

Texto, identidade e alteridade

É indiscutível que o cristianismo, nas suas mais diversas manifestações e derivações, constitui o factor mais determinante da identidade europeia ¹, mesmo que a actualidade cultural não pareça revelá-lo de forma tão explícita como outras épocas. De facto, por mais «secularizada» que pretenda afirmar-se a Europa dos nossos dias – num discurso apenas «politicamente correcto», mas com pouco fundamento histórico e talvez real – continua a ser inegável que os mais profundos valores que permanecem, após ou mesmo ainda durante a passagem da modernidade e da pós-modernidade, são valores essencialmente de origem cristã, sobretudo no que à concepção da pessoa humana, sua *archê* e seu *telos* diz respeito.

Por outro lado, é ainda mais inegável que o cristianismo – e cada cristão em particular – deve a sua identidade sobretudo à permanente relação com um corpo de textos. Desses, destacam-se os textos escriturísticos, salientes pelo seu lugar determinante no constante processo – *poiético*, isto é, inventivo e criativo – de descoberta e afirmação – assim como de permanente realização pragmática – da identidade cristã e, no mesmo movimento ou por extensão, da identidade europeia. Grande parte das realizações culturais – a própria cultura, no seu conjunto – dos últimos vinte séculos europeus seria, de facto, impensável sem o pano de fundo inspirador dos

¹ Prescindo, aqui, do debate sobre a consideração da identidade europeia como «sublime não-identidade» (Cf.: E. LOURENÇO, *A Europa desencantada*, Lisboa: Gradiva, 2001, esp. 233ss). Em realidade, tratar-se-á, talvez, de uma ipseidade enquanto não-mesmidade (Cf.: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990).

textos das Escrituras hebraica e cristã – directa ou indirectamente considerados.

De seguida, proponho uma breve abordagem – mais indirecta do que directa – desta complexa realidade, reflectindo primordialmente sobre o papel que o texto – em especial o texto narrativo – assume na constituição da identidade. Para isso, partirei da consideração da identidade enquanto tal – concebida paradoxalmente como diferença (1) – para depois abordar a articulação dessa diferença através da narrativa – oral ou escrita (2). Num terceiro momento, a narrativa será considerada na especificidade da sua constituição textual (3), para concluir sobre a importância do texto enquanto contexto de identificação (4). Terminarei com brevíssimas considerações sobre a identidade cristã, tal como se constrói na relação entre texto, acção, leitor e agente.

1. Identidade como diferença

O pensamento antigo, pelo menos a partir dos pré-socráticos, é tendencialmente *onto-lógico*, isto é, debruça-se sobre o ser, na busca da forma mais adequada de o dizer. Primeiro que tudo, preocupa-se com o *ser* enquanto tal, «aquilo» que faz com que tudo seja. Mas também sobre o *ser-assim* – a *id-entidade* – de tudo aquilo que é. Ora, o que disso ressalta logo à vista é o facto de o ser-assim, ou as identidades particulares de tudo o que é, residir, precisamente, na sua diferença específica. Portanto, o que faz com que algo seja o que é, é a sua diferença – mas também o facto de, pura e simplesmente, ser. O que leva a pensar que, por mais que a identidade seja marcada pela diferença particular, esta não o é menos pela identidade no ser, enquanto tal. E esta identidade é, para a maioria dos pensadores antigos, primordial, de tal modo que o grande desafio que se coloca ao ser humano pensante e espiritual – animal do *logos* – reside na capacidade de reconduzir todas as diferenças plurais do real à identidade unificante do ser originário, que precede, de certo modo, o seu ser-assim, sendo-lhe por isso mais fundamental.

Mesmo as tendências mais atentas à diferença das realidades concretas (empíricas) – como foi o caso de grande parte da filosofia de Aristóteles – nunca abandonaram por completo o horizonte onto-lógico-metafísico da recondução de tudo à unidade no ser. O ser-assim particular de cada ente ou de cada pessoa – mesmo no inte-

rior de uma mesma espécie – passaria, desse modo, para segundo plano, absorvido pela universalidade ontológica originária. Quando muito, assumia pertinência pragmática, no interior da *polis*, de acordo com os papéis de cada um – mas não possuía valor originário. A identidade não era, portanto, originariamente particular-pessoal, mas derivada da inserção política (Aristóteles) – ou da contemplação directa e abstracta do ser (Platão) ².

A modernidade radicalizou esse fosso entre ser e ser-assim ou entre ser e identidade, na medida em que se concentrou no *conhecimento* dessas dimensões. Em debate estiveram, de facto, a capacidade e os métodos de conhecer a identidade das realidades que nos rodeiam (também dos outros e de nós mesmos). Mas, de novo ou ainda mais radicalmente, esse conhecimento só era considerado possível através da abstracção das particularidades de cada ente – da sua (id)entidade particular – e da generalização elaborada pelas faculdades cognitivas, através de métodos adequados. Essas faculdades eram consideradas universais e, por isso, comuns a todos os seres humanos, cuja identidade particular era, no mesmo processo, sujeita a total abstracção. Só assim seria possível formular leis «objectivas» e cientificamente válidas, com a correspondente capacidade de prever os acontecimentos, retirando à experiência a sua dimensão histórica e temporal ³.

