

DO SENTIMENTO DE SI AO SENTIMENTO DO OUTRO

JOÃO DUQUE – UCP Braga

O título da minha intervenção evoca duas confrontações que é necessário colocar de imediato em jogo: uma implícita e outra explícita. A primeira refere-se a uma questão formal, a segunda a uma dimensão material. No primeiro caso, trata-se do modo de acesso à compreensão da identidade, que coloca em relação, talvez mesmo em confronto, o sentimento com o pensamento; no segundo caso, trata-se de avaliar a possibilidade de compreensão dessa identidade, simplesmente por si, a partir de si e para si, ou então da necessidade de colocar em jogo a sua compreensão pelo outro, a partir do outro e para o outro. Sobre o segundo binómio, falarei ao longo de tudo o que se segue. Sobre o primeiro – a relação entre sentimento de si e pensamento de si – gostaria de deixar apenas umas palavras introdutórias.

Quando se coloca a questão da identidade pessoal, da sua relação com a felicidade e, no nosso caso, com a realização da própria identidade cristã, estamos a falar, antes de tudo, no conhecimento de si – ou melhor, no reconhecimento de si como alguém com determinada identidade. E, ao falarmos em conhecimento, habitualmente relacionámo-lo com o pensamento, baseado na elaboração conceptual. Ou seja, o fundamento da nossa identidade pessoal, assim como o modo de a conhecermos, é normalmente colocado como *cogito*, sendo a cogitação o modo como conseguiremos saber *que* somos, *o que* somos e *quem* somos.

Nisso somos todos tendencialmente cartesianos. De facto, terá sido Descartes quem, na história do ocidente, levou mais longe a fundamentação da existência e da identidade próprias na cogitação ou no pensamento de si. Como sabemos, o excesso cartesiano da fundamentação da identidade – incluindo a percepção da existência – no pensamento deve-se à hipérbole da sua dúvida, que chegou a duvidar do próprio corpo e, como tal, do sentimento de si, como existente e como alguém com uma identidade própria. Se o sentimento de nós, como corpo, nos pode enganar – o que, para Descartes só seria possível com o recurso à hipótese de um «deus» génio maligno, que nos faria parecer que é aquilo que não é – então esse engano não poderia ser base da nossa compreensão de quem somos afinal. Só o pensamento nos salvaria do afundamento no nada. Se pensamos duvidando, então somos; e somos precisamente aqueles que pensam

duvidando. Mas quem somos nós, se afinal só somos os que duvidamos que somos e duvidamos daquilo que somos? O cogito, afinal, pouco nos adianta na compreensão da nossa identidade pessoal, uma vez que reduz a nossa existência e a nossa essência a uma dúvida instantânea¹.

Mas poderíamos ainda duvidar da própria dúvida, como se de uma ilusão se tratasse. E então atingiríamos o nihilismo completo. Se Descartes, em época de forte cepticismo, precisamente no desmoronar da Idade Média, tentou salvar a certeza com o recurso ao pensamento de si, Nietzsche, no desmoronar da Modernidade, em época de radicalização do cepticismo, compreendeu tudo como ilusão, incluindo a distinção entre verdade e falsidade, por isso também a certeza de si resultante do pensamento de si instaurado no cogito. Pelo pensamento, estaríamos assim condenados a nada, pois nem certeza de sermos teríamos, muito menos a certeza de quem somos nesse mundo de ilusão, marcado por puras simulações e dissimulações dessas simulações².

Ou então, teremos que encontrar outra base para a compreensão de nós mesmos, enquanto existentes e enquanto seres com identidade pessoal historicamente determinada. Essa outra base parte do princípio de que, para duvidarmos seja do que for, já antes temos que ser, e já antes sentimos que somos, precisamente, aquilo de que duvidamos. Ou seja, a nossa identidade é precisamente o conteúdo da nossa dúvida. E esse conteúdo é-nos dados pelo sentimento de nós, enquanto algo que se realiza no

¹ Ver a mesma crítica em P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 17ss. É certo que Descartes, ao contrário do que afirmam alguns dos seus críticos, não foi assim tão radical na exclusão do sentimento, quando define o ser pensante: “Que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (R. DESCARTES, *Meditations metaphysiques*, Paris: Garnier-Flammarion, 1979, 22). Seja como for, trata-se de uma noção demasiado atomista e instantânea de identidade, o que não é suficiente, pois acaba por anular a própria questão da identidade pessoal, colocando apenas a questão abstracta da identidade da natureza humana (a identidade do «eu transcendental», que animará as filosofias posteriores, de Kant a Husserl). De qualquer modo, com esta colocação, o dilema da identidade tornou-se mais claro: “A problemática do si resulta daí num sentido exaltado, mas sob o preço da perda da sua relação com a pessoa de que se fala, com o *eu-tu* da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade. A exaltação do *Cogito* deve ser paga a esse preço? A modernidade deve a Descartes ter, ao menos, sido colocada perante uma alternativa tão temível” (P. RICOEUR, *Soi-même*, 22).

