ato que, de resto, sempre faltará na experiência poética por excelência. Nesse sentido, a veemência ontológica típica da metáfora reduz-se ao preço de uma vinculação relativamente estável do sujeito ao si-mesmo como outro.

É claro que, nesse sentido, será fundamental que a “obra poética” faça jus ao sujeito. Mas o “fazer jus” não é um tipo de juízo que se forma logicamente. Ele diz respeito à presença do outro na situação enunciativa, esse outro verdadeiramente ali que interroga “Você é quem você diz que é?”, e da instituição que se reserva o direito de dizer que, no horizonte de uma vida, há sempre alguém que pode colocar a mesma pergunta, ao todo e mesmo até às suas partes. Trata-se da dimensão crítica do sujeito inclusive no que toca à estima de si: “Sou quem aparento ser?”. Quer dizer, o outro está ali para dar também testemunho do si-mesmo. Dizer “Eis-me aqui!” é impedir que um outro o diga. Mas é também interpelar o outro ao dizer “O que digo é verdade”. É, como observa Ricœur, uma relação de confiança e mesmo de crença – isso me parece inquestionável. Percebe-se, portanto, que o estar ali do outro não é tanto uma condição *sine qua non* da identidade-ipse, pois o sujeito pode-se dizer presente a si na identidade de qualquer modo, evocando inclusive o ser ausente das instituições. Ao que parece, o estar ali do outro é uma impertinência que Ricœur introduz não no âmbito do deslizamento linguístico da identidade narrativa que se

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Limited inc.* Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991 (1990).

reserva o direto à transitividade poética, mas sim no âmbito da confiança e do testemunho. O estar ali do outro é uma espécie de guarida moral para que o si-mesmo não fuja do “Eis-me aqui!”, para que ele não fuja do equívoco da linguagem, não fuja ao cativo da sua própria identidade. Trata-se de uma jogada inteligente, pois, mesmo que o outro possa contestar um ou outro aspecto da totalidade narrada, a instância da justiça faz potencialmente apelo sobre todos os demais. Mas, embora inteligente, ainda assim não tem nada a ver com a poética em seu sentido estrito, pois, independentemente de como o sujeito se narra, de que grau de detalhe ele confere à narrativa ou de como ele agencia sua narrativa com vistas à verdade do seu caráter pré-figurado e da própria estima de si, não se estará falando do *mythos* aristotélico que remete à verdade da metáfora, mas sim à instância social e política do reconhecimento.

Solicitude e igualdade: a identidade e a aposta na igualdade

Tendo esclarecido que: (1) a veemência ontológica do si-mesmo como (um) outro inscrita no campo argumentativo da metáfora ricœuriana pode se traduzir na poética, que instaura uma tensão entre a semântica do texto e o referencial renovado; e que, (2) apesar disso, a opção de Ricœur na hermenêutica do si-mesmo ainda é por situar o sujeito fora da poética, como intérprete da sua própria metáfora; o movimento final da última seção foi pôr à vista o caráter autofundado do sujeito que, mediante um ato de enunciação comum, deita fora parte importante da veemência ontológica da poética da identidade narrativa ao suspender o juízo estético mediante um juízo crítico que visa a uma identidade supostamente mais justa e mais honesta, mais condizente com o sujeito que se antepõe a e detém o jogo semântico da metáfora-viva.

Neste ponto, Ricœur introduz o outro na cena discursiva por via de uma ética aristotélica da amizade e da estima a si. Além disso, Ricœur compreende a instância justa também num viés aristotélico que tem a ver com a busca da igualdade.

Quanto a ideia de que só um si-mesmo pode ter outro que não si-mesmo, parece-me coerente com todos os nossos estudos anteriores; ela encontra a legitimação mais próxima na ideia de que a estima de si é o momento reflexivo originário da visada da vida boa. À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, leva a amizade para o caminho da justiça, em que a comunhão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede lugar a uma distribuição de papéis numa pluralidade em escala de comunidade política histórica.³⁰

Os capítulos seguintes de Ricœur dão mais contornos a essas ideias, que basicamente esclarecem as situações dialógicas em torno da identidade – situações que desgatilham o ato de enunciação paradigmático do “Eis-me aqui!”. Mas, ainda na esteira do sétimo estudo, há uma remissão à liberdade e à igualdade que mostra, no fundo, o quanto a identidade subordina-se à vontade da subjetividade autodeterminante do sujeito. Não bastasse a possibilidade que o sujeito tem de não dizer “Eis-me aqui!” quando interpelado, existe ainda uma presunção de desigualdade entre os sujeitos na relação dialógica que exige uma apreciação crítica. Ricœur resolve a questão do seguinte modo: diante do espectro do mal, que introduz o desrespeito, a violência, a usurpação etc. como atitudes que prejudicam a estima de si e do outro na interação interpessoal, a saída é o caminho da solicitude e do

³⁰ RICŒUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*, *op. cit.*, p. 206-207.