O problema é que a identidade, enquanto ser-assim – o qual é, em verdade, o único modo de ser – se realiza temporal e historicamente, no acontecer irrepitível e, por isso, irredutível à generalidade do conceito ou da lei científica. Nesse sentido, a experiência do ser, enquanto experiência de identidades particulares, é sempre experiência diferente e experiência da diferença. A sua redução à mesmidade de um conceito abstracto é, em última análise, resultado de um processo nihilista de anulação do ser, através da anulação do ser-assim particular.

Essa foi a tentação gnóstica, sempre presente na cultura ocidental – e, em certo sentido, também na oriental. E nem sequer

² Leve-se em consideração que se trata, aqui, de esboços muito gerais das tendências destes dois mestres do ocidente, pois os seus escritos exigiam maior diferenciação.

³ Ver a leitura clássica de H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, Tübingen 1986, 352ss.

a cultura actual, erradamente considerada materialista, consegue esquivar-se a essa tentação latente. O nome actual para a redução das identidades – do ser-assim – enquanto diferenças, à mesmidade de uma forma abstracta é a «globalização», através da tecnologia, do consumismo e do mediatismo ⁴.

Mas, se o ser, na sua imprescindível articulação enquanto ser-assim ou identidade, não pode articular-se adequadamente no conceito – ou nos seus sucedâneos modernos e pós-modernos – qual a sua articulação apropriada – já que nada é, se não for articulado particularmente?

2. Diferença como narrativa

Partindo do pressuposto de que a diferença é primordial para a constituição da identidade e esta é a única forma de ser, teremos que considerar o modo da sua articulação, enquanto realidade temporal e histórica, já que só desse forma é que tudo é aquilo que é. Ora, é já sintomático que a ontologia antiga, na sua preocupação com a identidade do ser, enquanto uno, por distinção em relação à diferença dos entes plurais, se tenha afirmado por oposição – mesmo se em certa continuidade – aos mitos, enquanto articulação do real e do seu sentido. O novo *logos* da verdadeira unidade de tudo teria, nessa perspectiva, que superar e mesmo criticar o antigo *mythos*, também ele uma forma de *logos*, mas sempre marcada pela diferença incontornável da sua história – por isso, pela pretensa «falsidade» da sua proposta, em termos de leitura metafísica ou global de tudo o que é e do próprio ser.

Só que o *mythos*, enquanto *logos* narrativo, isto é, enquanto resultado da actividade de *mythein*, de “colocar em intriga” ⁵ ou de *narrar* o sentido originário de tudo, através de uma narrativa parti-

⁴ Nisso, temos que dar razão à leitura Heideggeriana da técnica, assim como ao diagnóstico elaborado por G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, Lisboa: Presença, 1987, 45: “A utopia do retorno do espírito a si próprio, da coincidência entre o ser e a autoconsciência completamente desdobrada, realiza-se de qualquer modo, na nossa vida quotidiana, como generalização da esfera dos meios de comunicação, do universo das representações difundidas por estes meios, que agora (já) não se distingue da «realidade»”.

⁵ Cf.: P. RICOEUR, *Temps et récit*, vol I, Paris: Seuil, 1983, esp. 66ss.

cular – uma história, com um acontecer limitado – é a forma como se articula o facto particular e misterioso – por isso, também universal – de tudo ser e de tudo ser o que é, na sua diferença própria, isto é, na sua identidade. Nesse sentido, a narrativa surge-nos, já aí, como articulação linguística da diferença particular, temporal e histórica, enquanto forma de ser (identidade) – isto é, enquanto modo de viver e realizar a universalidade do ser.

Ora a narrativa, enquanto “colocação em intriga”, é sempre a forma linguística de articular uma *acção* – precisamente a *acção* da narrativa, por ela mesma construída, enquanto *poiesis* própria do seu *logos*. Trata-se de uma *acção na linguagem e da linguagem*, que contudo não se fecha na linguagem, mas estabelece ligações específicas com a *acção humana*, em geral: quer enquanto seu resultado, quer como sua configuração linguística e sua constituinte intrínseca. Da *acção*, no seu jogo constante com a narração – o que chega a dificultar uma distinção clara entre uma e outra – é que resulta a constituição da identidade, enquanto processo temporal-histórico do vir-a-ser aquilo que se é, isto é, o ser-assim como forma de ser, pura e simplesmente.

