

O contributo da comunicação para a constituição de “si-mesmo”*

Miguel Franquet dos Santos Silva

Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Ciências Humanas

Índice

1	Introdução	1	3.2.2 “As Aporias da Adscrição” . . .	24
1.1	A ‘Hermenêutica do Si’ no Prefácio de SA	1	3.3 Comunicação e Acção	26
1.1.1	As três grandes intenções filosóficas de SA	2	4 O Plano da Narrativa	30
1.1.2	A estrutura de “Soi-même comme un autre”	5	4.1 “Identidade Pessoal e Identidade Narrativa”	30
1.2	A problemática da comunicação	6	4.1.1 O carácter	31
2	O Plano do Discurso: Abordagem Semântica e Abordagem Pragmática	7	4.1.2 A fidelidade à palavra dada . . .	32
2.1	Abordagem Semântica	8	4.1.3 Identidade pessoal	32
2.2	Abordagem Pragmática	11	4.2 “O Si e a Identidade Narrativa” .	33
2.3	Discurso e Comunicação	14	4.2.1 Distanciação e apropriação . . .	36
3	O Plano da Acção: Abordagem Semântica e Abordagem Pragmática	16	4.2.2 “As implicações éticas da narrativa”	38
3.1	Abordagem Semântica	17	4.3 Identidade e Comunicação	38
3.1.1	Acção e Acontecimento	17	5 Conclusão	41
3.1.2	Motivo e Causa	18	6 Bibliografia	45
3.1.3	Acção e Intenção	19	6.1 Obras de referência	45
3.1.4	Ontologia do Acontecimento Impessoal	20	6.2 Outras obras	46
3.1.5	Agente e Acção	22		
3.2	Abordagem Pragmática	22		
3.2.1	Aristóteles	22		

*Seminário de licenciatura em Comunicação Social e Cultural, sob a orientação do Professor Doutor Joaquim de Sousa Teixeira e coordenação da Professora Doutora Isabel Férin, setembro de 2001

“A nossa tese constante será que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade.” P. RICOEUR, “O Si-mesmo como um outro”, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira, sa., Ed. Papyrus, S. Paulo 1991, 13.

1 Introdução

O nosso trabalho de Seminário de Licenciatura em Comunicação Social e Cultural tem por objecto a relação entre a obra de Paul Ricoeur “Soi-même comme un autre”¹ e a problemática da comunicação humana.

À semelhança do que acontece com a *Introdução*, todos os capítulos (planos) deste trabalho são constituídos por duas partes.

A primeira parte de cada plano destina-se à exposição dos estudos de SA, relativos às diferentes formas de agir (falar, fazer, narrar, imputar), agrupando cada um deles dois estudos da referida obra.

Na segunda parte de cada plano apresentamos uma breve reflexão sobre a temática da comunicação, tendo como pano de fundo as questões abordadas na primeira parte.

O nosso trabalho vai centrar-se em torno dos planos do discurso, da acção e da narrativa, não tendo sido objecto da nossa análise os últimos estudos da obra, relativos à dimensão ética da ipseidade e às implicações ontológicas da constituição ‘hermenêutica do si’.

1.1 A ‘Hermenêutica do Si’ no Prefácio de SA

No prefácio de SA, intitulado “A questão da Ipseidade”, Ricoeur procura justificar a importância da ‘hermenêutica do si’ no longo

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. Seuil, Paris 1990. Nota: Obra ao longo do trabalho citada com a sigla SA. As citações de SA serão transcritas a partir da edição: P. RICOEUR, *O Si-mesmo como um outro*, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira, sa., Ed. Papirus, S. Paulo 1991 e sofrerão apenas algumas alterações em função da sua adaptação à gramática da língua portuguesa.

percurso de constituição da identidade do sujeito, que não é mais um eu, mas um si: uma identidade reflexiva, que se descobre e cria temporalmente e que não se deixa aceder instantaneamente, nem se constitui como certeza última e fundadora de toda a realidade.

Ricoeur situa a ‘hermenêutica do si’ no ponto intermédio de duas tradições filosóficas: entre as ‘filosofias do cogito’, na linha da filosofia de Descartes, e as ‘filosofias da suspeita’, herdeiras dos trabalhos de Nietzsche, de Marx e de Freud.

A filosofia cartesiana põe o sujeito de forma imediata e a-histórica. A identidade do sujeito, cuja certeza de existir provém do facto de resistir à dúvida (*cogito ergo sum*) perde a sua ligação ao mundo. Às perguntas ‘quem dúvida?’, ‘quem existe?’ e ‘o que sou eu?’, Descartes responde ‘alguma coisa que duvida, que pensa’; uma inteligência, um entendimento, uma razão. Estes predicados atribuídos ao eu, em vez de o singularizarem, generalizam-no, aproximam-no de todos os outros ‘eus’, conferindo características comuns a todos eles. Não identificam, nem particularizam ‘o eu’, não reconhecem a sua individualidade. A identidade do ‘eu’, considerado entendimento e razão, torna-se impessoal e abstracta. Neste sentido, o *cogito* cartesiano está desancorado do mundo, do tempo e do espaço, tornando-se uma certeza meramente formal.

A esta tradição filosófica do *cogito* opõem-se as ‘filosofias da suspeita’. Para Ricoeur, Nietzsche leva mais longe a dúvida cartesiana ao pôr o *cogito* em causa. A dúvida estende-se à certeza de pensar. Tanto o acto de duvidar como aquele que duvida são considerados ficções.

“Nietzsche não diz dogmaticamente – embora aconteça também que o faça – que o sujeito é multiplicidade; ele tenta essa ideia; joga, por assim dizer, com a ideia de uma multiplicidade de sujeitos lutando entre eles, como tantas “células” em rebelião contra a instância dirigente”.²

Esta dúvida radical de Nietzsche chega mesmo a inviabilizar o projecto de uma identidade, no sentido de uma unidade irreduzível e singular. Com efeito, se o sujeito é multiplicidade, se é constituído por uma pluralidade de instâncias que não se podem atestar a uma instância única, então não há lugar para qualquer identidade/unidade.

De que forma então é que uma abordagem ‘hermenêutica do si’ pode situar-se entre uma pretensão cartesiana de acesso imediato ao sujeito e de fundação última, por um lado, e a suspeita de impossibilidade de unificação de uma identidade de cariz nietzscheano, por outro?

1.1.1 As três grandes intenções filosóficas de SA

A ‘hermenêutica do si’ contrapõe à intuição imediata do sujeito, a interpretação do si, mediada pela análise e pela reflexão da acção que o agente desencadeia. Ao falar, ao fazer, ao narrar e ao imputar-se ética e moralmente, o sujeito reflecte o seu ser, manifesta-o. São estas múltiplas manifestações que podem ser interpretadas.

Através de várias mediações o sujeito procura a resposta à pergunta ‘quem?’ Quem

² P. RICOEUR, *O Si-mesmo como um outro*, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira, sa., Ed. Papirus, S. Paulo 1991, 27.

é esse ser que fala, que faz, que narra e que atesta os seus actos a si, de forma a poderem ser-lhe imputadas as responsabilidades pelos seus actos?

Esta é a primeira das três grandes intenções filosóficas que presidem à elaboração de SA.

“A primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’”.³

A segunda grande intenção filosófica, implicitamente inscrita no título da obra, é proceder à distinção entre ‘identidade-*idem*’, e ‘identidade-*ipse*’.

A identidade é muitas vezes reduzida à ‘identidade-*idem*’, à ‘mesmidade’. Este aspecto da identidade representa o núcleo imutável, estático e constante de permanência no tempo. Ricoeur vê no ‘carácter’ o exemplo paradigmático e emblemático deste aspecto da identidade.

A mesmidade refere-se a esse núcleo sedimentado da nossa identidade, que pode ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo ontem, hoje e amanhã.

Contudo, Ricoeur concebe outra forma de relacionamento de identidade com o tempo, a ‘identidade-*ipse*’, ou ‘ipseidade’. A ‘ipseidade’ é a forma dinâmica de manutenção de si ao longo do tempo. Refere-se ao ‘si-mesmo’ que se mantém na diversidade das suas manifestações e das suas acções.

É a singularidade da relação que o si mantém com a pluralidade das suas manifestações, e que comporta uma dimensão ética,

³ *Ibidem*, 11.

que torna o ‘si-mesmo’ único, irreduzível e diferente de todos os outros.

*“A equivocidade do termo ‘idêntico’ estará no centro de nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em contacto com um carácter maior do si, a saber, sua temporalidade”.*⁴

É a constituição temporal e histórica da ipseidade que impede que o sujeito se intua imediatamente. Nesta medida, as duas primeiras intenções filosóficas que presidem à elaboração de SA são profundamente solidárias. É através de uma mediação pelas expressões simbólicas de uma cultura que o sujeito procura compreender-se e desenvolver uma identidade que seja cada vez mais sua, expressão de ‘si-mesmo’.

*“A terceira intenção filosófica, esta, explicitamente inclusa no nosso título encadeia-se com a precedente no sentido de que a identidade-ipse emprega uma dialéctica complementar daquela da ipseidade e da mesmidade, isto é, a dialéctica do si e do diverso de si”.*⁵

Esta nova dialéctica do ‘si-mesmo’ e do diverso de si, assume proporções mais radicais quando a alteridade é concebida como constitutiva da ipseidade, ideia sugerida desde logo pelo título “Soi-même comme un autre”.

A dialéctica do si e do diferente de si contribui para reforçar a necessidade da mediação analítica e reflexiva como forma de o sujeito saber que é, se constituir, ir sendo. Ao carácter temporal do si liga-se assim a

alteridade que o constitui. ‘O si’ não é transparente para si próprio e a análise do desdobramento da alteridade mostrará como existe uma certa passividade na acção humana.

Não é a liberdade humana que é posta em causa, mas uma certa ideia de liberdade. O homem não é a origem de toda a sua acção. Existem disposições e forças que se misturam com as razões que levam o homem a agir e que não lhe são completamente “visíveis”.