² A que corresponde, provavelmente, a hiper-realidade da virtualização do mundo, tal como é claramente teorizada por J. BAUDRILLARD, *Simulacros e simulações*, Lisboa: Relógio D'Água, 1991; P. RICOEUR, *Soi-même*, 22ss fala, aqui, de um “cogito quebrado”.

corpo e como corpo. Antes de tudo, sentimo-nos sendo, e sentimo-nos sendo nós mesmos, seres pessoais distintos de outros e com uma identidade própria³.

Assim sendo, falar em sentimento de si implica, em primeiro lugar, dar um passo atrás – que, para nós, é já um passo adiante – e provocar uma ruptura na afirmação absoluta do cogito ou do pensamento como fundamento primeiro e único da identidade. Porque, antes mesmo de pensarmos que somos, sentimos que somos e sentimos aquilo que somos. Mesmo no caso concreto do ser-cristão, que é o que aqui nos interessa sobretudo, trata-se antes de tudo de um sentimento de si, precisamente na medida em que nos sentimos a ser cristãos.

Ora, ao falarmos em sentimento de si, vem-nos de imediato à mente – à memória, que é mais um modo de sentir – o título famoso da obra de António Damásio⁴. Como tal, começarei por aí – pelo modo como Damásio considera o que significa o «si» que existe no sentimento de si. Será a partir de uma crítica à perspectiva de Damásio que me proponho apresentar o que considero ser o «si-mesmo» (o *Self*) dos humanos, em perspectiva cristã, e o modo como chegamos a sentir esse «si-mesmo».

1. Biologia do «si»

Antes de mais, convém salientar que o sentimento de si, como alguém com identidade própria e inconfundível, resulta da percepção corpórea de si. O corpo próprio é, pois, a base mais imediata da compreensão da identidade⁵.

A esse nível, contudo, as coisas passam-se de modos diversificados, que António Damásio organiza numa estrutura claramente hierarquizada. Na base está a regulação das funções vitais fundamentais do corpo humano, algumas das quais nem sequer nos são acessíveis às sensações, pois não as sentimos directamente. Mas, sem elas, não seríamos, nem seríamos o que somos, nem sentiríamos o que somos, para saber que somos e quem somos.

Depois, temos as sensações propriamente ditas, que resultam de impulsos internos ou externos de vária ordem. Esses impulsos são conduzidos, através do

³ Esta será, aqui, a terceira via, para além da alternativa entre o cogito e o anti-cogito, que está para além dessa alternativa, na medida em que se encontra aquém dela (Cf.: P. RICOEUR, *Soi-même*, 28).

⁴ Cf.: A. DAMÁSIO, *O sentimento de si*, Lisboa: Europa América, 2000.

⁵ António Damásio pode ser colocado, neste aspecto, na continuidade das reflexões sobre a experiência do corpo próprio, elaboradas por Edmund Husserl, Main de Biran e Michel Henry. A envergadura fenomenológica das suas reflexões é, contudo, muito inferior à de todos eles.

aparelho sensitivo, a órgãos sensoriais, utilizando ligações nervosas. Podemos falar, por exemplo, de sensação de dor ou sensação de prazer, só para evocar dois extremos.

Das sensações distinguem-se as emoções, que já são padrões de resposta do organismo às sensações, podendo as mesmas sensações provocar emoções diversas ou emoções em graus muito diversificados – nem sempre a mesma dor ou o mesmo prazer (considerados na sua objectividade de sensações) provocam a mesma emoção correspondente (a dor e o prazer em sentido emocional). Entre as emoções, são especialmente importantes as denominadas emoções de fundo, que correspondem a estados de espírito mais prolongados – bem-disposto, mal-disposto, alegre, triste, etc⁶.

O sentimento, nesta hierarquização, vem depois, na medida em que corresponde a padrões sensoriais que transformam emoções em imagens. Só como imagem, para além do seu existir momentâneo, é que uma emoção se transforma num sentimento, adquirindo assim certa permanência e possibilitando, inclusivamente, ser arquivada na memória, podendo vir a provocar novas emoções, das quais resultem novos sentimentos.

Mas o grande salto dá-se, nos humanos, quando, para além de sentirmos, sentimos que sentimos e, desse modo, adquirimos conhecimento dos nossos sentimentos. Esse salto corresponde ao surgir da consciência, que não é necessária até ao nível do sentimento puro, também comum aos animais.

A partir da tomada de consciência dos nossos sentimentos é que se tornam possíveis as elaborações de uma razão superior, seja no campo do pensamento abstracto, seja no campo da criatividade humana ou do exercício da liberdade.

Em que lugar, nesta hierarquia, surge o sentimento de si? Segundo Damásio, apenas na fase da consciência, pois só aí o organismo conhece que é um si, sujeito de sentimentos. “É através dos sentimentos, que são dirigidos para o interior e são privados, que as emoções, que são dirigidas para o exterior e são públicas, iniciam o seu impacto na mente. Mas o impacto completo e duradouro dos sentimentos exige também a consciência, pois só com o advento do sentido do si podem os sentimentos tornar-se conhecidos do indivíduo que os experimenta”⁷.

O organismo pode sentir sem consciência – mas não tem sentimento de si. Sobre a questão de saber se só será um «si-mesmo» com essa consciência, ou já quando sente,

⁶ Correspondente à noção alemã de *Stimmung*, teorizada já por Heidegger e Bolnow.