Ora, o processo imanente à *acção* não é de índole dialéctica, que enquadraria cada *acção* concreta – e cada identidade daí resultante – num *telos* total ideal, enquanto ponto de chegada racional do vir-a-ser. Essa leitura essencialmente hegeliana da história, enquanto palco do vir-a-ser do espírito absoluto, acaba por exercer uma violência sobre a realidade concreta de cada acontecer e de cada *acção*, absorvendo a sua diferença no conceito final a que há-de chegar – ou então, deixando-a entregue à sua indiferença imanente, o que lhe retira toda a identidade ontológica. Essa é a dialéctica de todos os idealismos, desde os antigos até aos modernos e mesmo aos pós-modernos (estes mais de índole difusamente neo-gnóstica) ⁶.

Já Maurice Blondel, na sua obra colossal *L'Action*, procurou um caminho distinto para a descrição da *acção*, enquanto elemento chave da compreensão do ser humano e mesmo de todo o real. Para ele, de facto, a *acção* – ou melhor, cada *acção* – constitui uma incontornável – e mesmo inefável – concentração do ser na identidade particular, enquanto diferença espácio-temporal (não enquanto vio-

⁶ Cf.: J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford 1990, esp. 147ss.

lência idealista do todo sobre as partes). Nesse sentido, as diferenças não constituem origem de conflito, nem entre elas (por negação mútua), nem com uma finalidade racional identitária (que negaria a diferença do particular, enquanto tal), mas manifestação única da positividade do ser, no seu ser-*assim* sempre novo ⁷.

A identidade surge, mais uma vez, como diferença, resultante de cada acção sempre diferente e sempre nova. Acção essa que, no seu efeito sobre outras acções, coloca em jogo dinâmico o infindo processo de construção de identidades particulares, enquanto forma universal de ser.

Ora, o efeito de uma acção sobre outra, no processo identitário, é mediatizado pela narrativa da acção, enquanto elaboração linguística do seu sentido, como sentido novo, inédito, diferente: “Assim como a arte, a expressão linguística traz à existência o seu próprio conteúdo específico, novo; antes da linguagem, a humanidade é simplesmente sem conteúdo” ⁸, isto é sem identidade. Desta estreita ligação entre acção e linguagem (narrativa) resulta a estreita ligação entre narrativa e identidade, realizada numa nova acção, que dá origem a nova narrativa, e assim por diante.

Ora, através do processo de mediação narrativa, a identidade pessoal, articulada nas acções pessoais, é constituída por referência à narrativa de uma acção outra (de outras acções, no emaranhado das suas histórias). Trata-se, sempre, da acção, sobre nós, de uma alteridade, tornada presente na mediação linguística. É, por isso, uma *alter-acção*, que origina a nossa identidade, enquanto *alteração* constante da nossa *mesmidade*, através de uma alteridade, como impulsionaladora da nossa *ipseidade* (pessoal e/ou colectiva) ⁹.

É aqui que tem lugar o complexo processo da *tradio*, enquanto transmissão de identidade, por meio de mediações sempre novas e particulares. As identidades são, assim, sempre suscitadas de novo por uma tradição em que confluem as acções narradas com as acções a narrar, num trajecto aberto pelas histórias e às histórias.

E porque se trata de um trajecto aberto, não pode ser pensado apenas na sua estrita imanência. Ele implica, como bem viu tam-

⁷ Cf.: *Ibidem*, esp. 210ss.

⁸ *Ibidem*, 149.

⁹ Retomo, aqui, a distinção fulcral sugerida por P. RICOEUR, entre *mesmidade* (de *idem*) e *ipseidade* (de *ipse*), como formas de identidade (Cf.: *Soi-même comme un autre*).

bém Blondel, uma referência transcendente, enquanto presença constante da sua *archê* e do seu *telos*, que permitem a abertura (e o dinamismo vivo) da tradição. Esta referência transcendente, inserida na positividade concreta de cada acção particular e da respectiva narração, implica também a presença inalienável de um horizonte metafísico. Assim, a dimensão da alteridade, como origem da alteração que altera constantemente a nossa mesmidade, assume aqui o seu mais profundo significado, enquanto transcendência absoluta.

Na referência da acção ao seu horizonte metafísico anuncia-se, por isso, a constante relação entre particularidade e universalidade, que ao nível do *logos* se realiza na relação entre narrativa e especulação. Para melhor entender essa relação, será aconselhável analisá-la em paralelo com a relação entre metáfora e analogia, tal como é pensada também por Ricoeur, na famosa obra *Metáfora viva*. Aí, o filósofo francês conduz o conjunto de todos os estudos sobre a metáfora, enquanto modo de ser da linguagem, a uma explícita ontologia da metáfora, o que implica precisamente a consideração da pertinência especulativa da mesma. Ora é precisamente nesse contexto que ele coloca o relacionamento entre metáfora e especulação ao nível do relacionamento entre metáfora e analogia (*entis*), partindo de Tomás de Aquino, em quem encontra precisamente um “entrecruzamento das duas modalidades predicativas... Esse entrecruzamento de duas modalidades de transferência, segundo a ordem descendente do ser e segundo a ordem ascendente das significações, explica que se constituam modalidades mistas de discurso, nas quais a metáfora proporcional e a analogia transcendental vêem cumular os seus efeitos de sentido. Devido a esse quiasma, o especulativo verticaliza a metáfora, enquanto que o poético oferece um revestimento icónico à analogia especulativa”¹⁰.