respeito. A “[...] solicitude não se soma a partir de fora à estima de si mesmo, mas expande sua dimensão dialogal”³¹ – isto é, a estima de si solicita a proximidade do outro como forma de garantia da atestação no âmbito transindividual. É justamente porque o si-mesmo é uma “metáfora” do sujeito que ele tem essa pretensão de confirmação, a despeito do equívoco: “Com a necessidade e a carência, o que passa para o primeiro plano é a alteridade do ‘outro si’ [...]. O amigo, em sendo esse outro si, tem o papel de prover aquilo que o outro é incapaz de obter por si mesmo.”³²

Mas esse recurso traz resultados duvidosos. Ora, é o próprio Aristóteles da *Ética a Nicômaco* quem afirma que a amizade só se dá entre iguais, de modo que a igualdade não é um pressuposto distribuível entre todos, mas uma condição social determinante da *philia*. A amizade entre os desiguais ou é movida por, ou descamba para o interesse.

A forma perfeita da amizade é aquela entre os indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude, isso porque esses amigos se desejam igualmente o bem alheio *na qualidade* de bem e são bons em si mesmos. Ora, são aqueles que querem o bem de seus amigos em favor de seus amigos que são amigos no sentido mais pleno, visto que se amam por eles mesmos e não *acidentalmente*.³³

Não se pode deixar-se enganar por essa aparente “doçura” aristotélica: em última análise, a amizade perfeita requer que ambos estejam na mesma condição no que se refere aos mais variados aspectos da vida, inclusive no que

³¹ *Ibidem*, p. 197.

³² *Ibidem*, p. 204.

³³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2007, p. 240.

toca aos bens e ao sexo. Assim, por exemplo, não pode ser perfeita uma amizade entre homem e mulher, pois está permeada pelo interesse sexual, por um interesse meramente “acidental”, da mesma forma que é imperfeita a amizade entre sujeitos de diferentes posses, pois eventualmente a amizade se desfaz no interesse pessoal. Por isso, quando se trata da amizade em Aristóteles – inclusive como protótipo do Estado –, é preciso compreender que há já uma clivagem social que instaura a condição de igualdade sem a qual o sentimento puro não pode vicejar. Nesse sentido, recorrer a Aristóteles é circunscrever um espaço muito exíguo para a estima de si, uma vez que a igualdade de que nos fala a *Ética a Nicômaco* é, como se vê, bastante rara.

Dessa forma, a necessidade de uma partilha mais justa que instaura a lógica da caridade e das instâncias boas em Ricœur aponta para não para a igualdade nas instituições, mas para uma desigualdade inerente entre os sujeitos no âmbito social, desigualdade que, no limite, reflete-se numa disparidade de capacidades de apreciação crítica do si-mesmo na esfera pública. Isso nos leva a entender que a igualdade não é um pressuposto das instâncias onde o sujeito se interpreta, se compreende, se estima e renova o seu compromisso com sua identidade – pelo contrário, ela é aquilo que no limite se estima e se solicita, talvez por falta de uma verdadeira igualdade. A valoração da identidade – ou, em outras palavras, a atestação de si – dá-se num ambiente em que as capacidades de entendimento e interpretação da identidade narrativa plasmada pelo texto poético são distintas e desniveladas.

O que estou sugerindo, então, é que a estima de si segundo Ricœur é, acima de tudo, a estima de uma condição favorável para a atestação. A incompreensão e, no limite, a própria inimizade, respaldadas na desigualdade, parecem ser correlatos da instância pública de afirmação do

caráter. Com isso, o equívoco assume contornos também políticos: se a atestação se reserva apenas aos iguais, então ela pode ser confrontada num espaço de desigualdade onde ela e a identidade não convêm. Nesse âmbito essencialmente político, o testemunho, a confiança e a crença estão abalados por princípio. A desigualdade eventualmente encerra os sujeitos no antagonismo social, e a confirmação da identidade fica à espera de uma reserva de igualdade que, não tendo sido possível no âmbito das instituições, parece remeter a uma transcendência moral que só existe noutro plano – o de uma comunidade por vir.

Na verdade, essa comunidade é um espectro, talvez até mediado pela fé. Não invoco as inclinações religiosas de Ricœur aqui, senão uma fé secular que crê na possibilidade de uma comunhão plena entre os sujeitos, em que cada um tem o seu valor e representa em si mesmo toda a potência humana transfigurada na coletividade. Nesse lugar utópico a igualdade triunfa sobre a desigualdade que a ação política quer erradicar – e aqui não é preciso ser erudito para entender que se trata da “fé” comunista, em suas várias feições históricas. Não obstante, o primado dessa comunidade deixa de lado o reconhecimento de que, para que se possa concluir tal projeto, é preciso antes afirmar e ratificar a desigualdade. Esta se prolifera, ganhando novos rostos, à medida que o projeto igualitário esquadrinha a realidade a fim de encontrar novas desigualdades a serem desfeitas.³⁴