⁷ A. DAMÁSIO, 56.

mesmo sem saber que sente e quem é? Ou, colocando a questão de modo ainda mais radical: dependerá a existência de um «si-mesmo», de uma pessoa com identidade, do facto de ela se sentir, ou poderá ser mesmo independentemente de se sentir – muito mais, ainda, independentemente de saber que sente?

É claro que, ao falarmos de um sentimento de si, pressupõe-se a consciência desse sentimento, sendo portanto necessária a consciência para se saber que se sente e, desse modo, para alguém se sentir como um si. Mas, Damásio parece inclinar-se para a afirmação de que, com a consciência não surge apenas o conhecimento de si, mas o próprio «si-mesmo». Ou seja, a identidade de um «si-mesmo» seria inexistente em fases anteriores à da consciência, mesmo que se trate da dita consciência nuclear, ainda básica, não extensível à auto-biografia, que implica uma consciência alargada. A questão é séria, mas não a podemos desenvolver aqui.

2. Consciência de si e do mundo

Regressemos à questão estrita do sentir, que parece implicar, de facto, a consciência de um sentimento. Aliás, no seu significado mais próprio, o sentimento implica a relação à totalidade da existência, pois só assim nos sentimos nós próprios, com uma identidade inconfundível. Mas convém levar em consideração que, no sentimento de si como percepção consciente de uma identidade, está envolvido o «eu» que sente – e que, portanto, é base da consciência e não seu resultado – e está envolvido aquele que é sentido, que é precisamente o «si» ou o «mim» de uma identidade própria (porque *eu sinto-me a mim*) – e que, de certo modo, precede também o próprio acto de consciência. Nesse sentido, poderíamos dizer que o nascimento do «si-mesmo», enquanto pessoa com identidade, precede o acto consciente do sentimento desse mesmo si (sem entrar na discussão se esse sentimento se dá só com a auto-consciência ou antes).

Mais do que isso, o «eu» que sente e o «si» que é sentido sentem-se, ao mesmo tempo, no mundo, como corpo, e sentem o mundo corpóreo em que se encontram. É o que se torna evidente, já, na diferença e, ao mesmo tempo, identidade, entre o «eu» que sente e o corpo próprio, que ao mesmo tempo sente e é sentido⁸.

⁸ Cf.: a propósito, as reflexões – na sequência de Husserl – de VERGÍLIO FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, Venda Nova: Bertrand, 1994, esp. 253ss. Relativamente à diferença e identidade entre o «eu» e o corpo próprio, tal como são pensadas por Husserl, parece-me mais indicado traduzir *Leib* por corpo e

Nesse contexto, é interessante explorar a reflexividade da expressão: sentir-se implica sempre já uma alteridade: eu sinto-me a mim. Este «mim» acusativo é sempre já um outro em relação ao «eu» nominativo do sujeito. Nesse sentido, o próprio dinamismo do sentimento está já aberto e não pode ser pensado como círculo encerrado sobre si mesmo.

E é, por outro lado, no intervalo entre «eu» e «mim», no sentir-me como aquele que sou assim, que o outro, exterior a mim, ocupa o seu lugar. Esse lugar, penso que possa ser compreendido no duplo movimento, do outro para mim e de mim para o outro. E esse duplo movimento é nuclear na constituição da minha identidade e, portanto, no modo de sentir-me, no sentimento de mim mesmo como alguém.

A compreensão deste complexo processo – a que já Husserl dedicou páginas densas⁹, bastante mais profundas que as de António Damásio – implica a consideração da inserção do «si-mesmo», com identidade pessoal, num processo bem mais vasto do que o da pura consciência de si, de modo explícito. O ser-no-mundo da pessoa é já origem do seu ser pessoal, antes e independentemente da consciência que disso possa ter.

O que nos leva a concluir que, em Damásio, acabam por verificar-se certos dualismos de base: um dualismo entre ser e conhecer, através da consciência de si: “É bem possível que os sentimentos possuam uma relação privilegiada com a consciência porque se encontram no limiar que separa o ser do conhecer”¹⁰; e mesmo um subtil dualismo entre corpo e cérebro, que é pensado como se fosse exterior ao corpo: “Todas as emoções usam o corpo como teatro..., mas as emoções também afectam o modo de operação de numerosos circuitos cerebrais.... O conjunto destas modificações constitui o substracto para os padrões neurais que eventualmente se tornam nos sentimentos de emoção”¹¹. Ao mesmo tempo, é nítida a tendência estritamente naturalista da sua posição, que por isso a torna muito limitada: “Proponho neste livro que, tal como a emoção, a consciência se destina à sobrevivência do organismo e que, tal como a

Körper por carne (no alemão *Fleisch*), pois o termo português «corpo» é o mais abrangente. Mas não vale a pena aprofundar essa questão aqui.

⁹ Cf.: M. M. BRITO MARTINS, *As figuras da intersubjectividade em Husserl*, in: «Phainomenon» 9 (2004) 151-173.

¹⁰ A. DAMÁSIO, 63.