Contudo, segundo Ricoeur, a atestação assegura, num modo diferente da certeza ou da verificação científica, que é possível devolver à unidade\identidade as acções em que o agente se manifesta e expressa. Constituindo-se como uma “espécie de crença”, a atestação assegura a possibilidade de perguntar por um ‘quem?’ irreduzível a um ‘o quê?’, impessoal e abstracto.

*“Pela pergunta ‘o que?’, somos levados a uma pesquisa predicativa sobre o que ‘pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo’ (AT, t. IX, p.22) ou, mais claramente ainda, ‘o que pertence à minha natureza”*⁶

A atestação desempenha, assim, um papel fundamental para situar a ‘hermenêutica do si’ entre o *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzscheano. Porque se à pergunta ‘quem?’ não é possível responder um sujeito que se põe independentemente de toda a realidade, do espaço e do tempo, como certeza última, existe a possibilidade de responder um si. Esta ligação do si ao ‘quem?’ é garantida pela “crença”, pela “fé”, pela atestação da acção ao seu agente.

Neste sentido, torna-se necessário salientar que a noção de acção, compreendida

⁴ *Ibidem*, 12.

⁵ *Ibidem*, 13.

⁶ *Ibidem*, 18.

como a manifestação e expressão do ser, como acto de um agente, contraposta à paixão, como afecção do paciente, tem de ser compreendida à luz da asserção de que no seio do ser existe um não ser, ou um ainda não ser. É neste sentido que a acção é a “operação de um ser considerada como produzida por esse ser e não por uma causa exterior”⁷, visto que a alteridade que o constitui, que de alguma forma lhe é “estranha”, faz parte de si.

Mas o que fundamenta a possibilidade de uma ‘hermenêutica do si’?

Em que medida é que o ser se manifesta?

Que relação se estabelece entre as análises fenomenológicas das diversas formas de agir e o ser?

No texto “De la Metaphysique à la Morale”, publicado em 1994 no número centenário da “Revue de Metaphysique et de Morale”,⁸ Ricoeur procura fundamentar, ao nível ontológico, o recurso à análise fenomenológica das várias formas do agir (falar, fazer, narrar, imputar), tal como são apresentadas em SA.

“Então o que é ser?...É, responde Aristóteles, agir”.⁹

Segundo Ricoeur, a analogia entre ser e agir resulta da ênfase dada a uma das possibilidades do ser dizer-se, neste caso, como acto e potência (energeia – dynamis). O autor considera que a vantagem de reapropriação do ser como acto e potência encontra

⁷ M. BARBOSA, “Acção”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Ed. Verbo, Lisboa/São Paulo 1989, 54-57.

⁸ Artigo posteriormente publicado em, P. RICOEUR, *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995.

⁹ “Qu’est ce donc qu’être? C’est, répond Aristote, agir.” (*Ibidem*, 87, tradução livre do autor.)

na ‘hermenêutica do si’ uma justificação *a posteriori*, ao permitir uma articulação entre as quatro formas de agir e os princípios mais elevados da especulação filosófica.

É no último estudo de SA, intitulado “A respeito de que ontologia?” que o autor irá problematizar a possibilidade da analogia entre ser e agir e pôr em diálogo a questão ontológica levantada pela ‘hermenêutica do si’ com as grandes propostas ontológicas da história da filosofia.

Sem ainda compreendermos o alcance profundo da possibilidade da analogia entre ser e agir, podemos compreender a grande importância que assume em toda a ‘hermenêutica do si’, que após percorrer os quatro planos fenomenológicos do agir (dizer, fazer, narrar e imputar), culmina numa investigação exploratória sobre o ser.

Pensamos que é justamente a partir da consideração do ser como acto e potência que é possível prosseguir para a análise das múltiplas formas do agir humano, que são, enquanto acções, formas do ser dizer-se.

1.1.2 A estrutura de “Soi-même comme un autre”

O plano do discurso

Os dois primeiros estudos dizem respeito ao discurso. Através da análise da linguagem do quotidiano, o autor procura responder à pergunta quem é o sujeito que fala? De quem falamos quando nos referimos a uma pessoa distinta das coisas? Quem fala designando-se a si mesmo como locutor?

Como Ricoeur refere em “De la Meta-

physique à la Morale”¹⁰, o falar é a primeira manifestação do agir.

*“Falar é o primeiro análogo, na medida em que é no meio simbólico, portanto verbal, que se determinam todas as outras modalidades do agir: a filosofia da acção é, na sua fase analítica, uma semântica das frases de acção e na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas de o agente se dizer e se reconhecer verbalmente autor dos seus próprios actos”*¹¹.

O plano da Acção

O terceiro e o quarto estudos dedicam-se à análise e à reflexão sobre a acção, no sentido mais restrito que o termo assumiu na filosofia analítica de língua inglesa. No terceiro estudo o autor analisa a acção independentemente do seu agente. Este estudo revela a possibilidade de “ler” a acção como um texto. Neste sentido, estabelecer uma relação entre a acção e um conjunto de motivos é como interpretar um texto relacionando-o com o seu contexto. Ao longo deste estudo analisam-se os motivos e as causas da acção, prevalecendo as questões ‘o quê?’ e ‘porquê?’ sobre a questão ‘quem?’.

No quarto estudo, o autor procura voltar a colocar a ênfase sobre a pergunta ‘quem?’.

¹⁰ P. RICOEUR, *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995.

¹¹ “Parler est le premier analogon, dans la mesure ou c’est en milieu symbolique, donc verbal, que se déterminent toutes les autres modalités de l’agir: la philosophie de l’action est, dans sa phase analytique, une sémantique des phrases d’action, et, dans sa phase réflexive, une investigation des manières de se dire l’agent, de se reconnaître verbalement auteur de ses propres actes.” (*Ibidem*, 95, tradução livre do autor.)

Depois do desvio pela análise das intenções, dos motivos, das causas e dos acasos inerentes à acção, a resposta à pergunta ‘quem?’ fica enriquecida: a pessoa identificada por uma referência identificante é também alguém que age, com esta ou aquela intenção, que deseja isto ou aquilo; alguém que pode agir.

No final deste conjunto de estudos é analisada a adscrição da acção ao seu agente, investigação que suscita algumas aporias.

O conjunto de estudos relativos à acção está intimamente ligado aos estudos anteriores, pelo facto de ser nos enunciados e proposições que se descreve a acção. E porque é no acto de discurso que o locutor se torna agente e se designa como o autor de seu acto.

O plano da narrativa

O quinto e o sexto estudo reportam-se à identidade e à questão do tempo. Quem é o sujeito que narra, que conta a sua história, que se constitui como narrador e actor de uma intriga capaz de adscrever a si as suas acções?

É neste conjunto de estudos que a narração fará a mediação entre descrever e prescrever predicados ético-morais ao agente e à sua acção. A narrativa constitui-se como o “laboratório” das experiências éticas para o homem, expondo-lhe possíveis modos de ser-no-mundo que lhe revelam um si maior e mais vasto do que um eu.

Por esta razão, os textos e as grandes obras de uma cultura assumem grande importância na mediação e no acesso indirecto ao si. Segundo Ricoeur, a narrativa, ao imitar a acção humana, tem o poder de pré-figurar, de configurar e de transfigurar o mundo do

homem, contribuindo decisivamente para a constituição do si.

O plano Ético-Moral

O sétimo, o oitavo e o nono estudos centram a sua investigação na dimensão ética e moral da constituição da ipseidade.

O agente está ligado à sua acção e é responsável pelas consequências futuras que dela derivem. Reconhece-se responsável pelas suas acções passadas e, sobretudo, assume no presente a responsabilidade de ser si próprio aquele que agiu no passado e que agirá no futuro.

A dimensão temporal da ipseidade, forma dinâmica de permanência no tempo de uma identidade viva, reflexiva, adquire também uma dimensão ética e moral; implica responsabilidade.

1.2 A problemática da comunicação

A obra de Paul Ricoeur servirá de guia, de luz orientadora, a partir da qual colocaremos algumas questões relativas à comunicação. Essas questões poderão revelar pontos de contacto com alguns autores estudados ao longo da nossa licenciatura, questões essas que nos esforçaremos por identificar e por explorar.

A metodologia por nós adoptada consiste em apresentar os estudos de SA relativos aos diferentes planos do agir e, com base nesses estudos, procurar o lugar e a importância que, em nosso entender, a comunicação pode assumir para a constituição da ipseidade. E num sentido inverso, tentar compreender de que forma a consciência da constituição ‘her-

menêutica do si’ pode contribuir para promover a comunicação humana.

Em primeiro lugar é importante tentar esclarecer o que entendemos por comunicação.

Por comunicação pretendemos referir o processo através do qual os seres partilham e põem em comum. Essa partilha não pode ser entendida como uma relação unilateral, mas pressupõe receptividade e abertura ao outro. Consideramos a comunicação uma forma de relação entre os seres, entre ‘si-mesmos’; uma forma privilegiada de relação entre ipseidade e alteridade.

Qual a importância que a comunicação, considerada como uma acção, pode assumir na procura indirecta do si? O que acontece à comunicação quando adquirimos a consciência de que, como sujeitos, não somos um dado imediato, conquistado por intuição, mas que nos começamos a compreender a nós próprios através de muitas mediações? Que importância pode assumir a comunicação para a construção da identidade-*ipse*, para a ipseidade? O que acontece à comunicação quando entendemos que a nossa identidade não é estática, imutável, mas antes uma relação dinâmica com o tempo? Que importância assume a comunicação entre a ipseidade e a alteridade, a alteridade do outro si, a alteridade da minha voz interna, da minha alma, e a alteridade do meu corpo?

Ao limite, pretendemos questionar a comunicação no plano ontológico, como uma forma de ser, de agir. Como a forma privilegiada de relação do homem com o mundo, e do mundo com o homem. A comunicação adquire assim uma importância fundamental.

Estaremos a considerar a comunicação como algo mais profundo do que a simples troca de informações, no sentido da comunicação funcional referida por Do-

minique Wolton em “Pensar a Comunicação”.¹² Nesse sentido, estaremos mais próximos de um conceito de comunicação a que Wolton apelidou comunicação normativa, considerada como partilha e comunhão. Ao que ousaríamos adicionar, a partilha e a comunhão de ‘si-mesmos’.