Mas, qual o modo de relacionamento dessas duas dimensões? Se, para a metáfora, Ricoeur avança uma proposta de jogo recíproco com a especulação, no contexto dessa sua obra a referência da metáfora em relação ao conceito especulativo ainda não se encontra de todo livre de uma espécie de «dissolução» de tipo hegeliano no conceito. De facto, para ele é apenas no pensar especulativo que se revela a pertinência veritativa da metáfora, do símbolo

¹⁰ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975, 354-355.

e da narrativa. “A metáfora constitui um esboço ou seja um modelo heurístico, para uma determinação conceptual ou especulativa, sendo mais precisamente a especulatividade a condição de possibilidade conceptual e da sistematização racional”¹¹. Se a metáfora dá que pensar – apela à especulação – ela não é vista senão como “esta exigência dirigida ao pensamento conceptual”¹².

Frente a esse perigo de redução especulativo-conceptual da metáfora, Ricoeur parece ter encontrado, em *Tempo e narrativa*, uma saída mais plausível: a mediação «imperfeita» (no sentido de inacabada e não-total, precisamente via narrativa) de um pensamento histórico, que corresponde a um modo temporal de ser e que recusa, por isso, a sua absorção última pelo conceito. Mas agora o problema surge pela inversa: se assim é, não se anulará a possibilidade mesma do relacionamento entre narrativa (poesia e metáfora) e conceito? A uma posição demasiado hegeliana, sucede-se uma posição demasiado anti-hegeliana. Mas não será possível encontrar uma via média para pensar a relação entre narrativa e especulação?

Ghislain Lafont adianta uma proposta mais equilibrada, construída precisamente no *jogo tensional* entre narrativa e analogia (especulação)¹³. Partindo de Heidegger, Lafont desenvolve um pensamento teológico que leva o ente real e concreto a sério (distançando-se, nisso, do «segundo Heidegger»), mas que não esquece o ser (inspirando-se na crítica heideggeriana da metafísica). Mas o ser não é pensado a partir da presença (ou ausência, que seria apenas o reverso da medalha, para que tende Heidegger), senão a partir do «acto de ser» (na tradição de Tomás de Aquino). Desse modo, pensam-se em conjunto a dinâmica da acção e a unidade do actual, de tal forma que o ser não significa algo estático nem disperso.

Semelhante pensamento do ser e do ente (enquanto ser-assim) possibilita uma concepção de analogia que salvaguarda, por um lado, o «ser-dado» do ser do ente, por parte de um puro acto de ser, concebido como dador, por outro lado, a diferença entre dador e dom. Mas ambos os aspectos só se tornam legíveis no ente concreto, ou seja, na admiração perante o puro facto de «haver entes», com identidade particular. O movimento de transcendência do ente para

¹¹ M. SUMARES, *op. cit.*, 156.

¹² P. RICOEUR, *La métaphore*, 384.

¹³ Cf.: G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986.

o ser e deste para o puro acto de ser, que dá o ser do ente, continua a ser marcado pelo modelo da causa, compreendida esta, contudo, como reconhecimento de uma doação, pela qual o ser é atribuído ao ente. Só que a nomeação do dador, a partir do modelo da causa, permanece demasiado funcional, sendo necessário superá-la, em direcção a uma nomeação que não exclua a doação mas que também não a exija necessariamente. É o caso dos nomes ou expressões «ser», «puro acto de ser» ou «eu sou».

Esse modelo de analogia (*entis e nominum*) é aplicável à relação entre Criador e criatura e não apenas à relação instituída pela narrativa evangélica. Desse modo é criado, também o instrumental intelectual que permite articular a diferença entre Deus e o acontecimento do seu vir ao mundo e à linguagem, sem os dissolver em distância absoluta nem em proximidade anulante. O «acto de ser» – desde o do ente, passando pelo do ser comum, até ao puro acto de ser – constitui a chave hermenêutica para a interpretação da salvação e da sua história, assim como dos nomes divinos que nela se revelam. “A teologia, como história, reclama o vocabulário do ser para a interpretação correcta de uma apresentação em que o texto e a narrativa possuem o primado”¹⁴.