¹¹ *Ibidem*, 72-73.

emoção, a consciência tem como base a representação do corpo”¹². Mas destinar-se-á todo o processo apenas à sobrevivência? Que falar, então, da dádiva consciente e livre da vida? E tratar-se-á, aí, apenas da representação egológica do corpo próprio, ou também do corpo do outro?

Neste segundo aspecto é que me parece que poderíamos falar, ironicamente, de certo cartesianismo de Damásio, dada a sua afirmação da auto-consciência como centro. De facto, podendo embora ter certa razão na crítica que faz a Descartes, sobretudo quanto ao seu suposto dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, Damásio ficou a meio caminho nessa crítica, pois não se abriu ao lugar do outro, no sentimento de si¹³. Porque o sentimento de si não é a consciência imediata de mim, num determinado momento, mas o sentimento da totalidade do eu, com o seu sentido. E o que constitui o «si-mesmo» não é apenas o sentimento consciente de si (que é apenas a consciência desse «si-mesmo»), mas a relação do outro a mim, mesmo na minha ausência de consciência. Mas quem é esse outro¹⁴?

3. Do outro a mim

a) O lugar do outro

¹² Ibidem, 58.

¹³ Em certo sentido, Damásio repete a leitura de D. HUME, *Tratado sobre a natureza humana*, que parte do «eu» e do «si-mesmo» como base de tudo o resto. Haveria que lhe contrapor a leitura de M. SCHELER, *Essência e formas da simpatia*, que parte da relação simbiótica com o mundo e com os outros, como base da própria percepção do «eu» e do «si-mesmo». A posição egológica levará, no seu extremo, à radical leitura pessimista da relação inter-humana, levada a cabo por J. P. SARTRE em *L'Être et le néant*, que desemboca coerentemente na afirmação dos outros como «inferno». C. G. JUNG, em *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, desenvolve, na psicologia (e através de uma exagerada psicologização), a posição de Scheler, afirmando a dependência do indivíduo em relação à comunidade, manifesta nos mecanismos de compensação (cf. W. PANNENBERG, *Antropologia en perspectiva teológica*, Salamanca: Sígueme, 1992, esp. 327ss).

¹⁴ Note-se que não me parece adequado identificar esta egologia total com a posição de Descartes, pelo que Damásio será mais «cartesiano» que o próprio Descartes. De facto, este, a partir da *Terceira Meditação*, dedica-se a provar que todo o edifício só é possível se Deus existir e se for ele a garantia de tudo. Ou seja, o fundamento não surge de sujeito, para o sujeito, mas de um Outro que o precede e que garante o seu próprio «si-mesmo» em verdade. A alteridade ocupa, pois, em Descartes, um lugar que não chega a ocupar na perspectiva de Damásio; este é, assim, mais subjectivista e mais moderno ainda do que o próprio «pai» da modernidade (Cf.: P. RICOEUR, *Soi-même*, 19ss).

Antes de mais, para podermos falar do lugar do outro na constituição do sentimento de si, é necessário conduzir a nossa reflexão do nível da emoção, como resposta interna a sensações corpóreas, ao nível da paixão e da afeição, como processo pelo qual o eu é afectado por algo ou alguém exterior a si mesmo. Há vários níveis a considerar, no processo da afectividade, isto é, da afectação de nós pelo exterior de nós. Antes de mais, existe já uma afectação a partir das coisas do nosso mundo, que possuem uma inteligibilidade própria, a qual, ao afectar-nos, é por nós integrada em determinados modos de sentido. Porque, se é certo que as coisas por si não produzem sentido, também é certo que, quando lhes damos esse sentido e quando nos compreendemos a nós mesmos na relação a essas coisas – por exemplo, a certos lugares ou objectos significativos para nós – essa compreensão não é o fruto de pura arbitrariedade subjectiva de nós mesmos. Trata-se de um efeito real das coisas sobre nós, partindo dessas coisas e do significado que para nós adquirem. Assim, podemos falar de uma inteligência própria das coisas que, devido a circunstâncias históricas e biográficas, marcam fortemente a nossa percepção de nós mesmos¹⁵.

Mas a presença de uma alteridade na constituição do sentimento de mim é sobretudo notória na relação aos outros humanos. Husserl falava, a propósito da nossa experiência do corpo dos outros, numa espécie de transferência analógica da experiência do corpo próprio para o do estranho¹⁶. Pergunto se não se dará, também e mesmo antes de tudo, a transferência inversa: a da experiência do corpo do outro para a experiência do corpo próprio. O caso dos neurónios espelho, por exemplo, parece confirmar que é possível, mesmo ao nível das emoções, haver uma transferência emocional de uma emoção alheia para mim, sendo a minha emoção marcada pela emoção do outro e não o inverso. A descoberta foi feita pelo grupo de Rizzolatti e confirma a existência de “neurónios que são activados quer quando é realizado um movimento, quer quando este é observado enquanto realizado por outros”¹⁷. A percepção do comportamento dos outros é, assim, fundamental na origem das próprias emoções que vão, por seu turno, originar o sentimento de si. “A capacidade de entender os estados emocionais dos

¹⁵ J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, 49, fala de uma voz das coisas: “As próprias coisas chamam-nos e convidam-nos a interrogá-las. A sua beleza chama, respondendo e responde chamando”.

