

UMA ANÁLISE RICŒURIANA DA CONSTRUÇÃO NARRATIVA DE IDENTIDADES A PARTIR DO ESTUDO BIOPOLÍTICO DE ESPOSITO SOBRE O NAZISMO

A RICŒURIAN ANALYSIS OF THE NARRATIVE CONSTRUCTION OF IDENTITIES BASED ON ESPOSITO'S BIOPOLITICAL STUDY ON NAZISM

Nathaniel Lovatto¹

Resumo: O objetivo deste artigo é averiguar se a teoria da identidade narrativa de Paul Ricœur é capaz de explicar as identidades formadas pelo discurso biomédico redutivista do nazismo, segundo os estudos de Roberto Esposito sobre o enigma da biopolítica no caso da Alemanha nazista. Neste sentido, o estudo é dividido em três partes, uma de apresentação das considerações de Esposito sobre a tanatopolítica nazista, outra de elucidação da teoria da identidade narrativa de Ricœur e uma última parte de convergência entre as duas. O foco do primeiro tópico é de apresentar o enigma da biopolítica – isto é, por que uma política voltada para a promoção da vida acaba resultando em morte? – e a interpretação biopolítica de Esposito sobre o nazismo, o maior exemplo histórico de biopolítica que se converte em tanatopolítica; desta interpretação se segue a observação do conjunto simbólico do ideário nazista, que preza por um redutivismo das dimensões políticas, históricas e sociais a uma visão biológica e médica. O segundo tópico versa sobre dois dos três paradoxos da identidade apresentados por Ricœur em conferência (1995), que tratam do problema temporal da identidade pessoal e do problema da constituição intersubjetiva do ‘eu’. A resolução dos paradoxos se dá pela narratividade, que desemboca nas considerações sobre a identidade narrativa. O terceiro tópico posiciona as lentes ricœurianas para a análise do ideário redutivista biomédico do nazismo, segundo o que fora apresentado do estudo de Esposito. Por esse caminho, foi possível concluir que o processo de geração de identidades pelo ideário nazista é passível de compreensão pela teoria da identidade narrativa, no que se refere à hermenêutica do si e do outro e a importância da mediação narrativa como condição para construção de toda e qualquer identidade pessoal.

Palavras-chave: Paul Ricœur, Roberto Esposito, Identidade narrativa, Biopolítica, Nazismo

Abstract: *The purpose of this article is to investigate whether Paul Ricœur's theory of narrative identity is able to explain the identities formed by the reductive biomedical discourse of Nazism, according to Roberto Esposito's studies on the enigma of biopolitics in the case of Nazi Germany. In this sense, the study is divided into three parts, one presenting Esposito's considerations on Nazi thanatopolitics, another elucidating Ricœur's theory of narrative identity and a last part of convergence between the two. The focus of the first topic is to present the enigma of biopolitics – that is, why does a policy aimed at promoting life end up resulting in death? – and Esposito's biopolitical interpretation of Nazism, the greatest historical example of biopolitics that becomes thanatopolitics; From this interpretation follows the observation of the symbolic set of Nazi ideology, which values a*

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). ORCID: 0000-0002-1063-3501. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

reduction of political, historical and social dimensions to a biological and medical vision. The second topic deals with two of the three paradoxes of identity presented by Ricœur in a conference (1995), which deal with the temporal problem of personal identity and the problem of the intersubjective constitution of the 'I'. The resolution of the paradoxes takes place through narrativity, which leads to considerations about narrative identity. The third topic positions the Ricœurian lenses for the analysis of the biomedical reductive ideology of Nazism, according to what was presented in the study by Esposito. In this way, it was possible to conclude that the process of generation of identities by the Nazi ideology can be understood by the theory of narrative identity, with regard to the hermeneutics of the Self and the Other and the importance of narrative mediation as a condition for the construction of all and any personal identity.

Keywords: *Paul Ricœur, Roberto Esposito, Narrative identity, Biopolitics, Nazism*

1. O vocabulário infectológico nazista, segundo Esposito Seções

Diante das disputas filosóficas entre Agamben e Negri a respeito do tema da biopolítica, Roberto Esposito, fundamentando-se em – e tentando superar – Foucault², se propõe em sua obra *Bios – Biopolítica e Filosofia* resolver o enigma deixado por estes autores: “por que motivo a biopolítica, que tem como fim a proteção da vida e a promoção da subjetividade, acaba por produzir a morte – de que o nazismo é o grande exemplo histórico” (NEVES, 2017, p. 9)? Diante deste enigma, Esposito propõe uma explicação através de seu paradigma imunitário para demonstrar o porquê de ser possível uma biopolítica transformar-se em tanatopolítica. Em meio a essa explicação, no capítulo 4 de *Bios*, intitulado “Tanatopolítica (o ciclo do *ghenos*)”, Esposito investiga o ideário nazista e sua fundamentação teórica em um reducionismo biomédico. O que interessa para o estudo proposto neste artigo é o conjunto simbólico e teórico que formou a identidade nazista e, conseqüentemente, a identidade dos não-nazistas, oriundo deste reducionismo político, ético e histórico à esfera biológica.