2 O Plano do Discurso: Abordagem Semântica e Abordagem Pragmática

O plano do discurso corresponde ao primeiro registo de procura indirecta do si.

Os dois primeiros estudos de SA, através de duas abordagens distintas da filosofia da linguagem, procedem à pesquisa sobre a identidade do sujeito.

O plano do discurso agrupa em torno de si a abordagem semântica e a abordagem pragmática. Duas abordagens que se complementam e se dinamizam uma à outra.

Tal como afirmámos no estudo precedente, o ‘dizer’ humano constitui uma primeira forma de agir. Através do seu dizer, o homem pode designar pessoas, descrever acções, ou designar-se a si próprio.

É importante referir que as duas abordagens preservam alguma autonomia. A abordagem semântica dedica a sua análise, sobretudo, à pessoa de quem se fala, tratada na terceira pessoa. Enquanto que a abordagem pragmática centra a sua reflexão sobre a primeira e a segunda pessoas, ‘um eu que fala a um tu’ numa situação de interlocução.

¹² D. WOLTON, *Pensar a Comunicação*, (*Penser la Communication*), trad. port. V. Anastácio, ed. Difel, Lisboa 1999.

Ricoeur refere que é a problemática dos pronomes pessoais que distingue e dinamiza estas duas abordagens.

2.1 Abordagem Semântica

A abordagem semântica caracteriza-se pela procura do sentido dos enunciados. Centra a sua análise no estudo da frase, que é a unidade mínima do discurso.

A frase é uma totalidade irreductível à soma das suas partes. Só nessa totalidade é possível a expressão de sentido, manifesto na estrutura da frase, na articulação das palavras que a constituem.

A Semântica é a ciência da frase, contraposta à Semiótica, ciência dos signos.

Contudo, falar é sempre falar de alguma coisa, é referir algo que está além da linguagem. A referência surge assim como a realidade para a qual o enunciado aponta.

*“Assim, a definição mais completa de semântica é a teoria que relaciona a constituição interna ou imanente do discurso à intenção exterior ou transcendente da referência”.*¹³

A hermenêutica, tal como é proposta por Ricoeur, é a interpretação que caminha do sentido para a referência: do ‘o quê’ para o ‘acerca de quê’ do discurso. Uma hermenêutica que integra a dialéctica da explicação e da compreensão. Não dispensa um momento analítico, explicativo, que procura as articulações lógicas subjacentes à constituição da estrutura do texto. Contudo, a hermenêutica de Ricoeur não se limita ao momento analítico, característico de algumas

¹³ P. RICOEUR, *Teoria da Interpretação*, (*Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*), trad. port. A. Morão, Ed. Porto, Porto, sd., 72.

posições estruturalistas. Integra a compreensão na explicação. Ambas constituem o círculo hermenêutico: explicar mais para compreender melhor e compreender melhor para explicar mais. A compreensão procura restituir uma unidade à análise explicativa, reúne os elementos identificados, as suas funções e reenvia-os para uma totalidade una, aberta e diferenciada. Compreensão e explicação relacionam-se dialecticamente e não constituem dois momentos de um método que visa descobrir o sentido original do texto ou a intenção do seu autor.

A abordagem semântica proposta no primeiro estudo de SA analisa o sujeito que é enunciado, aquele de quem se fala.

Neste primeiro estudo, a questão do si é colocada a um nível muito superficial. Não é o acto de falar que é directamente estudado, mas antes o que é dito.

Como se designa alguém? Do que é que falamos quando referimos uma pessoa em oposição às coisas?

É por um processo de individualização que distinguimos uma pessoa das restantes coisas e da globalidade dos corpos físicos.

A identificação é o processo através do qual designamos alguém como uma entidade única e distinta de todas as outras. Apesar de proceder por predicção e servir-se de conceitos, este processo não pretende classificar, mas descrever mais e atingir o singular. Nesta medida, a identificação opõe-se à classificação, uma vez que esta última suprime a singularidade para abstrair o conceito.

É no discurso, entendido como o momento de realização significativa da língua, que o processo de identificação de alguém é possível. O discurso é a atribuição de um predicado a um sujeito lógico. Consiste em atribuir um predicado universal a

um sujeito particular, como por exemplo, ‘Sócrates é um homem’. Contudo, além de ser um homem, Sócrates é um homem particular, distingue-se dos restantes homens por poderem ser-lhe atribuídas características que o distinguem, que o tornam singular e único.

Ricoeur distingue três categorias de operadores de identificação, através dos quais a linguagem minimiza o problema da generalização e abstracção que lhe é característica.

As três categorias de operadores de individualização que permitem singularizar o sujeito de quem se fala são:

Descrição definida - pela qual se constrói uma classe única de predicados para cada pessoa, através da intersecção de várias classes. Por exemplo, ‘o primeiro homem a ir à lua’ identifica um sujeito pela intersecção das classes ‘primeiro’, ‘homem’ e ‘lua’;

Nome próprio - processo que singulariza sem caracterizar, sem dar nenhuma informação acerca do sujeito;

Pronomes pessoais, deícticos (pronomes demonstrativos, advérbios de lugar e de tempo) e tempos verbais - Estes indicadores designam de cada vez sujeitos e coisas diferentes, pelo que a identificação exige o conhecimento da situação de enunciação.

O recurso aos operadores de individualização revela a necessidade de postular a alteridade no processo de identificação. O sujeito designa-se por oposição aos outros sujeitos. O primeiro homem a ir à lua distingue-se de todos os outros que não foram, ou que não foram os primeiros a ir lá. Pedro é um nome disponível entre todos os nomes, e aquele que está a ler o texto aqui e agora opõe-se a todos os outros.

O processo de identificação procura reduzir a possível ambiguidade referencial do

discurso e assegurar que os interlocutores reconhecem as mesmas coisas e pessoas designadas ou referidas. Apesar de se socorrer de predicados universais, a identificação assume uma certa ostensividade ao ‘mostrar’ e ‘apontar’ para a coisa designada. Este aspecto ostensivo é passível de inscrição na linguagem, sobretudo, através do recurso aos deícticos (aquele, aqui, agora), aos pronomes pessoais e aos tempos verbais. O sentido deste tipo de operadores de identificação implica uma auto-referência, visto que, por exemplo, ‘aqui’ e ‘agora’ são o espaço e o tempo do sujeito da enunciação, do locutor.

O nome próprio e a descrição definida dependem menos do contexto espaciotemporal para identificar alguém. Contudo, o nome próprio mostra-se menos eficaz para caracterizar uma pessoa e a descrição definida exige, por parte dos vários interlocutores, um mínimo de conhecimentos prévios comuns para proceder à identificação de alguém.

É muitas vezes por combinação dos três operadores que é possível reduzir a ambiguidade de um discurso. Mas o que é ou quem é o sujeito lógico de um processo de identificação? Do que é que falamos quando designamos uma pessoa, o que é uma pessoa?

Os conceitos de pessoa e de corpo são introduzidos como particulares de base, como conceitos primitivos, que não podem derivar-se de nenhuns outros sem que a sua existência não esteja já implicada. Pessoa e corpo são irreduzíveis um ao outro. Uma pessoa é ou possui um corpo próprio, corpo esse que é um corpo entre os restantes corpos. Mas é uma pessoa irreduzível ao seu corpo, na medida em quem podem ser-lhe predicadas ‘qualidades psíquicas e mentais’, que não são predicáveis ao seu corpo.

Aparentemente, é o corpo que é reconhecido como sendo o mesmo ao longo do espaço e do tempo. O corpo próprio tende, então, a ocultar a ipseidade em favor da mesmidade. Contudo, é legítimo perguntar qual é a ligação que se estabelece entre o corpo próprio e a identidade-*ipse*.

Pelo facto de serem considerados como particulares de base, os conceitos de pessoa e de corpo contrariam a ideia de um sujeito considerado uma consciência pura à qual se juntaria um corpo.

Surge então a dificuldade de saber se é possível predicar ‘qualidades psíquicas e mentais’ a um terceiro, tal como se predica a si mesmo.

Aparentemente, predicar características físicas a um terceiro tal como se predica a si mesmo parece oferecer poucos problemas, uma vez que descrevemos realidades observáveis. Mas será possível descrever ‘o que vai na alma’ de outro?

Se o vocábulo ‘eu’ designa de cada vez pessoas diferentes, somos levados a concluir que a possibilidade de predicação de ‘qualidades psíquicas’ tem de ser extensiva a qualquer outro que seja, que se pode designar a si próprio.

Assim, o outro tem de ser reconhecido como sujeito de experiência, como possuidor de estados de consciência. Esta possibilidade dos estados de consciência significarem sem referência à pessoa é a condição para se falar de mente ou de psique.

Ao nível lógico e formal, a adscrição assegura a possibilidade de predicar a alguém no mesmo sentido que se predica a si mesmo. Esta ligação entre sujeitos lógicos e predicados universais é ainda uma ligação fraca. Estabelece uma equivalência entre predicar

‘qualidades psíquicas’ a si próprio e predicá-las a um outro.

Ao nível da análise semântica, a pessoa de quem falamos é uma das coisas entre as restantes coisas do mundo. Através de recursos específicos, como a referência identificante, a linguagem do quotidiano permite a identificação e a reidentificação da pessoa como sendo a mesma, de modo que os interlocutores tenham por base a mesma referência. Neste caso, é a identidade *idem* ou a mesmidade que serve de referência à situação de interlocução: é de uma pessoa, que tal como eu, é sujeita de suas experiências e possuidora de certos predicados físicos e psíquicos, que falamos.

Designada como qualquer outra, a pessoa de quem se fala não revela a sua identidade mais própria. Neste sentido, não há propriamente a possibilidade de adscrever a ipseidade de uma terceira pessoa, única, singular e indivisível.