¹⁶ Cf.: M. M. BRITO MARTINS, *op. cit.*, esp. 160ss.

¹⁷ A. e G. VANNI, *A ansiedade em família. Mecanismos biológicos, emocionais e relacionais*, Prior Velho: Paulinas, 2009, 50, com referência a: G. RIZZOLATTI / C. SINIGAGLIA, *So quel che fai*, Milano: R. Cortina Ed., 2006.

outros está na base da nossa vida social, e o sabermos que algumas das nossas áreas cerebrais se activam com base nos estados emocionais de outra pessoa fornece uma base empírica para nos sentirmos parte de um grupo, quer familiar, quer social”¹⁸.

Se é certo que, do ponto de vista do conhecimento, a relação entre mim e o outro possa ser circular, na medida em que o meu conhecimento de mim depende daquele que tenho do outro, tanto quanto o meu conhecimento do outro depende do que tenho de mim, há um nível em que a precedência do outro na constituição do sentimento de si é evidente: trata-se do nível ético. A minha identidade ética mede-se pela forma como me comporto perante a interpelação do outro, na sua presença nua e crua, no seu rosto débil e exposto¹⁹. Eu sou aquele que responde eticamente pelo outro – eu sou o responsável pelo outro, na medida em que sou responsável/respondente ao outro, à interpelação ética que, nele, me é dirigida.

b) A voz do Outro

1. A dimensão *ética* conduz-nos a uma noção de consciência diferente da noção de auto-consciência²⁰. Porque a consciência ética – e a possível má consciência – não pode reduzir-se ao processo de auto-produção da consciência, seja por via biológica seja, a partir daí, pela pura consciência de si, enquanto sentimento de uma identidade própria. A consciência ética é sempre, em nós e para nós mesmos, a voz do outro que nos interpela a sermos de determinado modo. A liberdade da nossa resposta – que pode ser negativa – não invalida a precedência dessa voz. Aliás, a avaliação da própria resposta manifesta que não depende apenas de nós a decisão do ser boa a nossa acção. De nós depende, pelo menos em grande parte, a decisão da acção e a própria acção. Mas a sua avaliação depende de uma referência ética exterior, que em nós se torna presente precisamente na voz da consciência que julga o nosso próprio agir, julgado assim o nosso ser e originando determinado sentimento de nós – por exemplo, como culpados ou como inocentes.

¹⁸ Ibidem, 49-50.

¹⁹ Cf.: E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Lisboa: Ed. 70, 1988; P. RICOEUR, *Soi-même*, esp. os 7º, 8º e 10º estudos.

²⁰ No alemão é clara a distinção entre *Bewusstsein* (ser consciente) ou mesmo de *Selbstbewusstsein* (auto-consciência) e *Gewissen* (consciência em sentido ético). Aqui falamos do *Gewissen* (Cf.: P. RICOEUR, *Soi-même*, 397ss).

2. A voz do outro soa em nós e é determinante para o nosso sentimento de nós mesmos, também ao nível do que denominamos, e bem, a *vocação*. O processo vocacional é complexo porque, de facto, a voz que nos chama a sermos nós mesmos é, ao mesmo tempo, uma voz exterior a nós e presente no mais íntimo de nós (*interior intimo meo*). Aliás, essa simbiose entre exterioridade e interioridade permite a compreensão de que o apelo que constitui a vocação só se torna audível na própria resposta a esse apelo. Mas, se a resposta é minha, o apelo não é meu, mesmo que apenas se dê em mim. Neste complexo dinamismo entre apelo e resposta, o ser do «si-mesmo» sente-se sempre já como estando a ser resposta a um apelo. E a própria existência pessoal é já uma resposta ao fundamental apelo a ser. Os modos diversos de ser são realizações dessa resposta fundamental, como respostas a apelos diversos, que impelem a uma identidade pessoal. Por isso, eu sou quem sou, na medida em que respondo permanentemente a diversos aspectos de uma vocação constante. A minha identidade, eu mesmo e o sentimento de mim é, portanto, sempre já uma resposta a um apelo do outro primordial – realizada nas respostas aos apelos históricos dos outros que comigo são também, ao mesmo tempo, resposta e apelo²¹.

c) Promessa e perdão

Há ainda dois elementos que marcam a presença do outro em nós de modo fundamental e que são importantes no campo da afectividade ou do sentimento de nós mesmos: trata-se de elementos relacionados com a nossa experiência da finitude do tempo. De facto, essa experiência implica a imprevisibilidade do futuro, que levanta a questão da possível ou impossível confiança; e a irreversibilidade do tempo passado, que levanta a questão da eventual culpabilidade.

De facto, se o «si-mesmo» do sujeito ficar simplesmente entregue a si mesmo, não pode garantir o futuro, o que torna a confiança e a esperança nesse futuro problemáticas. Mas, um «si-mesmo» sem possibilidades de permanência no tempo não passa de alguém simplesmente instantâneo, em realidade sem identidade. E será psicologicamente impossível viver sem confiança no futuro.