De tudo isto se torna evidente que Lafont não absolutiza o pensamento da analogia (especulativo), nem sequer o coloca em primeiro lugar, mas pretende colocá-lo em íntima ligação com a narrativa. O princípio da heteronomia, segundo o qual é afirmado o primado do escutar, frente à produção de sentido, articula-se precisamente de forma dupla: como princípio narrativo e como princípio de analogia. O primeiro articula a temporalidade da salvação. O segundo possibilita pensar o ser, de tal modo que se salvaguardem todas as nuances da realidade e do mistério – o ser pode ser pensado mas nunca dominado. A articulação narrativa da heteronomia deve conceder ao tempo a sua verdadeira figura, através da mediação entre passado (*archê*), futuro (*telos*) e presente (acção e linguagem). É nesse processo mediador – centrado no presente do agir e do dizer – que se constitui o ser-assim dos entes, como forma de ser ou identidade.

Mas, com a articulação analógica da heteronomia, tornam-se também manifestos os limites da acção e da linguagem, de tal forma

¹⁴ Ibidem, 323.

que o análogo significa “aquilo que não se pode dizer senão de forma limite e última, na fronteira superior do discurso, mas que, de qualquer modo, se pode dizer, pois, no coração de qualquer discurso está significada... uma abertura a essa fronteira e um desejo de a atingir. Longe de reduzir o indizível àquilo que se pode dizer, o princípio da analogia liga todo o discurso ao análogo que o fundamenta”¹⁵.

O jogo conjunto de narração e analogia é de tal modo concebido, que nunca coloca um elemento em contraposição ao outro, mas em complementaridade: “a primeira liberta a segunda e a obra de sabedoria da segunda anima de novo a primeira”¹⁶.

Mas esse mesmo jogo torna-se presente na linguagem, para nós, sendo essa presença – e simultânea ausência – que origina o processo de criação de identidades, por relação a uma alteridade precedente. Sendo essa alteridade, em última instância, a alteridade da *archê* e do *telos* (transcendência originária e originante), ela torna-se presente e identificante, no interior do processo linguístico. Ora, um dos elementos centrais da articulação da alteridade, na referência identificante, é a passagem da narrativa ao texto.

3. Narrativa como texto

A narrativa é, originariamente, da ordem da oralidade. W. Benjamin, num texto já clássico escrito em 1936¹⁷, falava da actual decadência da narrativa, enquanto desaparecimento da pessoa do narrador: “O narrador... já não tem, actualmente, uma intervenção viva e eficaz. Ele está já um pouco distante de nós e distanciar-se-á cada vez mais”¹⁸. Faltam experiências e, por isso, falta algo para comunicar narrativamente, por que a “experiência que anda de boca em boca é a fonte onde todos os narradores vão beber. E de entre as experiências que foram registadas como histórias, distinguem-se aquelas cujo registo menos se afasta da fala dos inúmeros narra-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, 336. Cf.: J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa 2003 (no prelo), esp. Cap VII.

¹⁷ Cf.: W. BENJAMIN, *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa: Relógio d'Água, 1992, 27-58.

¹⁸ Ibidem, 27.

dores anônimos”¹⁹. Ora, uma das mais fortes manifestações desta decadência da narrativa é o processo da ameaça da oralidade, instaurada pelo romance: “O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos, sagas e mesmo novelas – é que ele não provém da tradição oral nem a alimenta”²⁰. O processo agrava-se ainda mais, quando mergulhamos na cultura da informação: “Se a arte de narrar tem vindo a rarear, a divulgação da informação tem contribuído decisivamente para isso. Cada manhã, somos informados sobre o que acontece em todo o mundo. E, no entanto, somos tão pobres em histórias maravilhosas! Isto, porque nenhum acontecimento nos chega que não esteja impregnado de explicações. Por outras palavras, quase nada do que acontece é favorável à narrativa e quase tudo o é à informação”²¹. Herbert Marcuse falava, no mesmo sentido, do “bloqueamento do universo do discurso”, pela “linguagem da administração total”²². Daí falar-se, com frequência, em relação à nossa época, de uma “época pós-narrativa”, onde se assiste a uma “atrofia da narrativa”²³.

De qualquer modo e se bem que não se possa descurar o papel da narrativa oral na construção da identidade – enquanto transmissão e criação, na relação temporal entre presente, passado e futuro da história de cada um e de cada cultura – convém não minimizar também o significado da passagem da narrativa oral ao *texto* narrativo. Trata-se, em realidade, de um mecanismo linguístico com profundas consequências sobre a relação entre identidade e alteridade.

Tradicionalmente, o processo de elaboração escrita da linguagem oral foi visto com desconfiança, constituindo Platão tradicionalmente o exemplo mais típico dessa posição²⁴. Mas, sobretudo após os estudos que Ricoeur dedicou à realidade do texto, em todos os seus aspectos, já não é possível fazer prevalecer semelhante atitude de desconfiança. Se é certo que a textualização da linguagem

¹⁹ Ibidem, 28-29.