*“...é preciso adquirir simultaneamente a ideia de reflexividade e a de alteridade, a fim de passar de uma correlação fraca e muito facilmente assumida entre alguém e qualquer outro, e a correlação forte entre si, no sentido de meu, e outro, no sentido de teu”.*¹⁴

É neste contexto que a análise semântica interpela a abordagem pragmática e solicita a reflexão sobre o momento da enunciação, momento em que o locutor se designa a si-mesmo.

A investigação semântica do sujeito, como aquele de quem se fala, encontra as suas limitações. E a investigação no plano linguístico

¹⁴ P. RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira, Ed. Papyrus, São Paulo 1991, 53.

prossegue para uma investigação no campo da Pragmática.

2.2 Abordagem Pragmática

A abordagem pragmática é a segunda estratégia seguida em SA de procura do si na alçada da filosofia da linguagem.

A Pragmática é a pesquisa sobre as situações de interlocução, consideradas como actos de discurso, como actos significantes, que regulam o emprego da linguagem e contribuem para a expressão do sentido dos enunciados. Coloca no centro das suas reflexões, a própria enunciação, o acto de dizer. A pragmática procede à investigação dessa reflexão do dizer no dito. A enunciação e o discurso são analisados como acontecimentos, como ocorrências no espaço e no tempo.¹⁵

Esta corrente está fortemente marcada, na filosofia analítica de tradição anglo-saxónica, pela Teoria dos Actos de Discurso (Speech-Acts) na linha dos trabalhos desenvolvidos primeiro por Austin e depois por Searle.

Austin distinguiu os enunciados em duas grandes classes: constantivos, ou descritivos e performativos. Estes últimos distinguem-se dos anteriores pelo facto de realizarem aquilo mesmo que enunciam. A sua força provém do facto de serem expressos na primeira pessoa: eu prometo, eu prometo-te...

Depois de Austin, Searle discrimina três classes de actos subordinados, que se referem tanto aos actos descritivos como aos

¹⁵ Para mais desenvolvimentos ver P. RICOEUR, Do Texto à Acção, (*Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*), trad. port. A. Cartaxo e M. J. Sarabando, Ed. Rés, Porto, sd., 109 e seguintes.

performativos, e que se hierarquizam nos seguintes níveis:

1. Acto locutório – É o acto de dizer. Corresponde ao conteúdo proposicional, à própria operação predicativa (dizer alguma coisa sobre alguma coisa). Pelo facto desta operação ser considerada um acto salienta-se que são os locutores que fazem referência e não os enunciados que referem; e que não são os enunciados que querem dizer isto ou aquilo, mas os locutores que querem significar, estabelecer relações e criar sentidos;
2. Acto ilocutório – É o que fazemos ao dizer. Exprime a força que faz com que um mesmo enunciado seja considerado uma constatação, um pedido, ou uma ordem. Esta força expressa-se no discurso oral através da prosódia, da entoação, ou da expressão corporal. No discurso escrito inscreve-se, por exemplo, por meio da acentuação, ou do tempo dos verbos;
3. Acto perlocutório – O que fazemos por meio do acto de dizer. Este acto refere-se aos efeitos que são provocados pelo dizer e que fazem do discurso um estímulo que produz resultados.

Enquanto que no acto ilocutório se pretende atribuir uma força ao enunciado, o acto perlocutório realiza a sua intenção pelo facto de dizer.

Exemplo do acto perlocutório é o casamento, que as palavras do sacerdote, ou assinatura de um documento efectivam.

Segundo François Récanati, “no sentido de um enunciado reflecte-se o facto da sua

enunciação”¹⁶. A reflexão do facto da enunciação no sentido do enunciado interfere na presumida transparência deste. Para exemplificar esta questão, Ricoeur dá o exemplo de dois enunciados: ‘o gato está sobre a esteira’ e ‘eu afirmo que o gato está sobre a esteira’.

A primeira proposição tem a transparência de um enunciado puramente referencial, ao passo que a segunda é atravessada pela reflexividade que reenvia o sentido para a própria enunciação.

Contudo, os dois enunciados têm o mesmo valor de verdade. Dependem da adequação da proposição ao estado de coisas. São ambos verdade se o gato estiver efectivamente sobre a esteira e falsos se não estiver. Neste caso, não é o conteúdo proposicional do enunciado que é fonte de opacidade, mas antes o facto da sua enunciação, expressa pelo prefixo do performativo explícito ‘eu afirmo que’. Dizer ‘eu afirmo que’ é fazer o que se está a dizer, isto é, afirmar alguma coisa.

Ricoeur questiona se mesmo o acto locutório não pode ser considerado um acto ilocutório, já que o locutor, ao afirmar alguma coisa, pretende que o outro reconheça o que ele diz como sendo verdadeiro. Procura legitimar a sua capacidade para dizer o que diz. Neste sentido, todo o acto de discurso é atravessado por uma força ilocutória, através da qual o sujeito do discurso procura legitimar o seu dizer e eliminar a opacidade resultante do ‘facto da sua enunciação’.

Por outro lado, do ponto de vista lógico,

¹⁶ F. RÉCANATI, *La transparence et l’énunciation*, Paris, Éd. du Seuil, 1979, citado em P. RICOEUR, *O Si mesmo com o outro*, (*Soi-même comme un autre*), trad. Brasileira, Ed. Papyrus, São Paulo, 1991, 63.

‘eu afirmo que’ é o mesmo que dizer ‘eu declaro-te que’, ou seja, a enunciação equivale à interlocução.

A interlocução corresponde a uma troca de intencionalidades: a intenção do locutor de dizer algo, ou de fazer algo dizendo, e a intenção do alocutor de reconhecer o propósito do locutor. Este reflecte a sua intenção no seu dizer, aquele implica-se na situação ao intentar reconhecer a intenção do primeiro.

O locutor e o alocutor não são considerados o mesmo. Cada um deles é, implica-se de maneira distinta na interlocução. As suas intenções não são identificadas uma com a outra. É reconhecida a distância que os separa.

A Teoria dos Actos de Discurso, tal como a apresentámos, mostra de que forma é que o dizer se manifesta no dito; o facto de dizer interfere no sentido daquilo que é dito. Searle procedeu à identificação de uma tipologia de actos subordinados e hierarquizados que, aparentemente, não implica o sujeito da enunciação. E Récanati identificou um factor de opacidade no discurso proveniente do facto da sua enunciação.

Mas se é o locutor que ao agir cria sentidos e faz referência e não o enunciado, será a opacidade resultante do dizer no dito unicamente explicada pelo carácter de acontecimento da enunciação? Que relação se estabelece entre esse carácter de acontecimento dos actos de enunciação e o seu sujeito? Em que medida a opacidade resultante do facto da enunciação implica o seu locutor? É o locutor fonte da opacidade?

O discurso, diz Ricoeur, actualiza-se como acontecimento e compreende-se como significação. É um acontecimento na medida em que acontece num tempo e num espaço determinado, único e irrepetível. Mas é tam-

bém um acontecimento porque ‘dá vida’ ao código linguístico: é o momento de realização da língua. Somente o uso da língua permite a significação.

Mas não é o enunciado que significa ou refere, mas sim os locutores. São estes que agem e que fazem dizendo, tal como nos mostra a Teoria dos Actos de Discurso. Nesta medida, a tese segundo a qual o ‘facto da enunciação’ introduz um grau de opacidade no sentido do seu enunciado tem de ser compreendida à luz da implicação dos interlocutores nessa mesma enunciação.

Não esqueçamos que o fio condutor deste estudo é a pesquisa sobre o sujeito que pode falar e que pode designar-se a si mesmo. A opacidade que pode resultar do ‘facto da enunciação’, não pode ocultar eternamente a opacidade que radica na reflexão na enunciação do sujeito que diz.

É com a ajuda dos operadores de identificação, especialmente os pronomes pessoais, deícticos e verbos que o locutor se liga simbolicamente, verbalmente, à sua enunciação.

Numa situação de interlocução, o locutor, expresso pelo pronome pessoal ‘eu’, assume uma importância preponderante. Mas o vocábulo ‘eu’ é ele próprio ambíguo:

Do ponto de vista paradigmático ele é um pronome pessoal, que designa a cada vez aquele que o emprega ao falar;

Do ponto de vista sintagmático ele é o ponto de ‘ancoragem’ de toda a enunciação, o sustentáculo de todos os outros operadores de identificação. Designa a pessoa, centro de perspectiva sobre o mundo, única e limite do seu mundo.

Do ponto de vista lógico, ‘eu estou contente’ e ‘a pessoa que se designa a ela própria está contente’ não coincidem. Não há equiv-

alência entre o ‘eu’ e o referente da referência identificante.

Por um lado, o termo ‘eu’ parece acompanhar o processo da ipseidade, não reflectindo uma identidade estática, imutável, uma vez que refere o sujeito que a cada vez é ele próprio sem ser o mesmo. Contudo, é extensivo a todos aqueles que o empregam ao falar. É no mesmo sentido que qualquer pessoa diz ‘eu’, referindo-se desse modo a ela própria.

Quem é o ‘eu’ sujeito da enunciação? Tal como a investigação sobre a pessoa, enquanto aquele de quem se fala, solicita uma abordagem pragmática, também esta se socorre da teoria da referência identificante da abordagem anterior.

No âmbito da Pragmática o ‘eu’ ganha mais sentido se for nomeado, tal como o aqui e o agora adquirem mais sentido se os remetermos para um eixo de coordenadas geográficas e para um ponto determinado do calendário.

Através de um processo de nomeação, é possível ao ‘eu’ adscrever um nome a si próprio e dizer ‘eu, Miguel Silva’. O ‘eu’, reflexo da minha enunciação, do meu dizer, pode ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo em todas as ocorrências através de uma referência identificante, de um nome. Mas qual é então a relação que se estabelece entre o ‘eu’ sujeito do acto de enunciação e a pessoa identificável por um processo de nomeação?

Wittgenstein, em “Tractatus Lógico-Philosophicus” refere que “5.6 Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo” e “5.632 Eu sou o meu mundo (microcosmos)”.¹⁷ Estará Wittgenstein a

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, Tratado Lógico-Filosófico

apontar para um limite à comunicabilidade da pessoa humana?