²¹ Seja no sentido da beleza platónica, que nos dirige o apelo do bem e, por isso, nos atrai interiormente, seja no sentido da palavra bíblica, que nos dirige o apelo à resposta livre da responsabilidade (cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris: Minuit, 1992, esp. 15-44).

“O perigo prende-se com o carácter de incerteza que se liga à acção, sob a condição da pluralidade [e da temporalidade]. Esta incerteza deve ser relacionada, por um lado, com a irreversibilidade, que arruína o voto de domínio soberano, aplicada às consequências da acção, à qual replica o perdão; por outro lado, com a imprevisibilidade que arruína a confiança num trajecto esperado da acção, a fiabilidade do agir humano, à qual replica a promessa”²².

Ou seja, aquilo que primordialmente abre a possibilidade de confiança no futuro é a promessa do outro a mim, a que corresponde, também, a minha promessa ao outro. A minha identidade e, concomitantemente, a minha felicidade dependem da promessa de outros. Ao mesmo tempo, a minha identidade mantém-se, no tempo, para além das características que me constituem como sujeito e que se alteram no tempo, na medida em que eu mantenho as minhas promessas e, por isso, sou alguém fiel ao outro. Ricoeur fala, aqui, de uma distinção importante entre a identidade – o sentimento de si – como *ipseidade* (do latim *ipse*) que permite a manutenção de um mesmo *quem*, mesmo nas alteração das características (do *quê*), e a *mesmidade* (relacionada com o *idem*), que apenas se baseia nas características do indivíduo. A possibilidade de eu permanecer eu mesmo, mesmo quando já não sou a mesma coisa, deve-se essencialmente à relação a outros, em que sobressai a promessa do outro a mim e de mim ao outro.

Como torna claro o texto citado de Ricoeur, a *ipseidade* do sentimento de si esbarra, também, com o problema da falta cometida por mim e que não pode ser anulada, por o passado ser irreversível. Se o meu sentimento de mim estivesse apenas entregue a mim mesmo, não haveria saída possível deste labirinto da culpabilidade. Mas há a possibilidade de ser perdoado pelo outro, sobretudo pelo outro ofendido na falta cometida. Esse perdão é uma espécie de novo começo e, por isso, supera a irreversibilidade do passado, abrindo um novo futuro. Nesse sentido, o sentimento de mim é sempre o sentimento de alguém que pode ser culpado, porque é livre, e que é, muitas vezes, realmente culpado; mas, da morte da culpa pode surgir a vida, apenas como doação do outro – *perdonare*. Eu sou sempre alguém já perdoado e esse perdão, como dádiva gratuita e excessiva do outro, é fundamental na constituição do meu sentimento de mim, assim como o é o sentimento da culpa. É essa a ideia fundamental

²² P. RICOEUR, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, 632. Ricoeur refere-se a uma interessante análise de H. ARENDT, *A condição humana*, Lisboa: Relógio d'Água, 2001, 288-300, sobre o poder de perdoar e de prometer.

da justificação cristã, para além de toda a auto-justificação do «si-mesmo» por si mesmo.

A este nível, encontramos-nos no cerne da afectividade, em perspectiva cristã. Porque a dádiva da promessa e do perdão realiza a experiência de amor-agapê, como experiência de um excesso em relação aos nossos habituais esquemas de permuta interpessoal e social. O que parece tornar, no estrito horizonte das relações institucionais humanas, a promessa e o perdão como algo humanamente impossível²³. Só uma dádiva originária, dada pelo Outro com maiúscula, como promessa e perdão seus, é que tornam possível o impossível. Nesse sentido, o que constitui a nossa identidade pessoal de base é a promessa e o perdão como dádivas de Deus – o que nos torna pessoas, mesmo anteriormente à real realização da dádiva dos outros humanos e à consciência que de nós possamos ter.

Mas só falamos, aqui, do estatuto mais originário de nós mesmos como pessoas, que já é sempre dádiva do Outro divino; na sua realização histórica, esse estatuto articula-se no acolhimento de dádivas de promessa e de perdão inter-humanas, e essa é a experiência real e possível do amor excessivo ou impossível. Penso que deveremos situar na economia destas mediações da promessa originária e do perdão originário, precisamente os sacramentos do matrimónio e da penitência. Eles são, de facto, mediações humanas, realizadas no amor inter-humano, de uma dádiva que precede a própria humanidade e a própria história da realização imanente ao mundo. No matrimónio, a promessa inter-humana é lugar de manifestação e realização da promessa de Deus, que movimenta e possibilita a história, possibilitando a própria história do casal e da família que se inicia. Relativamente ao perdão, já o exprimimos na oração do Pai-nosso, quando pedimos que sejam perdoadas as nossas ofensas, assim como – isto é, sempre que – perdoamos as ofensas aos outros. Ou seja, o perdão de Deus realiza-se no perdão inter-humano. E a mediação eclesial-sacramental é uma dessas realizações²⁴.

d) Filiação

²³ Ricoeur salienta esta impossibilidade, por distinção em relação a Arendt, que as considera capacidades humanas.

²⁴ Nesse sentido, penso que a análise realizada por RICOEUR dinamismo do perdão, peca por não levar suficientemente em conta a dimensão das mediações.