³⁴ A esse respeito, convido à leitura da obra de Jacques Rancière, em particular os livros *O Mestre ignorante* [Tradução de Lillian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2005 (1987)] e *Nas margens do político* [Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014 (1998)], em que se desenvolve a tese de que a igualdade é um pressuposto das inter-relações humanas, nunca um objetivo a ser alcançado por meio da ação política. Na verdade, de acordo com Rancière, a política enquanto ação prática só se sustenta com base no primado da igualdade e da emancipação, pois a política é basicamente a afirmação da igualdade e sua demonstração, com base numa inteligência e numa potência

Ora, o que significa a ética do si-mesmo de Ricœur senão uma aposta cega na igualdade? Recapitulo: a identidade narrativa é a metáfora do si-mesmo como o outro, mas ela se interpreta pelo sujeito e se deixa interpretar pelo outro com base na frágil estrutura semântica do *mythos*. Como tal, a identidade é equívoca – é Marguerite Duras lutando contra a incoerência da identidade pessoal –, passível de ser reinterpretada ao sabor das recontextualizações que dão à metáfora a sua verdadeira veemência ontológica. Mas, para Ricœur, a identidade narrativa toca assintoticamente a identidade-ipse, dando ao sujeito um suporte pelo qual ele pode atestar a sua identidade para si e para outrem. Não obstante, Ricœur pressente o risco do mal e mesmo da impropriedade da língua que não recua diante da metáfora expandida do texto narrativo que configura a identidade. Por isso, ele devolve ao sujeito sua soberania diante de sua identidade, e, assim, a atestação pode ser vista como um ato de enunciação exterior à poética da identidade narrativa (exterior à metáfora, portanto) que interpreta a ação, o caráter e o texto e efetivamente reúne a consciência de si à identidade como “outridade”. Tudo isso é feito diante do outro, a quem se solicita que reconheça o ato de atestação como válido segundo os princípios éticos compartilhados. Nesse estágio final, a igualdade irrompe não como pressuposto, mas como produto: é porque há a atestação que há a igualdade. A igualdade conjura o equívoco presente desde o começo da formação da dialética da identidade-idem e da identidade-ipse; ela também mitiga a desconfiança que permeia a interação dialógica. E, no final das contas, toda a veemência ontológica da cópula “o si-mesmo como (um)

irrestritas e absolutamente compartilhada por qualquer um. Creio que as consequências das teses de Rancière para a ética da igualdade de Ricœur são potencialmente devastadoras. Contudo, uma vez que o assunto foge do escopo deste trabalho, deixo apenas a alusão à título de provocação.

outro” dá lugar a uma política do reconhecimento da identidade que opera na base de uma capacidade (apreciada e invitada) de aceitar não a identidade narrativa do si-mesmo como um produto estético, mas sim a performance linguística do “Eis-me aqui!”, que detém a polissemia da metáfora.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda (s./d.).

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2007.

BARTHES, Roland. “A atividade estruturalista”. In: BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. Tradução de Geraldo G. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1970 (1963).

_____. “Introdução à análise estrutural da narrativa”. In: AA. VV. **Análise estrutural da narrativa**. Tradução de Maria Zélia B. Pinto. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011 (1981).

CHKLÓVSKI, Victor. “A arte como procedimento”. In AA. VV. **Teoria da literatura – formalistas russos**. Tradução de Ana Mariza Ribeiro Filipouski *et alii*. Porto Alegre: Globo, 1976 (1917).

DERRIDA, Jacques. **Limited inc**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991 (1990).

DURAS, Marguerite. **O Amante**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2012 (1984).

KERTÉSZ, Imre. **Eu, um outro**. Tradução de Sandra Nagy. São Paulo: Editora Planeta, 2007 (1997).

MUKAROVSKY, Jan. “O estruturalismo na estética e na ciência literária”. In: TOLEDO, Dionísio (org.). **Círculo Linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia**. Tradução de Zênia de Faria *et alii*. Porto Alegre: Editora Globo, 1978 (1948).

PELLAUER, David. “Ações narradas como fundamento da identidade narrativa”. In: NASCIMENTO, Fernando e SALLES, Walter (orgs.). **Paul Ricœur. Ética, identidade e reconhecimento**. Tradução de Fernando Nascimento e Walter Salles. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. “O Mestre ignorante”. **Cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Tradução de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2005 (1987).

_____. **Nas margens do político**. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014 (1998).

RICŒUR, Paul. **A Metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000 (1975).

_____. **Tempo e narrativa. Tomo I**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994 (1983).

_____. **Tempo e narrativa. Tomo II**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995 (1984).

_____. **Tempo e narrativa. Tomo III.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997 (1985).

_____. **Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II.** Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Editora Res, 1986.

_____. **O Si-mesmo como outro.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (1990).

TODOROV, Tzvetan. “A linguagem poética (os Formalistas russos)”. In: TODOROV, Tzvetan. **Crítica da crítica. Um romance de aprendizagem.** Tradução de Maria A. Deângeli e Norma Wimmer. São Paulo: Editora da Unesp, 2015 (1984).