Para situar o universo conceitual peculiar do nazismo entre os movimentos políticos da modernidade, Esposito compara-o com outro movimento totalitário da época, o comunismo:

Enquanto o regime comunista, apesar da sua tipicidade, continua no entanto a nascer da época moderna - das suas lógicas, das suas dinâmicas, das suas derivas - o regime nazi é uma coisa radicalmente diferente: não nasce do extremar mas da decomposição da modernidade. Se para o comunismo se pode sempre afirmar que “realiza”, embora de forma exacerbada, uma das suas tradições filosóficas, o mesmo não se pode dizer de maneira nenhuma do nazismo. [...] o nazismo não é, nem pode ser, a realização de uma filosofia porque já é a realização de uma biologia. Enquanto a transcendência do comunismo é a história, o sujeito é a classe e o léxico o da economia, a transcendência do nazismo é a vida, o sujeito é a raça e o léxico o da biologia (2010, p. 161).

O que Esposito quer deixar claro com este parágrafo é que o conjunto ideário que orientou o movimento nazista não se respaldava no *Zeitgeist* filosófico do ocidente moderno – vide a histórica queima de livros de 1933. Para o filósofo, o nazismo não surgiu de uma extrema realização da modernidade, mas de uma extrema rejeição à modernidade em vistas de um reducionismo biológico da vida social e política. Há aqui, certamente, uma situação controversa para biologia enquanto ciência, na medida em que a obsessão nazista pela biologia genética e comparada entre animais e humanos a usurpou como totalidade semântica que ditaria a visão de mundo dos alemães. A rejeição à filosofia moderna, em especial a historicista, fica evidente na citação que Esposito faz do famoso manual geneticista *Higiene Racial* de Lenz, Baur e Fischer, que afirma que o nazismo é simplesmente

² A respeito da leitura de Esposito sobre Foucault, conferir o *Prefácio* de Alexandre Franco de Sá e o capítulo 1 *O enigma da biopolítica*, ambas na obra *Bios – Biopolítica e Filosofia* de Esposito. Se baseia sobretudo em *Histoire de la sexualité I - La volonté de savoir* (1976) e nas aulas ministradas por Foucault no *Collège de France*, organizadas como *Il faut défendre la société* (1976-1977) e *Naissance de la biopolitique* (1978-1979).

uma biologia aplicada e Hitler “o grande médico alemão’ capaz de dar ‘o último passo na derrota do historicismo e no reconhecimento dos valores puramente biológicos” (2010, p. 162). Neste ponto, é interessante notar que o léxico filosófico e político sempre fez comparações e metáforas com termos biológicos, mas só no nazismo o léxico biológico deixou de ser comparativo para ser aplicativo:

Aquilo que tinha sido sempre uma metáfora vitalista tornou-se uma realidade - no sentido não de que o poder político passasse directamente para as mãos dos biólogos, mas de que os políticos assumiram os processos biológicos como critério de orientação dos seus actos (ESPOSITO, 2010, pp. 162-163).

Aqui está o ponto crucial, de que o nazismo reduziu sua cosmovisão às lentes distorcidas de uma biologia higienista, transformando as relações sociais, políticas, éticas, antropológicas etc., em simples acontecimentos biológicos. A curiosa contradição, que origina o referido enigma da biopolítica, já observada por Foucault³, é de que o nazismo põe a vida como orientação política, mas “se defende e se desenvolve através de um alargamento progressivo do círculo da morte” (ESPOSITO, 2010, p. 159).

A aplicação da biologia na tanatopolítica nazista não ocorreu somente pela força bélica, mas também na prática médica, em que demonstra sua verdadeira face nesse universo semântico. Certamente não fora a primeira vez que a classe médica se uniu a alguma tanatopolítica, mas no caso do nazismo os médicos assumiram uma posição inédita de poder, não um poder político, mas a autoridade procedimental e executiva das medidas “curativas” de homicídio em massa: “Nenhuma etapa da produção da morte em série escapou ao controlo médico. [...] Se o poder último calçava as botas das SS, a *auctoritas* suprema vestia a bata branca do médico” (ESPOSITO, 2010, p. 164).

Mas por que a classe médica se aliaria a um regime claramente mortífero? Onde ficou o juramento de Hipócrates? Convertendo o quadro biológico na prática médica, o “corpo nacional” era visto como exposto a doenças⁴ e degenerações, sendo estes agentes patológicos todos os não-arianos. Desta maneira, a política nazista configurada como “biomédica” adotou a tanatopolítica de tratar estes agentes como não-humanos, como obstáculos à saúde nacional a serem exterminados.

A tese que se apresenta é a de que entre esta atitude terapêutica e o quadro tanatológico dentro do qual se inscreve não há só contradição mas uma conexão profunda: justamente enquanto preocupados

³ “Como um poder como este pode matar, se e verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, e possível, para um poder político, matar, redamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor a morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?” (FOUCAULT, 2005, p. 304).

⁴ “Não se tratava de uma doença qualquer mas de uma doença infecciosa. O que se queria evitar a todo o custo era o contágio de seres superiores por seres inferiores. A luta de morte contra os judeus era propagandeada pelo regime como sendo a que opunha o corpo e o sangue originariamente saudáveis da nação alemã aos germes invasores que se tinham infiltrado no seu interior com o intuito de minar a sua unidade e mesmo a sua vida” (ESPOSITO, 2010, p. 167).

obsessivamente com a saúde do corpo alemão, os médicos operavam, no sentido especificamente cirúrgico da expressão, a incisão mortífera. Por paradoxal que possa parecer, foi, em suma, para executar a sua missão terapêutica que eles se fizeram carrascos daqueles que consideravam ou não essenciais ou nocivos à melhoria da saúde pública (ESPOSITO, 2010, p. 166).