Ao mesmo tempo que se pode dizer, se pode expressar dizendo, o sujeito encontra o limite do seu dizer, depara-se com o inefável. A sua linguagem é o seu mundo, constitui o horizonte de sentido que enquadra todas as suas experiências. Não é só o mundo cosmológico que está em seu redor e do qual faz parte, mas o seu mundo, limite do seu pensar, do seu dizer, do seu sentir. O ‘eu’ estabelece com o seu mundo uma relação de pertença da qual não se consegue distanciar, que não lhe permite uma reflexão total sobre si próprio.

*“Se ser pessoa é o tipo maior de subsistência e, portanto, de distinção, de separação ou de incomunicabilidade ontológica, é ao mesmo tempo o ser mais aberto e mais comunicante com todos os seres e valores”.*¹⁸

Para Ricoeur, esta questão não pode ser resolvida no âmbito da filosofia da linguagem. Com efeito, é uma questão que aponta para a ontologia, para a interrogação sobre que ser é esse que se presta a uma dupla identificação, como pessoa que se reflecte no seu fazer e como pessoa objectiva, identificável com um nome.

e Investigações Filosóficas, (*Tractatus Logico-Philosophicus e Philosophical Investigations*), trad. port. M. S. Lourenço, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, 114-115.

¹⁸ J. TEIXEIRA, “Pessoa”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa/São Paulo, Ed. Verbo, 1989, 101-102.

2.3 Discurso e Comunicação

De que forma é que o estudo apresentado sobre o plano do discurso pode iluminar a problemática da comunicação humana?

A abordagem semântica explicita as possibilidades e os limites de falar de uma terceira pessoa; quando a pessoa é aquela de quem se fala, a possibilidade de identificação não vai além da referência identificante. O nosso dizer acerca da identidade de um outro é muito limitado. Podemos adscrever-lhe algumas características físicas e psíquicas, tal como as poderíamos predicar a qualquer outro. É ao nível da identidade-idem, da mesmidade, que falamos do outro.

A abordagem pragmática mostra como a pessoa é, ao mesmo tempo, aquela que fala e aquela de quem se fala numa situação de interlocução. Esta última abordagem coloca os limites da comunicabilidade da pessoa humana mais além, mas não consegue superá-los.

Numa situação de interlocução o sujeito designa-se a si mesmo. Porém, mesmo no plano linguístico o sujeito depara-se com algumas dificuldades e limites ao ‘dizer-se’. A relação ambígua que se estabelece entre o ‘eu’ sujeito da enunciação e o referente da referência identificante são a esse título exemplificativas. O sujeito não consegue reflectir-se totalmente.

Ao longo da abordagem pragmática procurámos compreender a problemática da opacidade do discurso, derivada da reflexão do dizer no dito. Segundo Récanati, a opacidade provém do acto do discurso ser um acontecimento do mundo, que tem lugar num espaço e num tempo determinados.

A este respeito parece interessante convocar o pequeno texto “A Ordem do Dis-

curso”, pronunciado por Michel Foucault, a 2 de Dezembro de 1970, por ocasião da sua aula inaugural no Collège de France¹⁹.

Segundo Foucault, o acontecimento do discurso é controlado, seleccionado e organizado com o propósito de esconjurar os seus poderes e perigos.

Este controlo exercido sobre o discurso pode ser, em nossa opinião, considerado um factor de opacidade do discurso na medida em que produz ruído e perturbação à comunicação, à interlocução.

A opacidade do discurso seria aqui resultante de um conjunto de procedimentos de poder, uns externos, os outros internos ao discurso.

A investigação de Foucault parte da constatação de que o discurso é ele próprio o objecto de desejo dos mecanismos de poder. Ao longo do seu texto procura identificar os diferentes constrangimentos que afectam a produção do discurso. A vontade de verdade é identificada como foco aglutinador de todos os mecanismos de exclusão e de controlo. Segundo o autor essa vontade de verdade contribui inevitavelmente para obscurecer o caminho até ela.

Os assuntos interditos ou a distinção entre razão e loucura são dois dos processos de controlo do discurso que actuam do seu exterior. O comentário dos textos, a legitimidade do discurso oriunda do autor, ou a segmentação do saber em disciplinas estanques, com metodologias e formas de verificação próprias são os processos que actuam no interior do discurso.

Todos estes processos de controlo do dis-

¹⁹ M. Foucault, *A Ordem do Discurso, (L'ordre du discours)*, trad. port. L. Fraga e A. Sampaio (Brasil), ed. Relógio d'Água, Lisboa, 1997.

curso constituem-se como entraves à criação de novas relações de sentido, de novas propostas de ser-no-mundo. Na sua base, estes entraves negligenciam a constituição hermenêutica de todo o real, que está em permanente relação, que pede para ser interpretado.

Mas as análises sobre a abordagem pragmática salientaram outra forma de opacidade dos discursos, talvez mais radical e profunda que a primeira: a dificuldade de próprio sujeito se dizer a si próprio.

Foucault parece abordar este problema no início do seu texto:

*“Não queria ter que entrar eu mesmo nesta ordem aleatória do discurso; não queria ter de me confrontar com o que ele tem de categórico e de decisivo; gostaria que o discurso existisse em meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, onde os outros respondessem à minhas expectativas, e de onde, uma a uma, as verdades se erguessem.”*²⁰

Esta afirmação de Foucault parece tocar no aspecto que consideramos ser o maior contributo do estudo sobre o plano do dizer para a problemática da comunicação: o reconhecimento do limite da comunicabilidade humana.

A linguagem humana pela qual o homem se diz a ele próprio não é uma linguagem científica. É impossível encontrar na linguagem uma forma de dizer o homem, naquilo que ele é, ou vai sendo. Para se dizer o homem tem de se interpretar e a sua expressão tem também ela de ser interpretada.

²⁰ M. Foucault, Op. Cit., 8.

O autor parece referir-se à dificuldade de inscrição no discurso de uma identidade *ipse*, de uma ipseidade.

O que há de categórico e de decisivo no discurso parece não se adequar a uma identidade-*ipse*, como forma dinâmica de permanência no tempo. Pelo contrário, o discurso parece fixar uma identidade, no sentido de mesmidade, com a qual o sujeito pode deixar de se identificar, no limite, até no próprio momento da enunciação.

Parece legítimo perguntar porque dizemos as coisas que dizemos. Será que somos sempre os actores conscientes dos nossos enunciados?

Tal como sucede com outras formas de agir, o homem pode interpretar a sua comunicação e tentar compreender-se um pouco melhor a partir dessa reflexão.

Aquilo que o homem comunica pode ser uma novidade inclusivamente para ele. E ao interpretar as suas próprias palavras o homem encontra uma mediação que o vai aproximando de ‘si-mesmo’.

Do mesmo modo, ao interpretar aquilo que outros comunicaram e comunicam, através das conversas que mantém, ou das leituras que faz, o homem apercebe-se de outras formas de habitar o mundo, outras formas de ser, que podem, também elas, contribuir para engrandecer o seu próprio mundo.

Pensamos que o estudo da comunicação, encarada como acto de um sujeito pode inscrever-se num estudo mais lato, no campo da filosofia da acção. Este parece ser o contributo da Teoria dos Actos de Discurso.

3 O Plano da Acção: Abordagem Semântica e Abordagem Pragmática

O plano do agir abarca os dois estudos sobre a teoria da acção. Engloba o terceiro e o quarto estudos de SA que procuram nos enunciados e frases de acção a expressão do agir humano e a relação que a acção estabelece com o seu agente, sobretudo, na linha das pesquisas de tradição anglo-saxónica da filosofia analítica.

Ambos os estudos pressupõem a possibilidade de investigar a acção a partir do dizer humano. Contudo, apesar de se socorrer da linguagem do quotidiano para proceder à sua investigação, a teoria da acção constrói a sua própria rede conceptual, de modo a clarificar algumas noções que a linguagem comum tende a confundir.

Neste sentido, a teoria da acção enriquece as investigações sobre a filosofia da linguagem, que lhe serve de ‘organon’, de instrumento, ao explicitar a originalidade da relação entre agente e acção.

A teoria da acção contribui assim para a ‘hermenêutica do si’ ao introduzir novas pistas nas análises que visam distinguir mesmidade e ipseidade, iniciadas no decorrer dos estudos anteriores.

Tal como sucede com o plano do dizer, também o plano do agir é constituído por duas abordagens distintas e complementares: a abordagem semântica e a abordagem pragmática.

A abordagem semântica centra a sua análise na clarificação da acção humana, expressa no sentido dos enunciados, e na distinção entre acção e os restantes fenómenos expressos verbalmente.

A abordagem pragmática investiga as possibilidades de adscrição da acção ao agente, assente num ‘poder fazer’ que o autorize a dizer que a acção depende de si, que está em seu poder, que é a sua acção. Esta investigação suscita algumas aporias, problemas limite, que permitem formular novas perguntas e desvelar novos sentidos relativos à ligação do agente com a acção, como verificaremos no decorrer dos próximos estudos sobre a teoria narrativa.

O conceito de pessoa, que no estudo anterior é a mesma coisa a quem se predicam características físicas e psíquicas, aquele de quem se fala e aquele que se designa a si próprio é agora alguém que age, alguém que tem o poder de intervir no mundo.

3.1 Abordagem Semântica

“Semântica da acção sem agente” é o título do terceiro estudo de SA.²¹

O método das pesquisas em filosofia analítica da acção consiste em descrever a acção humana a partir da sua expressão simbólica, neste caso linguística, tornada pública através de um enunciado. A partir do uso quotidiano das frases de acção, desenvolve uma rede conceptual, que estabelece as bases para toda a investigação futura sobre o agir humano, ao determinar o que conta como acção entre os restantes acontecimentos do mundo.

A noção de rede sugere uma malha de intersignificações que liga todos os conceitos uns aos outros, de modo que o significado de

²¹ “Une sémantique de l’action sans agent” (P. RICOEUR, “Soi-même comme un autre”, Éd. Seuil, Paris 1990, 73).

cada um só se manifesta plenamente na relação que estabelece com o todo da rede. A acção é a acção de um agente, assim como o motivo é o motivo de alguém que age, que tem a intenção de atingir um fim, que deseja qualquer coisa.