Por último, este acolhimento de mim pelo Outro como condição da minha identidade como pessoa única e irrepetível conduz à experiência humana (no afecto, na afeição) desse acolhimento como base do sentimento de si mesmo – que assim surge a partir do sentimento do outro. A isso corresponde o nosso estatuto de filhos, como seres dados pelo outro, quanto à nossa identidade fundamental de pessoas, como seres com identidade gerada (*generari*). Do ponto de vista especificamente teológico, essa nossa condição filial ou geração passiva, como definição ontológica básica do nosso «si-mesmo» e do sentimento de si correspondente, é a realização histórica e humana da correspondência analógica ao estatuto do «Arqui-Filho»²⁵ trinitário, que define o próprio Deus na sua imanência e na sua relação aos humanos. Ser e sentir-se sendo a partir do outro é, assim, o nosso modo fundamental de ser, tal como é o modo fundamental de ser do próprio Deus, enquanto Deus-Filho.

Sendo essa a nossa identidade originária, será também a nossa identidade eterna. Atrevo-me, nesse sentido, a propor que o «si-mesmo» na eternidade, isto é, após a morte biológica e na ressurreição, seja um si mesmo constituído plenamente como ser-*apenas-a-partir-do-Outro*. Poderíamos falar num «si-mesmo» como puro sentimento do Outro, mesmo já sem auto-consciência subjectiva – pelo menos na sua constituição biológica – e sem substância entitativa, a que denominaríamos corpo ou carne em sentido biológico estrito. O corpo transfigurado do «si-mesmo» seria, assim, a sua identidade, não já em si mesma, mas como puramente dada pelo Outro, que é o próprio Deus.

Mas, no caminho para esta plenitude do ser «si-mesmo» exclusivamente a partir do Outro, há um modo de realização do sentimento de si, que conduz do «si-mesmo», a partir do outro, ao «si-mesmo» *para* o outro. É na medida em que a minha vida é sentida como vida dada pelo outro e, no mesmo movimento, dada ao outro, que será uma vida eternamente dada pelo outro e acolhida em pura gratidão – como dádiva eterna do perdão.

3. De mim ao outro

a) Dom de si-mesmo

²⁵ Assumo, aqui, a nomenclatura da análise de M. HENRY, *Eu sou a verdade. Para uma filosofia do cristianismo*, Lisboa: Vega, 1998, esp. caps. 6-8.

Se é certo que o dom de nós, pelo outro, nos precede sempre, também é certo que, a partir desse dom, nos sentimos como dádiva para ser dada. Nesse sentido, o natural e exigido prolongamento do «si-mesmo» que se recebe é o «si-mesmo» que se dá. Porque a permuta ou mesmo a retribuição do dom não anula o dom, antes é a realização do seu dinamismo interno²⁶. Dá-se o que se recebe, precisamente porque se recebe. E dá-se gratuitamente, precisamente porque gratuitamente se recebe. Porque o outro que, no amor, me promete, dando-me possibilidade de futuro, é também o outro que conta com a minha promessa, para lhe dar futuro. E eu sou aquele que pode prometer – ou melhor, aquele a quem é dada a possibilidade de prometer²⁷ – e com cuja fidelidade o outro pode contar. Assim mesmo, o outro que me perdoa, dando-me vida nova, apesar da minha culpa passada, é também o outro que conta com o meu perdão, que assim lhe dá possibilidade de vida, para além da sua culpa. Eu sou esse «si-mesmo», com quem o outro conta, apesar das minhas debilidades e apesar de todas as transformações do tempo que por mim passam. Nisso encontro o núcleo da minha identidade que permanece, apesar de todas as alterações que me atinjam. Só assim posso falar de um sentimento de mim, como um todo orgânico que possui uma história unitária e não apenas episódios fragmentários.

A definição de nós mesmos – tal como nos sentimos – como seres com os outros, seres para os outros, seres pelos outros é a realização da nossa condição de pais e mães. Se somos filhos, somos gerados para gerar – para ser pais. Essa actividade de geração pode realizar-se no modo básico biológico, ou em diversos outros modos. Somos pais sempre que geramos alguém ou algo em alguém.

Também aqui, a nossa actividade de geração – como realização do nosso ser-para-os-outros – é participação na geração primordial do «Arqui-Pai», que realiza a geração intra-trinitária (geração activa – *generare*). Assim como somos filhos no Filho, assim também somos chamados a ser pais no Pai. Na relação destes dois dinamismos é que se realiza o nosso «si-mesmo» e, concomitantemente, o nosso sentimento de nós-mesmos.

²⁶ Nisso, Paul Ricoeur critica as leituras extremas do dom levadas a cabo por Derrida (cf.: por exemplo: J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris : Galilée, 1991; J. CAPUTO, *Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion*, in: «Philosophie» 78 [2003] 33-51).

²⁷ Pense-se na famosa definição de humano, dada por Nietzsche, como o “animal que pode prometer”.