Esta contradição da promoção da vida pela morte fica clara quando se especifica qual vida está sendo promovida, a alemã, e qual está sendo suprimida, a não-alemã⁵. Essa biopolítica convertida em tanatopolítica só se sustentou pelo reducionismo biomédico da política, que permitiu uma reinterpretação do juramento de Hipócrates, também reducionista:

Quando foi perguntado ao médico nazi Fritz Klein como tinha podido conciliar o que fizera com o juramento de Hipócrates, ele respondeu: “Sou médico e obviamente desejo conservar a vida. É por respeito pela vida humana que farei a ablação de um apêndice gangrenado de um corpo doente. O judeu é o apêndice gangrenado do corpo da humanidade” (ESPOSITO, 2010, p. 204).

Para além do vocabulário médico observado acima, os ideólogos do *Reich* usaram os seguintes termos para caracterizar seus inimigos, em especial os judeus: “são, uma e outra vez e ao mesmo tempo, ‘bacilos’, ‘bactérias’, ‘parasitas’, ‘virus’ [sic], ‘micróbios’” (ESPOSITO, 2010, p. 167). Apesar de historicamente o antissemitismo ter se apegado ao vocabulário que os caracteriza como parasitários, o nazismo levou isso a um nível extremo, ao ponto de não ser uma simples analogia metafórica, mas uma afirmação ontológica de que “são” parasitas e devem assim ser tratados, ou seja, pela via do extermínio (ESPOSITO, 2010, p. 168). Diante dessa desumanização ontológica dos judeus em termos biomédicos, fica evidente que Himmler e Hitler, respectivamente, não falavam as seguintes frases metaforicamente, mas literalmente: “o anti-semitismo [sic] é como a desinfestação. Afastar os piolhos não é uma questão ideológica, é uma questão de limpeza” (ESPOSITO, 2010, p. 168) e “A descoberta do vírus [sic] hebraico é uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha em que estamos empenhados hoje em dia é igual à que travaram no século passado Pasteur e Koch” (ESPOSITO, 2010, p. 168).

Esposito discute muito no tópico “2. Degeneração”, do referido capítulo 4 de *Bios*, a respeito da apropriação nazista dos estudos genéticos de seu tempo. O conceito de degeneração inicialmente significava ‘afastar de sua origem (*ghenos*)’, mas incorporou sentidos negativos, como ‘decadência’, ‘degradação’ e ‘deterioração’. É nesta valência negativa que se formou uma teoria de transmissão hereditária da degeneração, da qual o povo judeu seria o principal degenerado e vetor, pois além de hereditária a degeneração seria contagiosa (ESPOSITO, 2010, p. 175). Por mais estranha que seja

⁵ As vítimas do higienismo racial nazista eram de tal modo desumanizadas que passavam a sequer ser consideradas como propriamente vidas, eram como existências já-mortas, para as quais a morte era dada como um ato de misericórdia (ESPOSITO, 2010, p. 192).

essa contraditória vinculação entre hereditariedade e contágio, tais teorias da degeneração eram discutidas amplamente entre os geneticistas nazistas. O ponto é que esta teoria da degeneração estava de fundo embasando as práticas higienistas de extermínio, que tratavam os “degenerados” como já-mortos (por sua própria degeneração), sob o pretexto de limpar os agentes patogênicos que pudessem contaminar a “raça superior” e o “corpo nacional”. Isto se figurou sobretudo na prática da eugenia, que intervinha amplamente nos processos vitais da reprodução (esterilização, aborto imposto e controle dos casamentos) e da própria existência (imigração, segregação, eutanásia e extermínio).

Como já visto, as contradições da tanatopolítica nazista se clarificam na designação de quem é promovido e quem é suprimido por suas políticas. No caso da eugenia, há uma “eugenética positiva, voltada para o melhoramento da espécie, uma eugenética negativa, destinada a impedir a difusão dos exemplares disgênicos” (ESPOSITO, 2010, p. 183). Para os alemães havia intervenções na reprodução e na manutenção (ou interrupção) da vida, com o objetivo de purificar o gene alemão dos genes estrangeiros, deficientes ou de mau comportamento. Para os não-alemães, as intervenções na reprodução buscavam impedir a própria possibilidade de a vida produzir outra vida e as intervenções na manutenção vital iam ao encontro do morticínio.

[...] não era o nascimento que determinava o papel político do ser vivo mas a sua posição no diagrama político-racial a predeterminar o valor do seu nascimento. Se este entrava no recinto biopolítico destinado à criação, era aceite ou até estimulado; se caía fora dele era suprimido mesmo antes de se anunciar. [...] Interromper a vida ainda era pouco - era preciso anular a sua gênese cancelando também o seu rasto póstumo (ESPOSITO, 2010, pp. 206-207).