²⁰ Ibidem 32.

²¹ Ibidem, 34.

²² H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied / Berlin 1967, 103.104.

²³ J. B. METZ, *Breve apologia de la narración*, in: «Concilium» (E) (1973) 222-238, 223.

²⁴ Sobretudo no *Fedro* e na *Carta 7* (Cf.: H.-G. GADAMER, *Philosophie und Literatur*, in: GW 8, Tübingen 1993, 244-245).

implica algumas perdas, também constitui origem de muitos elementos válidos. No caso que nos ocupa, é mesmo fundamental.

Segundo Ricoeur, um primeiro elemento importante da passagem do discurso falado ao discurso escrito é precisamente o da fixação do discurso: “o escrito conserva o discurso e faz dele um arquivo disponível para a memória individual e colectiva”²⁵. A fugacidade do discurso oral é suplantada pela estabilidade de um texto, que permite às sucessivas gerações uma referência memorial originária, precisamente em relação ao mesmo texto. Ajuda, por isso, a que a transmissão de identidade não resulte tão facilmente em perda de identidade ou, pelo menos, em sua deturpação. O texto afirma-se na sua alteridade em relação a todos os receptores – e mesmo a todos os transmissores – dificultando, assim, a total subjectivação do conteúdo identificante. A identidade construída por referência ao texto é, desse modo, sempre e explicitamente, uma identidade no jogo com uma alteridade prévia e primordial.

De qualquer modo, a forma como cada indivíduo e cada geração actualiza a memória arquivada no texto não é sempre a mesma. Isso conduz-nos a considerar as restantes alterações provocadas na linguagem – e na sua relação ao mundo – através da passagem da fala à escrita. Nesse processo, o texto «distancia-se» do locutor e mesmo do escritor, adquirindo uma existência autónoma, que o constitui «outro» em relação à(s) subjectividade(s) produtora(s) de discurso. O mundo a que dá origem – ou, pelo menos, que em si reflecte – torna-se um mundo em si mesmo, articulado no conjunto dos seus textos, sem referência directa às subjectividades autoras materiais desse mesmos textos.

Nessa alteridade «distanciada», o texto potencializa, antes de mais, a relação do mundo a que dá origem – e, embora secundariamente, do(s) respectivo(s) «criador(es)» – com um leque eventualmente infinito de leitores (inter-locutores), diferentemente da limitação própria da situação de oralidade, reduzida ao locutor e ao(s) ouvinte(s) directo(s) – mesmo que essa seja a situação originariamente «dialogal». Instaure-se, assim, uma possibilidade universal de recepção do mundo do texto, através do acto de leitura. Este, devido precisamente à alteridade do texto, também não é mero exercício de uma subjectividade isolada do leitor, mas o jogo do

²⁵ P. RICOEUR, *Do texto à acção*, Porto: Rés, s.d., 143.

mundo contemporâneo a esse sujeito – mediatizado na linguagem (também textual) – com o mundo do texto, enquanto outro. Instaura-se, assim, o processo hermenêutico, pelo qual o leitor, com o seu mundo, compreende o mundo do texto e se compreende perante esse mundo, sendo marcado identitariamente por essa compreensão. Desse modo, a alteridade do texto, nos seus variados significados, torna-se fonte de indetentidade, no jogo hermenêutico do leitor com esse mesmo texto.

De entre os textos criadores de identidade cultural e pessoal, sobressaem os textos narrativos, pois são esses que articulam a formação e manifestação da identidade, enquanto processo histórico-temporal, no infindo vir-a-ser do ser-assim, como realização do ser. Assumindo a importância da passagem da narrativa oral ao texto narrativo, este continua a ser – assim como aquela – uma das principais marcas de construção de identidade como diferença.

Este processo de construção de identidade(s) pode ser analisado no sentido inverso do que dá origem ao texto narrativo – inverso mas contíguo. De facto, como vimos acima, o texto narrativo constitui-se pela passagem da acção ao texto, através da narração. A acção narrativa, que constitui um mundo, quando tornada texto, constitui o mundo do texto, na sua alteridade específica. Este, por seu turno, é reconduzido à acção, através da recepção por parte de leitores e da sua aplicação pragmática. O processo de transmissão de identidade é, por isso, um processo que conduz da acção ao texto e do texto à acção.

Para utilizarmos, mais uma vez, a nomenclatura usada por Ricoeur em *Tempo e narrativa*, o texto refere-se a uma «prefiguração» anterior a si mesmo, precisamente realizada na «intriga» da própria acção. Com base nessa «prefiguração», o texto propriamente dito realiza a «configuração» da acção em texto, através da “mise en intrigue”. Mas o processo não termina na absoluta imanência do texto. Este conduz a uma refiguração da acção, enquanto refiguração do mundo da identidade, o que implica alteração (*alter-acção*), em constante pragmática da identidade, através de e em ordem à acção particular ²⁶.