A rede conceptual da acção resulta da cadeia de perguntas que pode ser colocada ao agente de uma acção. Contrariamente a algumas posições da psicologia, a filosofia analítica não funda os seus conceitos na observação de acontecimentos interiores, ou na constatação de sensações cinestésicas capazes de informar sobre a acção e sobre o seu agente.

“... na filosofia da linguagem ordinária, não se trata de acrescentar algo ao conhecimento empírico, mas de reflectir sobre a coerência e a conveniência do discurso.”²²

3.1.1 Acção e Acontecimento

A noção de acção começa por ser definida em oposição à noção de acontecimento.

Acontecimento é o que chega ao mundo, aquilo que depois de observado pode ser objecto de um enunciado descritivo verdadeiro ou falso.

A acção é o que faz chegar; é o que pode tornar verdadeira ou falsa uma asserção sobre a sua realização. Uma vez realizada torna-se um acontecimento, mas em si não pode ser alvo de uma proposição verdadeira ou falsa. Por exemplo, o acto de levantar o braço não pode ser alvo de uma prova de verdade, não é verdadeiro nem falso, é simples-

mente. Somente quando descrito como um acontecimento, como um facto que ocorreu, ou ainda ocorre (o braço moveu-se), pode ser alvo de verificação ou de falsificação, dependentemente da adequação da proposição ao estado de coisas.

É o intuito de esclarecer o que conta como acção entre os restantes fenómenos do mundo que coloca o par de perguntas ‘o quê?’ – ‘porquê?’ no centro das análises da filosofia analítica da acção e que, de algum modo, contribui para ocultar a pesquisa em torno da questão ‘quem?’.

Tal como referimos a propósito dos conceitos pertencentes à rede conceptual da acção, também as perguntas ‘o quê?’ e ‘porquê?’ mostram-se interdependentes. Com efeito, dizer o que é uma acção é começar a explicá-la; neste sentido, descrever implica explicar por razões. Por outro lado, para explicar por que uma acção teve lugar é necessário referi-la, descrevê-la. Não faz sentido falar em motivos sem falar da acção da qual eles são o motivo.

O conceito de acção parece assim remeter para um conjunto de razões que explicam o facto do seu aparecimento: para um conjunto de motivos e de intenções que a distinguem de outros acontecimentos.

3.1.2 Motivo e Causa

Do mesmo modo que o conceito de acção começa por ser definido em oposição ao conceito de acontecimento, também o conceito de motivo começa por se opor ao de causa. Emergem assim dois universos de discurso aparentemente opostos e incomunicáveis: a um deles pertencem as noções de acção e de motivo, ao outro pertencem as noções de acontecimento e de causa.

²² P. RICOEUR, O Discurso da Acção, (*Le Discours de l'Action*), trad. port. A. Morão, Ed. 70, Lisboa, sd, 30.

Segundo Hume o conceito de causa pode ser definido independentemente do conceito de efeito, não havendo entre eles uma ligação de implicação lógica. O exemplo referido em SA relaciona fósforo e incêndio, que podem ser definidos isoladamente, não se implicando necessariamente um ao outro. Neste sentido, uma explicação causal é a que estabelece correspondências entre fenómenos independentes uns dos outros.

Inversamente, motivo e acção não podem ser definidos um sem o outro, existindo entre ambos uma relação de implicação mútua, uma conexão lógica que impede que se identifique motivo com causa.

Os motivos assemelham-se às razões de agir. Pergunta-se pelos motivos de uma acção para inquirir sobre a ordem de razões que explica, a posteriori, determinada acção. No entanto, considerar que todos os motivos são racionais seria ignorar a importância que o desejo assume na acção.

Na realidade, o desejo intervém na acção quer como dimensão racional, como sentido, quer como força que constrange e afecta o sujeito.

As análises fenomenológicas reconhecem essa dupla constituição do desejo.

Por um lado, o desejo identifica-se com uma certa noção de sentido. É a dimensão racional que intervém na deliberação como cálculo, como ponderação. Por outro lado, o desejo caracteriza-se por uma ideia de força que afecta o sujeito e o impela a agir.

Na linguagem do quotidiano é com frequência que se pergunta:

“O que é que te impeliu a fazer isso?”;

“O que explica que te tenhas comportado dessa maneira?”

Em muitos casos, as respostas a estas perguntas não enunciam um motivo racional, fruto de uma deliberação, e em vez disso revelam uma certa passividade por parte do sujeito da acção. No caso das perguntas acima colocadas, o agente pode responder que foi uma pulsão ou uma disposição que o impeliu a agir, ou pode mesmo dizer que é da sua ‘natureza’ agir assim em determinadas situações, que faz parte do seu carácter.

Esta passividade inscreve-se numa gramática da afecção, ou da paixão. Pelo facto destes aspectos da identidade do sujeito contribuírem para o afectar enquanto agente podemos falar de auto-afecção.

Neste sentido, o desejo introduz no discurso da acção um tipo de explicação que se afasta da ordem das razões e que exige uma reavaliação do conceito humeano de causa (pelo facto de o desejo não constituir um antecedente sem ligação lógica com a acção consequente). Num certo sentido, é o agente que se constitui como a causa da acção.

Convém referir que o desejo não concorre para a explicação da acção em virtude de se constituir como uma dimensão interior passível de observação no decurso da acção. O desejo é sempre o desejo de qualquer coisa, o desejo de agir ou de atingir alguma coisa agindo. Com efeito, o desejo inscreve-se na explicação da acção, em virtude de estar logicamente implicado nesta.

Esta descrição fenomenológica do desejo propõe a superação da dicotomia entre motivo e causa, pelo facto de introduzir na explicação da acção uma dimensão ‘causalista’.

Mas também no plano ontológico a dicotomia entre acção e acontecimento e entre motivo e causa é criticada.

Se corpo e pessoa são conceitos ir-

reduzíveis um ao outro, sendo que ao corpo se predicam características físicas e à pessoa características psíquicas e mentais, dualidade que legitimaria a dicotomia acção/acontecimento e motivo/causa, é à ‘mesma coisa’, à pessoa, que atribuímos as duas séries de predicados. Assim, a acção tem de ser considerada como uma certa configuração de movimentos físicos, bem como um comportamento susceptível de ser interpretado segundo um horizonte cultural vasto, que o integra e torna significante.

3.1.3 Acção e Intenção

A análise conceptual da intenção apresenta, no quadro da teoria da acção, uma nova hipótese de recolocar a questão ‘quem?’ no centro da pesquisa sobre a acção.

Contudo, segundo Ricoeur, as várias pesquisas da filosofia analítica sobre a acção tendem a afastar essa possibilidade, ao colocar para segundo plano o uso da intenção como ‘intenção de’. Esse enfoque de uma consciência em direcção a alguma coisa a agir, colocaria no centro das análises a ligação entre agente e intenção. No entanto, a análise da ‘intenção de’ depende da declaração de intenção por parte de um agente, estudo que gravita em torno da abordagem pragmática e da Teoria dos Actos de Discurso.

O estudo de uma intenção não confirmada por uma acção realizada, como é o caso da ‘intenção de’, conduz as análises semânticas da intenção a privilegiar o seu uso adverbial, como acção realizada intencionalmente, passível de confirmação por uma acção e de uma descrição pública através de um enunciado.

A análise da linguagem comum identifica três usos correntes do termo intenção:

1. Segundo o seu uso adverbial, a intenção diz-se da acção realizada intencionalmente. Mas o que distingue as acções intencionais?

As acções intencionais são as que fornecem as razões de agir como resposta à pergunta ‘porquê?’.

Contudo, em alguns casos, as razões de agir confundem-se com as causas. São exemplos disso a vingança ou a gratidão.

No entanto, a espécie mais frequentemente nomeada de vontade, o desejo, enfatizado pela análise conceptual da intenção, não é aquele que afecta o sujeito paciente, que o constrange, mas antes o seu carácter de ‘desejabilidade’. A acentuação deste lado objectivo do desejo desloca a atenção da questão ‘quem?’ para o par de questões ‘o quê?’ – ‘porquê?’, contribuindo dessa forma para ocultar o agente da acção.

2. Segundo o seu uso prospectivo, a intenção é a intenção pela qual se age. Explicar uma certa intenção da acção é descrever a ordem de razões que preside ao raciocínio prático que dá origem à acção.

Através do raciocínio prático o agente opta pela acção que poderá produzir a situação ulterior por si desejada.

Neste caso, também as questões ‘o quê?’ e ‘porquê?’ podem contribuir para obliterar a questão ‘quem?’.

Segundo Ricoeur, em muitos casos, é a excessiva preocupação com a descrição

da acção que tende a ocultar a adscrição da acção ao seu agente. Para exemplificar esta questão pensemos no relato de uma acção que se preocupe exclusivamente em descrever os factos, sem procurar a unidade de sentido que preside à acção, unidade inevitavelmente radicada na ‘intenção de’ do agente. Esta descrição assemelhar-se-ia a um inventário de fenómenos e não possuiria qualquer configuração, qualquer sentido.

3. Por último, o terceiro uso do conceito de intenção, ‘ter intenção de’, exige a atestação do agente à sua acção. A sua referência explícita ao futuro não permite o recurso à análise semântica, a não ser ao nível da declaração. Nessa medida, a pesquisa sobre a ‘intenção de’ tem de ser remetida para uma abordagem pragmática, para uma reflexão sobre o acto de declarar uma intenção, pela qual o agente atesta a si a sua acção.

“Há um momento (...), em que só um homem pode dizer qual é a sua intenção. Mas não é nunca o equivalente a uma descrição pública; é uma confissão partilhada”.²³

Ao nível da semântica da acção a ‘intenção de’ é remetida para a análise dos seus outros usos, como acção realizada intencionalmente e como motivo prospectivo.

²³ P. RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Paripus, S. Paulo, 1991, 91.

3.1.4 Ontologia do Acontecimento Impessoal

É neste estágio da pesquisa sobre a rede conceptual da acção que Ricoeur faz referência à obra de Donald Davidson.