Isso tudo mostra que a obsessão sanitária do nazismo não atingia somente aqueles que eram considerados inimigos ou sequer humanos, mas o próprio povo alemão, no que se considera os macabros experimentos de esterilização feminina (ESPOSITO, 2010, p. 205), a proibição de aborto voluntário para alemãs e as políticas de eutanásia que começaram com crianças e se expandiram a todas as faixas etárias. Isto tudo, para Esposito, revela a contradição da tanatopolítica nazista, que na sua ânsia por imunização contra ameaças, se torna sua própria ameaça, como uma doença autoimune. O círculo da morte começa com o inimigo externo, depois se expande para o interno e, por fim, alcança o próprio povo alemão, como ordena Hitler, próximo da derrota, que destruíssem o que restou do Estado nazista, pretendendo não somente seu próprio suicídio, mas o do povo alemão consigo: “A consequência disto é uma absoluta coincidência entre homicídio e suicídio que põe fora de jogo qualquer hermenêutica tradicional” (ESPOSITO, 2010, p. 160).

2. Identidade narrativa em Ricœur

Diante do problema “quem somos nós?”, Ricœur se debruça em várias obras sobre as noções de identidade, de si mesmo e de outro, usando de sua hermenêutica fenomenológica para analisar a dinâmica entre permanência e mudança, encontrando na narrativa um caminho para solucionar os paradoxos da identidade. De maneira muito sucinta, Ricœur apresenta estes paradoxos em uma conferência em 1995, sendo três: i) o paradoxo temporal da identidade; ii) o paradoxo do si e do outro; iii) o paradoxo da responsabilidade e da fragilidade. Através da elucidação destes dois primeiros paradoxos será possível adentrar no pensamento ricœuriano e no papel da narratividade.

O primeiro paradoxo se apresenta no próprio conceito de identidade, compreendido costumeiramente como mesmidade, ‘aquilo que sendo o mesmo que, permanece o mesmo’. Ricœur argumenta que este é somente um tipo de identidade, que ele chama de identidade-*idem*. Desta identidade, pode-se considerar identidade numérica (o mesmo várias vezes), identidade ontogenética (o mesmo ao longo do processo de vida e morte) e identidade de estrutura (o mesmo código genético etc.): “O que buscamos através desses traços é a estabilidade, se possível a ausência de mudança, a imutabilidade do mesmo” (RICŒUR, 2016, p. 282).

A segunda face da identidade se revela quando a pergunta “*quê* somos nós?” se mostra insuficiente em dizer “*quem* somos nós”. Ricœur relembra dos postulados humeanos e nietzscheanos a respeito da impermanência do “eu” no tempo e nesse sentido concorda com ambos: “é verdade: se buscamos um eu imutável, não afetado pelo tempo, não o encontramos” (2016, p. 282). Se por um lado a identidade-*idem*, a identidade do mesmo, está ancorada na imutabilidade no tempo, a identidade-*ipse*⁶, a identidade da manutenção de si, está ancorada na mudança no tempo.

A pergunta *quem?* exige uma resposta de duplo sentido, uma resposta cindida, cujos dois extremos seriam ilustrados pelo caráter que marca a permanência do *idem* e pela promessa que ilustra a manutenção do *ipse*. Não se deve dizer que as coisas estejam do lado do *mesmo*, e as pessoas, do lado da *ipseidade*: as pessoas estão dos dois lados. Por isso existe paradoxo (RICŒUR, 2016, p. 283).

A ipseidade, ou seja, a identidade-*ipse* se revela pela mudança no tempo, está na dinâmica de sucessão e relação, ao ponto de Ricœur exemplificar isso através do termo diltheyano ‘conexão da vida’: a ipseidade é “àquela maneira que a vida possui de dar sequência a si mesma e que possibilita

⁶ “O termo *idem*, no caso, nominativo masculino, é o pronome demonstrativo que se traduz por *mesmo*. Por sua vez, o termo *ipse* é empregado para reforçar o pronome demonstrativo no caso acima. Em outras palavras, *idem* serve para identificar, para dizer que é igual, ao passo que *ipse* é reforçativo; por exemplo: *idem rex* (mesmo rei e não outro) e *ipse rex* (o próprio rei)” (LISBOA, 2013, p. 101). Como Ricœur (1999, p. 215) mostra, a antinomia do *idem* é ‘o mesmo ≠ o diferente’, enquanto a antinomia do *ipse* é ‘o que é próprio ≠ o que é outro, ou estranho’.

tanto a memória quanto o projeto” (RICŒUR, 2016, p. 283)⁷. Embora concorde com Hume e Nietzsche que o “eu” humano precisa ser considerado pela sua constante mudança, Ricœur discordará afirmando também a permanência do “eu” no tempo, como visto acima, pela afirmação de que “as pessoas estão dos dois lados”.

Diante dessa posição dual de permanência e impermanência do “eu” se apresenta o paradoxo temporal da identidade, para o qual Ricœur propõe a narrativa como possibilidade de resolução. A narrativa surge na constituição da intriga, que consiste em:

[...] compor uma história una com elementos múltiplos, associados por elos de causalidade, de motivação (racional ou emocional) ou de contingência. Uma história conduz uma ação de um estado inicial a um estado terminal através de transformações que integram durações de densidade variável, intensas ou relaxadas, súbitas ou estendidas. Assim, uma história contada não comporta outra estabilidade senão a de poder integrar mudanças (RICŒUR, 2016, p. 283).