Mas, sendo a partir de outros e sendo para outros, nós somos seres com os outros: da filiação e da parentalidade resulta, naturalmente, a fraternidade. Esta assume, em perspectiva cristã, a fisionomia afectiva da compaixão.

b) Compaixão

A paixão pelo outro pode significar mais do que o desejo do outro, de si já importante e fundamental na relação inter-humana e no próprio caminho de salvação²⁸. E se dermos ao termo paixão o sentido de sofrimento, então a paixão pelo outro implica uma básica solidariedade no sofrimento, na medida em que um ser humano é capaz de sofrer com o sofrimento do outro. É esse o sentido habitual da *syn-pathia*, ou da *compassio*. Nesse nível, já não nos situamos na mera atracção pelo outro, mas a caminho de uma responsabilização ética, embora assumida no afecto, por sermos afectados – até contra a nossa vontade explícita – pelo sofrimento do outro²⁹.

Dessa afectação passional originária e fundamental, pode resultar a explícita opção ética de sofrer com o outro, em responsabilidade por esse sofrimento. A questão da responsabilidade pelo outro – como manifestação da paixão pelo outro – é complexa. Trata-se da interpelação que ressoa na pergunta originária colocada a todo o ser humano: «Onde está o teu irmão?» (Gn 4,9). Nesse sentido, o sofrimento do outro tem sempre algo a ver comigo, na medida em que sou responsável por ele. Responsabilidade que pode ser compreendida mesmo no sentido de culpa, pois somos solidariamente culpados pelo que de mal os humanos possam fazer a outros humanos. Por isso, somos solidariamente culpados pelo sofrimento que é provocado no outro ser humano – e que é, portanto, sofrido pelo outro. Ao mesmo tempo, sentimos que somos responsáveis pela superação desse sofrimento, seja de modo prático – naquilo que pode ser feito para que esse sofrimento possa ser evitado, diminuído ou mesmo suplantado – seja no modo da

²⁸ Note-se que Platão situa o amor – e a compaixão – simplesmente nesta atracção pelo outro, como resultado de uma divisão inicial do humano andrógino (ver: J.-C. MÈLICH, *Ética de la compasión*, Barcelona: Herder, 2010, esp. 110 ss).

²⁹ J.-C. MÈLICH, *op. cit.*, situa a ética simplesmente a este nível da sensibilidade compassiva, contrapondo-a à moral, que implicaria o respeito por normas e mesmo por imperativos (incluindo o da responsabilidade pelo outro). Sendo interessante a proposta, parece-me exagerada a contraposição entre estes dois níveis da ética (como poderá comprovar-se a partir da proposta de Emmanuel Lévinas, como feliz conjugação dos dois níveis).

esperança, na medida em que esperamos que, para todos, sem exceção, o sofrimento não tenha a última palavra.

Essa lógica da responsabilidade – que conduz naturalmente ao sentimento e à pragmática da compaixão – aprofunda-se ainda mais, num nível da relação ao outro muito caro à visão judaico-cristã da realidade: o nível da substituição³⁰. De facto, seja porque nos sentimos culpados pelo sofrimento do outro – de uma culpa estranha mas real, quando sentimos que esse sofrimento será tão merecido por mim como pelo outro³¹ – seja porque nos sentimos responsáveis por ele, então o modo mais natural de nos relacionarmos com esse sofrimento é assumindo o lugar do outro. Nesse sentido de relação extrema ao sofrimento do outro, a paixão pelo outro transforma-se em sofrimento pelo outro, isto é, no sofrer em vez do outro.

É neste modo extremo da compaixão enquanto substituição que se torna também mais clara a percepção de nós mesmos na relação ao outro. Aliás, mesmo do ponto de vista da definição de identidade – e do sentimento desse mesma identidade – o ser «si-mesmo» assume-se no lugar do outro, na medida em que se assume em lugar do outro. Não porque o nosso «eu» substitua o outro, eliminando a sua alteridade, mas precisamente porque o nosso eu se situa no lugar em que o outro se encontra, encontrando-se com o outro, precisamente na paixão por ele – e encontrando-se a si mesmo, precisamente, nesse encontro com o outro. O colocar-se no lugar do outro, assumindo o seu sofrimento – a sua paixão – em seu lugar é, sem dúvida, o modo extremo de paixão pelo outro, enquanto sofrimento pelo outro e enquanto amor pelo outro, sem distinção das dimensões. É o modo mais profundo da passagem do sentimento de si para o sentimento do outro, na paixão, é o modo mais excelso de compaixão; de compaixão pelo outro, como tal, sem aceção – até pelo inimigo.

Estariamos assim, na manifestação máxima do amor-agapê, como modo supremo de existência na fé, de se sentir a si mesmo sendo crente, filho gerado no Filho, para gerar a vida, dando a vida própria ao irmão e pelo irmão: o sentimento de si como sentimento de quem se sente como aquele que se dá ao outro, sendo assim aquele que se recebe do outro/Outro.

³⁰ Sobre este assunto podem ler-se, com proveito, entre outras, certas passagens de E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, esp. 179ss.

³¹ Situam-se nesta ordem de ideias os testemunhos de muitos sobreviventes do holocausto, que sentiam remorsos e mesmo vergonha por terem sobrevivido, em vez de outros que sentiam merecê-lo muito mais.