A tese de Davidson consiste em sustentar que a explicação por razões é uma espécie de explicação causal.

Em primeiro lugar é necessário referir que a explicação causal deve ser entendida à luz da tradição humeana, no sentido em que os antecedentes e os consequentes podem ser definidos independentemente um do outro.

A explicação causal assenta, assim, no estabelecimento de relações de sentido entre vários acontecimentos singulares e descontínuos.

Esta singularidade e descontinuidade entre os acontecimentos, necessária para que a explicação causal preserve um sentido humeano, só é possível mediante o reconhecimento de um estatuto ontológico dos mesmos, equivalente à consignação de existência dos objectos físicos. Segundo o autor, os acontecimentos possuem uma substância, subsistem por si.

Por sua vez, as acções são consideradas como uma subclasse dos acontecimentos, uma vez que a sua descrição refere algo que aconteceu, ou que está a acontecer. Segundo Davidson, o que distingue as acções dos restantes acontecimentos é a sua intencionalidade, ou seja, o facto de visarem um fim, de realizarem uma intenção.

O propósito de incluir uma explicação causal na descrição da acção leva Davidson a optar pelo uso adverbial do termo intenção.

Como referimos a propósito da análise conceptual da intenção, é o seu uso adverbial que torna a descrição da acção numa ex-

plicação das razões que levaram à sua efetivação. Deste modo, a intenção que caracteriza a acção e que atribui à sua descrição um carácter teleológico aparece submetida a uma explicação causal que a remete para um conjunto de razões que estão a montante da acção, o que aparentemente constitui um paradoxo.

Levanta-se a seguinte questão: o carácter intencional que distingue as acções dos restantes acontecimentos, quando reduzida às ‘razões de’, esconjura a dimensão não racional do desejo, identificada com a força e com a ideia de passividade inerente à acção, que aproxima a motivação da causalidade.

Dito de outro modo, surge a dificuldade de, por um lado, incluir na descrição teleológica – que explicita as razões da acção – a dimensão fenomenológica do desejo (dificuldade resultante do recurso ao uso adverbial da intenção) e, por outro lado, de deslocar o conceito de causa, no sentido humeano, para um conceito de causa ligado à acção. (em virtude da descontinuidade e impessoalidade inerente à ontologia do acontecimento impessoal).

Charles Taylor introduz, a este respeito, o conceito de explicação teleológica. Este conceito permite integrar à descrição da acção no plano discursivo, a explicação da acção do tipo causal.

A explicação teleológica consiste em descrever um sistema ou uma lei de sistemas, que explique que o facto de um acontecimento ter ocorrido é o resultado da intenção para a qual ele tende.

“...não são as condições antecedentes que explicam, mas a própria ordem que essas condições produzem. Dizer que um acontecimento sucede porque é visado

como fim é dizer que as condições que o produziram são as que se requerem para a produzir o seu fim.”²⁴

Este tipo de explicação adopta um conceito de causa que se afasta do sentido humeano, pelo facto de ligá-la à acção, uma vez que classificar uma acção como intencional é decidir por que sistema a acção deve ser explicada e excluir dessa explicação todos os outros sistemas.

3.1.5 Agente e Acção

Ao longo da exposição da abordagem semântica, há uma omissão da relação entre acção e agente.

Os conceitos da rede conceptual da acção explicitados não exigem que o conceito de agente vá além da sua referência identificante, de um ‘alguém’ expresso por um pronome pessoal qualquer.

O uso adverbial da intenção contribui para essa omissão, contraposta ao seu uso substantivado - ‘intenção de’ - que atende ao carácter temporal da intenção e que exige a atestação do agente à sua acção sob a forma de uma declaração de intenções.

A explicação teleológica permite incluir na descrição da acção o seu carácter intencional e a sua explicação causal, mas ao elevado preço da remissão da ligação da acção ao seu agente para um segundo plano.

Finalmente, a ontologia do acontecimento impessoal desenvolvida por Davidson não exige que o agente seja um ‘si-mesmo’, diverso de qualquer outro. A sua focalização na existência do acontecimento, no seu

²⁴ P. RICOEUR, O Discurso da Acção, (*Le Discours de l'Action*), trad. port. A. Morão, Ed. 70, Lisboa, sd, 58.

carácter irreduzível, torna o agente num mero portador do acontecimento.

Segundo Ricoeur é necessário desenvolver uma outra ontologia, que devolva ao estudo sobre a acção a referência ao agente, considerado um ‘si-mesmo’.

“Essa outra ontologia seria a de um ser em projecto ao qual pertenceria de direito a problemática da ipseidade, como pertence de direito à ontologia do acontecimento a problemática da mesmidade.”²⁵

3.2 Abordagem Pragmática

Ao longo da abordagem semântica, a força exercida pelas análises lógicas das proposições, bem como as consequências da ontologia do acontecimento impessoal, dificultaram a pesquisa sobre a relação que se estabelece entre o agente e a acção.

A abordagem pragmática visa restituir à pergunta ‘quem?’ o lugar central no estudo da acção. A sua tarefa é estudar a especificidade da adscrição da acção ao seu agente, enriquecida pelas várias mediações que as investigações sobre o par de perguntas ‘o quê?’ e ‘porquê?’ proporcionaram.

A adscrição, tal como a definimos ao longo do plano do dizer, consiste numa atribuição de predicados físicos aos corpos e de predicados psíquicos às pessoas, considerados particulares de base. A pessoa é considerada a ‘mesma coisa’ a quem se atribuem predicados físicos e psíquicos, predicados que conservam o mesmo sentido adscritos a um si e a um diverso de si.

²⁵ P: RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papirus, S. Paulo, 1991, 107.

Mas será a adscrição de uma acção a seu agente equivalente à atribuição de predicados físicos e psíquicos às pessoas?

Será a acção um predicado como outro qualquer?

3.2.1 Aristóteles

No Livro III da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles refere que a acção é dita depender do seu agente, num sentido específico da relação de dependência.

O Estagirita começa por distinguir as acções que são feitas ‘apesar de si’ das acções realizadas de ‘plena vontade’.

As acções feitas ‘apesar de si’ são aquelas cuja origem é exterior ao homem, que não dependem de si. São exemplos deste tipo de acções as que resultam da coacção ou da ignorância. O seu princípio está fora do agente.

As acções realizadas de ‘plena vontade’ têm a sua origem no homem, dependem de si. Resultam de uma escolha preferencial e de um momento pré-deliberativo, no qual o agente decide o que agir.

Neste sentido, o agente (autos) é o princípio (arkhé) da sua acção. Este sentido de dependência da acção ao seu agente, através da escolha preferencial, liga a teoria da acção à teoria ética. Segundo Aristóteles, o agir especificamente humano pode caracterizar-se, essencialmente, por ser próprio à virtude, por assumir uma dimensão ética.

O conceito de princípio, por si só, não é suficiente para especificar a ligação da acção ao agente, uma vez que é comum a todas as investigações sobre as coisas primeiras e não discrimina o plano ético do plano físico. Uma acção pode dizer-se ter o seu princípio no agente pelo facto de ser ele, ser o seu

corpo, a desencadear um conjunto de movimentos físicos, observáveis, que dão origem à acção.

Com efeito, a relação entre acção e agente só se pode especificar conjugando o conceito de princípio e um dos termos que respondem à pergunta ‘quem?’: “um princípio que é um si e um si que é princípio”.

É a referência a um sujeito, ele próprio o princípio de uma acção, que permite implicar a pessoa, a quem se atribuem simultaneamente predicados físicos e psíquicos. Pessoa que não só executou a acção, como também decidiu, segundo uma ordem de razões, o que agir.

Segundo Ricoeur, é esta conjugação entre princípio e ‘o si’ que instaura o enigma que se abre à investigação sobre adscrição. Dificuldade expressa nas diferentes traduções do texto de Aristóteles, que opõem uma acção que ‘depende de nós’ de uma acção que ‘está em nosso poder’.

A preposição ‘em’ permite exprimir melhor a passagem do plano físico para o plano ético, ao passo que a preposição ‘de’ parece limitar-se mais estritamente ao plano ético.

As metáforas da paternidade e de domínio são introduzidas por Aristóteles com o propósito de clarificar a originalidade da relação de dependência da acção ao seu agente. O homem é o pai das suas acções, o seu princípio criador. E é, simultaneamente, o seu senhor, no sentido de que elas dependem de si próprio.

O agente fica ligado à sua acção por fazer sua a escolha preferencial que conduz àquela. A opção de agir é sua, pertence-lhe.

A adscrição consiste na remissão dos vários conceitos da rede da teoria da acção ao seu agente. Intenções, motivos, causas,

referem-se sempre a um agente, têm um autor.

A possibilidade de se distanciar da acção, de pôr diante de si um leque de possibilidades, de efeitos e de consequências, permite ao agente deliberar e decidir como agir. É na reapropriação da deliberação que consiste a adscrição, através da qual um agente torna sua uma intenção e rejeita as restantes.

O motivo, distingue-se da intenção, essencialmente, por se tratar de uma explicação de uma acção já realizada. O motivo liga-se tanto ao seu agente, como a sua significação se implica logicamente na acção. Para questionar acerca de um motivo é necessário conjugar ‘quem?’ ‘o quê?’ e ‘porquê?’ (Porque é que o Pedro se ria?). O motivo é sempre o motivo de alguém e de alguma acção. No entanto, autor e o motivo estabelecem uma relação paradoxal: se por um lado a pesquisa sobre o autor termina com a designação de um nome, ou com outra referência identificante, a pesquisa sobre as razões de agir são intermináveis. As motivações mergulham no que há de mais infável no homem, no mais profundo de si.

A investigação sobre adscrição enraíza-se no cruzamento das pesquisas sobre o ‘quem?’ e sobre o ‘porquê?’, sobre a relação entre o autor e o motivo.

Segundo Ricoeur, designar-se agente de uma acção significa mais do que designar-se como locutor. É a pesquisa sobre as diferenças de grau que separam um tipo de autodesignação do outro que dá origem às aporias da adscrição.