O que o filósofo está propondo é compreender a constituição do “eu” na costura de sua constante mudança no tempo, sendo esta a trama narrativa que identifica um “eu” como o mesmo ao longo do tempo, um “eu” que sempre muda, mas permanece o mesmo diante da sua trama. Através dessa espécie de mereologia narrativa, o todo se mostra como *idem* e as partes como *ipse*. E não afeta a identidade-*idem* as contradições e discordâncias da *ipseidade*, pois que a trama não se costura em uma inteligibilidade “parmenídica”, mas sim em uma inteligibilidade narrativa (RICŒUR, 2016, p. 283). Assim como pode-se contar a história de um personagem fictício, pode-se contar a história de um personagem real, e também assim como este pode contar para si próprio sua história e para os outros, ou a história dos outros (RICŒUR, 2016, p. 284). Ricœur quer mostrar que construímos nossa identidade e a identidade dos outros, sejam reais ou fictícios, pela narração, da qual as partes e o todo são interpretadas e tecidas por nós. Assim, surge na exposição do filósofo o paradoxo do si e do outro.

O segundo paradoxo de identidade se distancia do problema da temporalidade e se volta para a relação entre *si* e o *outro*. Para Ricœur, o ponto de partida é, impreterivelmente, o si, como condição para o relacionamento entre si e qualquer outro que seja: “É preciso que haja primeiro e fundamentalmente um sujeito capaz de dizer *eu* para que então se acesse a prova da confrontação com o outro” (RICŒUR, 2016, p. 285). Ou seja, resumindo em poucas palavras, para que o outro seja um outro de mim, é preciso que haja um “eu”. Mas isso não significa que se possa identificar propriamente o “eu” com aquele *cogito* cartesiano isolado na sua autoevidência, preso em sua suspensão das relações com o outro. Em seus estudos sobre o *cogito* cartesiano e o *anticogito* nietzschiano, em *O si-mesmo como um outro*, Ricœur “aponta para a necessidade imperativa de

⁷ Cf. RICŒUR, 1999, pp. 217-218.

reconhecer a importância do outro de si-mesmo nesse processo de complexificação da noção de sujeito” (LISBOA, 2013, p. 100). O paradoxo surge, portanto, do problema de estabelecer uma identidade pessoal de um “si” que se constituiu como “si-mesmo” pelo contato com o outro. Ricœur bem reconhece que desde nosso surgimento no mundo o outro se põe diante de nós:

[...] antes de falar ouvimos a voz humana, a voz do outro, e isso talvez desde a vida intrauterina: “fomos falados” antes de tomar, nós mesmos, a palavra. E não raro a memória, cujo caráter insubstituível e incomunicável enfatizamos anteriormente, apoia-se em narrativas feitas pelos outros e empresta, para fazê-lo, lembranças da “memória coletiva”, da qual a memória individual, [...] é um aspecto, uma perspectiva (RICŒUR, 2016, p. 286).

Aquele “eu” cartesiano, isolado do outro, pouco é: de fato, é por causa do outro que o “eu” se torna histórico, linguístico, cultural, socializado e até mesmo capaz de refletir e chegar à conclusão cartesiana. Isso mostra que a identidade pessoal não pode estar focalizada em nenhum extremo, nem no outro, que assim se figura pela relação com o si, nem no si que pouco é sem o outro: “A identidade de cada um se constrói entre esses dois polos” (RICŒUR, 2016, p. 287). Apesar disso, o papel do outro nessa relação precisa ser enfatizado:

[...] ressaltaremos a dependência das identidades pessoais às identificações com... heróis, personagens emblemáticos, modelos e mestres, e também preceitos, normas que se estendem dos costumes tradicionais aos paradigmas utópicos que, emanando do imaginário social, remodelam nosso imaginário particular (RICŒUR, 2016, p. 286).

A identidade pessoal está invariavelmente atrelada à identidade coletiva, o que, como visto a pouco, tira aquele “si” de seu monadismo e o constitui no mundo cultural. Mas isso não implica necessariamente que o *si-mesmo*, já constituído, não tenha relativa liberdade para aceitar ou rejeitar a incorporação de outros, reconfigurando-se em sua ipseidade; afinal, nenhum *si* poderia ser inteiramente o *outro*, muito menos nada de *outro*. Mas um ponto notável se mostrou no final da citação anterior: não somente nos construímos pela absorção do outro, mas também transformamos nossa autopercepção de si e sobre os outros. Isso volta a aparecer em um trecho posterior, ao falar sobre as “crises de identidade” nas fases da vida humana: “Ora, cada uma [dessas crises] afeta a percepção de si mesmo e a do vínculo social. Individuação e socialização se desenvolvem por vias paralelas, ora em sinergia, ora em competição” (RICŒUR, 2016, p. 287). E aqui, por fim, se reforça o que vinha sendo comentado: na sinergia entre o *si* e o *outro*, a identidade pessoal se engrandece de cultura, história, linguagem, conhecimentos, vivências, etc., mas na competição, ou o *si* se impõe sobre a identidade pessoal em desfavor do outro, ou o contrário, com o outro se impondo. Isso certamente não ocorrerá somente à nível de autoidentificação, mas de atuação no mundo, remando a favor ou contra a corrente.

Estando inevitavelmente ligados o *si* e o *outro* na identidade pessoal, a resolução do paradoxo (ou seja, dessa posição emaranhada de implicações na identidade pessoal) se revela no transcórre da vida, esse movimento da ipseidade, somado à intervenção educacional da *Bildung* iluminista. Esta solução “pragmática”, como o próprio filósofo a chama, se dá pela criação de “ambiente em que se conquista essa justa distância entre os sujeitos humanos, no meio do caminho entre a identificação fusional e a separação que o ódio, o desprezo e o medo instauram” (RICŒUR, 2016, p. 287).