Neste processo, o texto adquire performatividade, na medida em que, *poieticamente*, origina algo, a partir de si mesmo. Esta efi-

²⁶ Cf.: Id., *Temps et récit I*, 105ss.

cácia constitui uma espécie de «sacramentalidade» do texto, que vai muito além do potencial informativo do mesmo e que pode ser considerada a sua pragmática profunda – faz com que os leitores sejam aquilo que são: origina o seu ser-assim ou a sua identidade.

A identidade própria – «ipseidade» – constitui-se como «alteração», na mediação de textos, por parte de uma tradição (narrativa) e, nessa tradição narrativa, por parte de um «outro» transcendente, enquanto exterior à subjectividade do mesmo e que se desdobra na alteridade de outros entes, do próprio ser, ou mesmo da origem do ser.

4. Texto como contexto

Se a identidade pessoal – e colectiva – se constrói substancialmente no processo de recepção do texto de uma tradição, então não é possível pensar o ser-assim – nem, concomitantemente, o próprio ser – sem a consideração da pertença a uma «cultura», enquanto conjunto dos «textos» que originam as identidades. Esse texto cultural constitui, por isso, o *contexto* ou solo de identidade. Falar do ser em abstracto ou falar do ser-assim de forma absolutamente individualística ou atomista são modos falsos de ontologia, porque são modos ilusórios de abordar a realidade. Esta dá-se na relação entre particular e universal, mediatizada pela respectiva cultura, que supera quer a abstracção idealista quer a redução individualística.

Mas essa imprescindível referência identitária ou mesmo ontológica ao texto – nos textos – de uma cultura, corre o risco de mergulhar em absoluta intra-textualidade. O *contexto* passaria, aí, a constituir um universo fechado, absoluto e autónomo construtor das suas regras, cujo horizonte de sentido se reduziria a si mesmo. Passaria, desse modo, a ser incomensurável com outros contextos, aos quais se tornaria, na melhor das hipóteses, totalmente indiferente. Mas essa indiferença, porque é sempre *in-diferença*, implicaria o encerramento na sua mesmidade, como forma monolítica de identidade, quebrando a articulação da identidade como diferença.

Esta, por seu turno, só pode superar a indiferença resultante da absolutização da mesmidade própria, na medida em que se tornar diferença relacional – o que, aliás, constitui a própria definição da diferença. A relacionalidade, pensada ao nível do texto cultural, enquanto contexto de identidade, significaria uma concepção do

«contexto» como «inter-texto». Por um lado, isso acontece já no próprio texto da cultura, na medida em que esta é constituída pelo processo dinâmico da relação sempre viva dos seus textos, que dão origem a novos textos, numa *poiésis* constante, em que a imaginação do possível, a partir do que nos precede, ocupa um lugar central. Já por esse motivo, uma cultura nunca constitui um contexto encerrado – no duplo sentido do termo (fechado em si ou definitivamente acabado).

Por outro lado, o texto de uma cultura é motor de identidade, na medida em que se relaciona com outros textos ou contextos culturais. A referência à alteridade dos textos culturais é, por isso, fulcral para a construção da identidade própria, enquanto ipseidade e superação da (pretensa) mesmidade. Ou seja, o mundo de um texto cultural – de uma tradição narrativa – não é um mundo absoluto, caso contrário não assume a sua temporalidade e particularidade historico-cultural. Ele próprio está atravessado pelo excesso de si, na medida em que está aberto à alteridade. Antes de mais, trata-se da alteridade instaurada pelo excesso inerente ao seu próprio processo temporal interno, que nunca permite ao texto de uma cultura ou tradição atingir um ponto final, definitivamente fixo. Depois, essa alteridade revela-se na relação inter-textual aos textos de outras culturas, que revelam constantemente o seu excesso em relação à identidade da cultura própria. Por último, precisamente a partir desta relação a alteridades particulares, revela-se a relação à alteridade de origem, simultaneamente excessiva em relação às narrativas culturais, mas apenas nelas revelada.

Assim sendo, o ser-assim de cada pessoa e de cada comunidade depende de uma relação complexa com o(s) texto(s) da sua tradição narrativa e com o excesso de sentido veiculado por esses textos. Na estreita relação à tradição narrativa, a identidade afirma-se na sua diferença constitutiva, enquanto forma particular de ser – a única possível em regime historico-temporal. Mas, a presença-ausente do excesso de sentido evoca uma universalidade incontornável, que torna o ser-assim uma – entre outras – forma de ser. Mas, o mais importante deste processo de construção e articulação de identidade é o facto de que a universalidade se nos dá sempre particularmente e a particularidade só o é, se for situada no horizonte da universalidade. Essa relacionalidade situa-se no cerne da indentidade cristã.