Após esse percurso pelos dois paradoxos podemos constatar que este “eu” que nos referimos é uma costura de vivências, uma união entre permanência e mutabilidade, e ao mesmo tempo um “eu” constituído pelo outro; não pode ficar isolado na permanência do *idem*, nem em seu cogito cartesiano⁸; também não pode ser somente a mudança do *ipse*, nem puramente o outro: “as pessoas estão dos dois lados” (RICŒUR, 2016, p. 283). Nisto surge o empreendimento da hermenêutica do *si*, a árdua compreensão de um mesmo ser mutante e contaminado pelo outro: “Este método da ‘via longa’ é designado como a função mediadora dos signos e obras da cultura exercida neste processo de decifração do ser humano” (LISBOA, 2013, p. 108); isso porque “*Conocerse [...] consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción*” (RICŒUR, 1999, p. 215)⁹. Mas não estamos limitados apenas a nos compreendermos, pois podemos também nos construirmos por meio da fala, ou mais propriamente dizendo, da narração. De fato, o mesmo vale tanto para nossa própria identidade, quanto para a identidade dos outros, sejam reais ou fictícios: “*en el trayecto de la autoidentificación, se interpone la identificación del otro, que resulta real en el relato histórico e irreal en el relato de ficción*” (RICŒUR, 1999, p. 228).

Para Ricœur, há um claro paralelo entre a identidade de uma pessoa real e a identidade de uma pessoa fictícia, pois ambas se constituem pela narração. Nos dois casos, a trama do *idem* costura as várias manifestações do *ipse*; igualmente, é o contexto do *outro* que desisola o *si*. Assim, em ambos os casos podemos falar de uma identidade narrativa: “*el relato configura el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje*” (RICŒUR, 1999, p. 218)¹⁰.

⁸ “Este “eu” é puro pensamento, isto é, a identidade do sujeito, em Descartes, está desprovida da dimensão temporal compreendida pela narração e das figuras do sujeito” (LISBOA, 2013, p. 107).

⁹ Complemento aqui com outra passagem, mais longa: “*el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a defender que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada. Las mediaciones simbólicas que lleva a cabo el relato se encuentran vinculadas a dicha mediación. La mediación narrativa subraya, de ese modo, que una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí*” (RICŒUR, 1999, p. 227).

¹⁰ Vale a pena conferir os argumentos do filósofo a respeito da identidade narrativa no sexto estudo de *O si-mesmo como um outro* (1991), intitulado *O si e a identidade narrativa*, assim como a primeira conclusão de *Tempo e Narrativa - Tomo III* (1997), intitulada *A primeira aporia da temporalidade: A identidade narrativa*.

Esse paralelismo ocorre primordialmente pela indissociação entre linguagem e identificabilidade, pois que “desde o seu nível pulsional, a vida não é vida humana senão pela mediação da linguagem” (RICŒUR, 2016, p. 286). Por isso o papel da narração na construção da identidade, seja de uma pessoa real ou fictícia: “*El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. [...] La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada*” (RICŒUR, 1999, p. 216).

3. A interpretação ricœuriana da formação de identidades pelo ideário nazista

No primeiro tópico, apresentei brevemente a interpretação de Esposito a respeito do ideário tanatopolítico do nazismo, que se fundamenta sobretudo em um reducionismo biomédico da vida social como um todo. Após apresentar de maneira sucinta a teoria da identidade narrativa de Ricœur, no segundo tópico, pretendo agora avaliar se a tese de Esposito (de que o nazismo se sustentou sobre um ideário biomédico) poderia ser explicada pela teoria de Ricœur. Essa avaliação passa primeiramente pela pressuposição de que este ideário equivale a uma narrativa. Tal pressuposição parece aceitável, na medida em que um *discurso* científico foi *interpretado* pelos idealizadores do nazismo, que passaram a produzir e reproduzir suas ideias por todos os meios *lingüísticos* conhecidos à época. Não foi por pouco que uma das figuras mais essenciais do regime foi Goebbels, o ministro da propaganda, que controlava a imprensa, as produções literárias, cinematográficas e artísticas, instaurando a única narrativa válida na Alemanha. As ideias se converteram em discurso e o discurso se difundiu e se materializou na sociedade¹¹.

Havendo, portanto, uma narrativa nazista amplamente difundida – que segundo Esposito era uma narrativa biomédica –, assim como a repressão de outras narrativas contrárias, passamos necessariamente para a asserção ricœuriana de que o contexto em que o si se encontra, ou seja, o outro cultural, lingüístico, simbólico, etc., se projeta sobre este si, pressionando-o em sua identidade. Aqui podemos retomar uma citação feita anteriormente, que vem de encontro com essa pressão:

[...] ressaltaremos a dependência das identidades pessoais às identificações com... heróis, personagens emblemáticos, modelos e mestres, e também preceitos, normas que se estendem dos costumes tradicionais aos paradigmas utópicos que, emanando do imaginário social, remodelam nosso imaginário particular (RICŒUR, 2016, p. 286).