5. Ser-cristão

Ser-cristão é uma forma universal de ser, na vivência particular de um ser-assim, resultante da relação complexa a tradições narrativas, que pretendem constituir uma *traditio* unitária. Nessa unidade, a narrativa cristã constitui o contexto imprescindível para a constituição da identidade cristã de todo o crente. Esse contexto, contudo, não se reduz ao «intra-texto» escriturístico, mesmo que esse seja o seu texto fundamental. Aliás, já o texto escriturístico está inevitavelmente marcado pela relação inter-textual dos textos que o constituem. É mesmo impossível qualquer compreensão e qualquer pragmática desse texto, sem levar em consideração essa inter-textualidade interna fundamental.

Mas, para além disso, a *traditio* da identidade cristã, na referência ao(s) seu(s) texto(s) fundamental, é um processo de relação inter-textual, quer se trate da relação do texto escriturístico com outros textos, em sentido estrito, quer da narrativa cultural daí resultante com outras narrativas culturais diferentes.

Nesse complexo processo de *traditio poiética* de uma narrativa fundamental, a identidade cristã vai-se construindo temporalmente, em cada instante da história. Torna-se, assim, motor do vir-a-ser de um ser-assim que é, precisamente, o ser-cristão (que pretende articular a verdade do ser-humano, pura e simplesmente). Desse processo particular e sempre diferente, ressaltam universalidades desse ser-assim, que não pretendem ser válidas apenas para o «contexto» fechado do «intra-texto» de uma narrativa cultural particular (eventualmente, a da Europa ocidental, mas nem essa totalmente). Do processo de construção da identidade cristã na relação à alteridade do e presente no texto escriturístico, resulta a possibilidade de percepção das linhas fundamentais dessa identidade (mesmo que não seja possível encerrá-la numa definição fixa e definitiva).

Ser-cristão é, segundo essas linhas direccionais, ser-pelo-outro (*archê* transcendente), ser-para-o-outro (*telos* transcendente), ser-com-o-outro (*seculum* transcendente). A alteridade é, como tal, a mais profunda marca da identidade cristã. Isso significa, basicamente e antes de tudo, a superação ontológica de toda a «ontologia da violência», que apenas considera as diferenças como origem de conflito insuperável, porque apenas controlável pela violência, isto é, por novo conflito. A identidade cristã, considerada como diferença, a partir de uma narrativa particular-universal, mediatizada em textos relacionados inter-textualmente, constitui a superação da

violência do conflito entre identidade e diferença, entre ipseidade e alteridade, entre texto e ação, entre indivíduo e sociedade, entre tradição e invenção, etc. – porque essa relação não-violenta é origem de ser, enquanto identidade.

Essa superação instaura, contudo, um excesso de sentido – sendo instaurada por ele. Excesso em relação ao texto, mesmo se presente no e pelo texto. Excesso em relação a toda a identidade, mesmo se sempre mediatizado numa identidade/diferença particular. Excesso que encontra o seu fundamento na referência ao absoluto do Deus uni-trino, fundamento ontológico de toda a relação não-violenta das diferenças.

Esse sentido primeiro e último, articulado pela narrativa cristã como Trindade, constitui, através dessa narrativa, garantia de uma identidade contínua (ipseidade) para o ser humano, enquanto identidade universal (católica). Mas a vivência possível dessa identidade universal é sempre particular – mediatizada na relação a cada alteridade concreta (enquanto origem, meio e fim), no contexto de uma história e uma cultura particulares, essencialmente articuladas em textos.

A identidade universal-particular cristã constrói-se sobretudo na referência aos textos narrativos em torno da história de Jesus, interpretada como história do Cristo. Esta, por seu turno, implica a sua «pre-história» e a sua «história dos efeitos», que se constituem num emaranhado de histórias unificadas na pessoa de Jesus Cristo. E também aí se torna manifesto, nas e pelas histórias, o excesso de sentido próprio da identidade cristã.

A forma mais saliente de manifestação desse excesso leva-nos, por último, a considerar a identidade cristã como perdão – a dar e a receber. A vida é, nessa perspectiva, um dom que se dá para receber e se recebe para dar. O *per-donare*, na relação das diferenças que poderiam originar violência, instaura o excesso que supera essa mesma violência.

O texto narrativo que articula a prática do *per-donare* é, assim, a primordial fonte da identidade cristã, construída como relação de alteridade. Nele se inscreve, por isso, o excesso de sentido presente nessa prática, o qual marca a própria ontologia cristã – isto é, a forma cristã de ser-assim e de dizer/pensar o ser; nele se inscreve o excesso de sentido que excede, até, a própria narrativa, o texto, o contexto e mesmo o ser – mesmo que nunca seja dado sem referência narrativa, textual, contextual e ontológica.