¹¹ A lógica nazista “não concentra o poder supremo de matar exclusivamente nas mãos do chefe - como acontece nas ditaduras clássicas - mas distribui-o em partes iguais por todo o corpo social. A sua absoluta novidade está, em suma, no facto de que, de forma directa ou indirecta, cada qual fica legitimado, para suprimir qualquer outro” (ESPOSITO, 2010, p. 160).

Aquelas pessoas que viveram o período entreguerras estavam agora diante de um novo contexto, que vinha para ressignificar a posição delas naquele regime mortífero: umas seriam identificadas como as que deveriam ser protegidas, outras como as que deveriam ser atacadas. Mas essa dinâmica de identificação pode ser muito complexa, pois uma coisa é como o contexto propagandeado identificava as pessoas, outra coisa é como as pessoas identificavam a si próprias diante desse contexto e outra coisa ainda é como essas pessoas identificavam umas às outras. Em alguma medida, todas essas três camadas de identificação se entrecruzam, pois acontecem ao mesmo tempo e implicam-se mutuamente. Justamente por isso será necessário olhar mais atentamente para cada uma delas, na seguinte ordem: i) o contexto narrativo; ii) a identidade pessoal; iii) a identidade do outro.

O contexto narrativo do nazismo que vimos ao longo do primeiro tópico pode ser resumido em duas grandes categorias: i) a vida suprimível e ii) a vida promovida. As vidas suprimíveis são todas aquelas *identificadas* como degeneradas – ou seja, que possui um gene decadente – e como deficientes ou doentes incuráveis – caso, da eutanásia praticada em crianças e adultos, mesmo que alemães, que recebiam a morte como um “ato de misericórdia” (ESPOSITO, 2010, pp. 193-195). No caso dos “degenerados”, o racismo extremo, praticado enfaticamente contra os judeus, mas também contra outros grupos¹², era justificado por um léxico eugênico:

O que queriam matar no judeu - e em todos os tipos humanos a ele assimilados - não era a vida mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável (ESPOSITO, 2010, p. 197).

Por outro lado, as vidas promovidas eram as dos alemães “puros”, ou seja, sem a “contaminação genética”, e saudáveis; além dessas vidas, dada a visão biopolítica do regime, a vida do Estado também precisava ser protegida. No primeiro caso, as políticas adotadas de manutenção, cuidado e “melhoramento” da vida alemã vinham embaladas no simbolismo da *regeneração*¹³. No segundo caso, o nazismo se apropriou do ensaio *Politische Anthropologie* de Woltmann, que encontra no racismo ariano de *Rassenhygiene* de Ploetz sua pior face, para defender a ideia de que a saúde do Estado depende da saúde de seus membros e que por isso uns devem ser suprimidos e outros cuidados, a partir de critérios eugênicos: “é do interesse vital da nação favorecer o crescimento dos mais fortes e prevenir paralelamente o dos mais débeis de corpo e mente” (ESPOSITO, 2010, p. 184).

¹² Cf. ESPOSITO, 2010, p. 185.

¹³ Um exemplo disto pode ser visto com o plano *Lebensborn* de Himmler: “para aumentar a produção de exemplares perfeitamente arianos, alguns milhares de crianças de sangue alemão foram roubadas às respectivas famílias nos territórios ocupados e confiadas ao cuidado do regime” (ESPOSITO, 2010, p. 189).

Estabelecendo-se progressivamente tal contexto, cada indivíduo ali se via diante, no mínimo, desses dois papéis impostos: ou de suprimido, ou de promovido. E não é gratuito o uso de “papel” para se referir à identidade imposta pelo contexto, afinal, dos paralelos feitos entre história real e fictícia, Ricœur resume bem dizendo “*La identidad de la historia forja la del personaje*” (1999, p. 218). Mas como visto no tópico anterior, é um esforço próprio do *si* aceitar ou rejeitar, inteiramente ou parcialmente, o “reinado do *outro*”¹⁴ que se lhe apresenta. Para isso, o indivíduo retoma com mais atenção a hermenêutica do *si*, buscando entender qual é a sua identidade diante daquele *outro*. O resultado disso é próprio de cada um, mas como dito anteriormente pode ser tanto de aceitação, rejeição ou mesmo de crise. Retomo, a respeito dos dois primeiros casos, a citação feita anteriormente: “Individação e socialização se desenvolvem por vias paralelas, ora em sinergia, ora em competição” (RICŒUR, 2016, p. 287). Já no caso de crise, em que a ipseidade tão conflituosa rompe o fio narrativo da mesmidade da identidade pessoal, o indivíduo acaba por não saber quem é: “¿*Quién es aún yo cuando el sujeto dice que no es nada? Precisamente, un sí mismo privado del auxilio de la mismidad*” (RICŒUR, 1999, p. 229).

Diante de todos os indivíduos envolvidos nessa trama narrativa, chama a atenção, no caso da autoidentificação, a identidade assumida pelos nazistas. A partir do estudo de Esposito sobre o reducionismo biomédico do nazismo, podemos inferir que a autoidentificação daqueles indivíduos nazistas passa pelas lentes de tal reducionismo. Nesse sentido, tal indivíduo se identifica como um corpo, no que Esposito chama de ‘dupla-clausura’¹⁵, dentro do corpo nacional, assim como agente de uma história¹⁶ reduzida ao “patrimônio hereditário”: “o que liga horizontalmente todos os corpos singulares no único corpo da comunidade alemã é a linha vertical do patrimônio hereditário ‘que, como um rio, corre de uma geração para outra’” (ESPOSITO, 2010, p. 203). Como contrapartida inevitável da autoidentificação (RICŒUR, 1999, p. 228), a identificação do *outro* pelas lentes reducionistas produz o que foi comentado anteriormente a respeito das falas de Himmler e Hitler sobre os judeus serem *literalmente* seres infestos, *identificados* por todo o léxico infectológico. Essa narrativa reducionista assume um tom de desumanização ontológica¹⁷, que afeta diretamente na hermenêutica do *outro* e nos atos cometidos contra este outro. O poder da narrativa em construir a

¹⁴ Como Ricœur chama em 2016, p. 287.

¹⁵ “O segundo dispositivo imunitário do nazismo é a dupla clausura do corpo - a clausura da sua clausura. É aquilo que Emanuel Levinas definiu como a absoluta identidade entre o nosso corpo e nós mesmos. [...] o corpo já não é apenas o lugar, mas a essência do eu” (ESPOSITO, 2010, pp. 200-201).

¹⁶ “O homem é indiretamente definido pelo passado que transporta dentro de si e que se reproduz na continuidade das gerações” (ESPOSITO, 2010, p. 201).

¹⁷ Por ‘ontológico’ me refiro aqui a um *discurso* sobre o ser – *onto-logos* –, ou seja, um ato linguístico de caracterização existencial.

identidade do *si* e do *outro* é tão intensa que é capaz de gerar até mesmo interpretações absurdas como a do médico Fritz Klein, que não via qualquer infração em seu juramento de Hipócrates ao realizar suas práticas médicas atroztes nos campos de concentração, pois aquele *outro* sequer era visto como humano.

Outra ponte que pode ser erigida entre a análise de Esposito e a teoria da identidade narrativa de Ricœur se dá na solução que o primeiro oferece ao enigma da biopolítica. Retomemos o assunto: como pode um modelo político orientado para a promoção da vida resultar na promoção da morte? Esse enigma, que se mostra inicialmente como um paradoxo, só pode ser resolvido pela tecitura de uma narrativa que ordene e esclareça suas posições contraditórias. O que Esposito faz então é investigar que tipo de teoria vitalista orientava a tanatopolítica nazista e acaba por demonstrar a distinção entre dois tipos de vidas, as promovidas e as suprimidas em favor das primeiras. Isso só demonstra como é possível, através da trama (seja da identidade pessoal ou de uma história contada), costurar as discordâncias em uma inteligibilidade narrativa (RICŒUR, 2016, p. 283). A própria história contada entre os nazistas revela essa contradição biopolítica, que se mostra nos casos já citados anteriormente e em outros, como por exemplo, de sua teoria do espaço vital. A contradição suprema só surge no palco da história no derradeiro final da guerra, como ordem de suicídio:

[...] o nazismo acabou triturado pelas suas engrenagens. Potenciou o seu aparelho imunitário ao ponto de ficar presa dele. A única maneira, para um organismo individual ou colectivo, de se proteger definitivamente do risco da morte é, por outro lado, o de morrer. É o que Hitler, antes de se suicidar, pede ao povo alemão para fazer (ESPOSITO, 2010, p. 197).

4. Considerações finais

Retomando a proposta deste artigo, me dispus a verificar se a teoria da identidade narrativa de Ricœur era capaz de explicar as identidades formadas pelo discurso biomédico redutivista do nazismo, segundo os estudos de Esposito sobre o enigma da biopolítica no caso da Alemanha nazista. Para isso, apresentei no primeiro tópico o problema do enigma da biopolítica e a leitura de Esposito sobre o nazismo e seu reducionismo biomédico. No segundo tópico, apresentei resumidamente as teorias de Ricœur sobre a identidade, mais especificamente sobre os paradoxos envolvidos neste tema e sua solução pela via da narratividade. Por fim, no último tópico, revisei os pontos principais discutidos até então e pus a cabo a proposta do artigo, analisando sob a perspectiva da identidade narrativa o ideário biomédico reducionista e seu papel formador de identidades dos agentes históricos deste recorte, assim como a dinâmica dos indivíduos na hermenêutica de si e hermenêutica do outro. A conclusão alcançada pela investigação sustenta a possibilidade de interpretar a análise de Esposito

pelas lentes de Ricœur, reforçando o poder interpretativo e explicativo da teoria da identidade narrativa até mesmo em um caso como o do nazismo, que se apresenta a nós, usando um termo de Engelhardt, como um estranho moralmente dos mais chocantes.

Referências bibliográficas

- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 1. ed. 4. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LISBOA, Marcos J. A. O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricœur: aproximações. *Impulso*. Piracicaba, v. 23, n. 56, p. 99-112, jan./abr. 2013.
- NEVES, Barbara das. A biopolítica em Roberto Esposito: imunidade e comunidade. *Complexitas*. Belém, v. 2, n. 2, p. 6-17, jul./dec. 2017.
- RICŒUR, Paul. La identidad narrativa. In: CRUZ, M. (Ed.). *Historia y narratividad*. Coleção Pensamiento Contemporáneo, v. 56. Barcelona: Paidós, 1999, p. 215-230.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. Os paradoxos da identidade. In: MICHEL, J; PORÉE, J. (Ed.). *Escritos e conferências 3. antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 281-292.
- _____. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.