3.2.2 “As Aporias da Adscrição”

A primeira aporia surge da reflexão sobre a proposição segundo a qual a adscrição a si e

a um diverso de si conservam o mesmo sentido. Com efeito, a adscrição a um outro pressupõe um momento de suspensão da atribuição, no qual os predicados conservam o mesmo sentido.

Esta é a condição para se falar de ‘psíquico’, como repertório de predicados psíquicos disponíveis numa cultura.

Só numa situação de interlocução a significação dos predicados varia relativamente à posição dos sujeitos falantes. Sem essa reflexividade não haveria lugar para a relação de dependência e de posse entre os predicados da acção e o seu agente.

*“... para passar da suspensão da adscrição, através da adscrição neutralizada, à adscrição efectiva e singular, é preciso que um agente possa designar-se a si próprio de tal modo que tenha um outro verdadeiro a quem a mesma atribuição é feita de modo pertinente”.*²⁶

Neste sentido, a adscrição da acção ao agente, num sentido forte do termo adscrição, exige que o locutor ateste a si a sua acção, se designe ele próprio como seu autor; pelo que esta aporia só pode encontrar solução no quadro da abordagem pragmática.

A segunda aporia diz respeito ao estatuto da adscrição relativamente à descrição.

Uma vez que adscrever não é descrever, não é simplesmente atribuir predicados a um sujeito lógico, será que pode equiparar-se à prescrição?

A prescrição aplica-se simultaneamente aos agentes e às acções. É a um sujeito que

é prescrito agir em conformidade com determinada regra de acção. Imputar uma acção ao seu autor é considerá-lo responsável pelo seu acto, acto esse que pode ser julgado ele próprio permitido ou proibido.

Sendo a acção humana essencialmente definida pela sua dimensão ética, conforme à virtude, como refere Aristóteles, a sua adscrição ao agente tem de ser considerada da mesma natureza que a imputação. Dizer que uma acção pertence a um agente é imputá-la a esse agente, é responsabilizá-lo por ela.

Neste sentido, o conceito de adscrição afasta-se do conceito de descrição.

A adscrição comporta uma dimensão ético-moral, contraposta à descrição, que se limita à atribuição lógica de predicados a um sujeito.

Essa dimensão ética da adscrição, que a aproxima da imputação, apoia-se numa relação causal que se estabelece entre o agente e a acção, expressão da potência de agir.

A terceira aporia da adscrição resulta da questão: o que é a potência de agir?

A análise à potência de agir tem como propósito permitir a reflexão sobre os fundamentos da responsabilidade do homem perante o seu agir e contribuir assim para iluminar as dificuldades da adscrição.

*“Dizer que uma acção depende do seu agente equivale a dizer que ela está em seu poder”.*²⁷

A reflexão sobre a proposição acima transcrita conduz-nos directamente para a problemática relação de causalidade entre agente e acção.

²⁶ P. RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papirus, S. Paulo, 1991,121.

²⁷ P. RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papirus, S. Paulo, 1991,124.

Com efeito, é pelo facto da acção estar em poder do agente que este se constitui como princípio da acção.

A questão que se levanta é, então, a de saber qual é a eficácia da explicação causal. Como se articula a explicação que remete a acção para o seu agente com a explicação que remete a acção para os seus motivos?

Não são os motivos, em última análise, os motivos de um agente?

De que forma a pesquisa sobre a potência de agir pode ajudar a compreender os fundamentos da responsabilidade do agente?

O agente tem o poder de iniciar uma acção e, conseqüentemente, de produzir mudanças no mundo.

As acções podem distinguir-se entre acções de base e cadeias de acções ou práticas. As acções de base são aquelas que não requerem a mediação de quaisquer outras para se realizarem. As cadeias de acções, ou práticas, resultam de uma conjugação de acções intermédias, que mediam a possibilidade de produzir uma acção dita mais complexa. As práticas resultam de várias acções que, em muitos casos assumem um carácter estratégico e que exigem a aprendizagem de regras e de códigos socio-culturais.

Surge então o problema de saber qual é a descrição mais adequada à designação da cadeia de acções ou práticas, visto estas comportarem muitas acções intermédias. Esta questão é resolvida se ao longo da cadeia de acções se puder identificar um começo, uma causa primeira e integradora de toda a série. Essa causa primeira pode ser entendida como unidade de sentido da acção.

Mas a investigação sobre as causas de uma acção bifurca na pesquisa sobre o agente e na pesquisa sobre os motivos. A primeira detém-se com a resposta dada à pergunta

‘quem?’ por uma referência identificante, como por exemplo, um nome. A segunda mostra-se mais misteriosa e parece infundável.

Contudo, a série de causas encadeadas pressupõe um começo, para ser considerada completa. A procura do começo de uma série de causas não é a de um começo absoluto, mas do começo de uma série de explicações relativas a uma cadeia de acções.

O problema é, então, delimitar o conjunto das acções que compõem determinada prática. Só depois de identificada uma cadeia de acções é possível partir para a pesquisa das causas, dos motivos e das intenções dessa prática.

Até onde pode estender-se a eficácia do princípio e, conseqüentemente, estender a responsabilidade de um agente?

Um dos problemas consiste em delimitar a esfera de acontecimentos pela qual o agente é considerado responsável.

Tal como uma obra se autonomiza do seu autor e o discurso do seu acontecimento através da escrita, os efeitos de uma acção, num certo sentido, também se autonomizam do seu agente. Uma acção realizada, ao entrar no curso do mundo pode produzir efeitos indesejados, ou mesmo perversos. Em muitas situações é difícil saber quais desses efeitos se ligam ao agente, têm em si um princípio, dos que se ligam a causas externas.

Outra dificuldade surge quando se pretende delimitar a responsabilidade de um agente quando uma cadeia de práticas é produzida por mais do que um sujeito. Ricoeur afirma que nestes casos atribuir é distribuir, processo que se assemelha mais a uma decisão do que a uma constatação. Também

neste sentido a adscrição se aproxima da imputação e se afasta da descrição.

A ligação que se estabelece entre o agente e a sua deliberação também pode ser alvo de reflexão. Esta reflexão aponta necessariamente para uma investigação sobre a liberdade humana. Apesar de ser senhor da sua acção, não haverá um conjunto de causas, de algum modo exteriores ao agente, que constringem a sua deliberação?

Pelo termo ‘co-responsáveis’ (sunaitioi), Aristóteles conjuga a responsabilidade das acções que, dependendo de nós, têm um princípio na natureza do nosso carácter, no conjunto das nossas disposições com aquelas acções que realizamos deliberadamente, após escolha preferencial.

*“A intenção de Aristóteles é seguramente estender a responsabilidade de nossos actos às nossas disposições, portanto à nossa personalidade moral completa, e também conservá-la nos limites da uma responsabilidade parcial”.*²⁸

Segundo Ricoeur, a pesquisa sobre a potência de agir desenvolve-se na articulação de uma investigação sobre o agente e uma investigação sobre os motivos.

“O que faria desse discurso do ‘eu posso’ um discurso diferente, é, em último caso, a sua remissão a uma ontologia do corpo próprio, isto é, de um corpo que é também meu corpo e que, pelo seu duplo vínculo à ordem dos corpos físicos e às pessoas, mantém-se no ponto de articulação de um poder agir que é o nosso

²⁸ P: RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papirus, S. Paulo, 1991, 116.

*e de uma série de coisas que depende da ordem do mundo”.*²⁹

3.3 Comunicação e Acção

O plano da Acção conclui a série de estudos de SA que se desenvolveram sob a alçada da filosofia da linguagem. Tanto os estudos que agrupámos no plano do Discurso como os que agrupámos no plano da Acção desenvolveram as suas pesquisas em duas abordagens distintas e complementares: uma abordagem semântica e uma abordagem pragmática. Este desdobramento corresponde à necessidade epistemológica e ontológica de inscrever na ‘hermenêutica do si’ um desvio da reflexão pela análise.

O projecto hermenêutico de Ricoeur assenta na dialéctica da explicação e da compreensão. Esta dialéctica serve de paradigma à hermenêutica do texto como à hermenêutica da acção.

O nosso propósito neste estudo é mostrar em que medida os procedimentos implicados na hermenêutica do texto são aplicáveis ao estudo sobre a acção, ou seja, compreender a acção como um texto.

A análise da rede conceptual da acção revela como é possível, a partir da análise de enunciados e frases de acção, descobrir os motivos que a explicam.

O privilégio dado ao uso adverbial da intenção tem como principal objectivo inserir no discurso sobre a acção uma explicação por razões.

Evocar a razão de uma acção é colocá-la num contexto maior, é integrá-la num horizonte de regras e de convenções culturais.

²⁹ P: RICOEUR, O Si-mesmo como um outro, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papirus, S. Paulo, 1991, 135.

Por exemplo, o acto de estender a mão e levantar o polegar possui um conjunto de significados que estão institucionalizados e que não dependem do agente. Contudo, em contextos diferentes adquirem sentidos diferentes, podendo significar um pedido de boleia ou um sinal de que está tudo bem.

No caso de acções mais complexas, denominadas práticas, que articulam diversas acções em ordem a produzir uma acção mais complexa, uma análise superficial do contexto pode não ser suficiente para explicar os motivos de um agente. Abre-se assim um espaço de argumentação que visa validar a melhor explicação de entre um conjunto de explicações possíveis.

Este processo de argumentação, ligado à tentativa de explicação da acção pelos seus motivos, evidencia uma plurivocidade de sentidos que aproxima a acção de um texto.

Este processo de argumentação dos motivos das acções assemelha-se à interpretação textual em virtude da necessidade de conjecturar vários sentidos do texto e de proceder, posteriormente, à validação daqueles que são os seus mais possíveis.

Como salientámos a propósito das aporias da adscrição, em alguns casos, a adscrição de uma acção a um agente assemelha-se a uma decisão, em virtude da dificuldade extrema em validar uma explicação.

A validação não se identifica com a verificação. Comporta antes um estatuto probabilístico.

“Nem na crítica literária nem em ciências sociais há lugar para uma última palavra... Ou, se existe uma, nós chamamos-lhe violência.”³⁰

³⁰ P. RICOEUR, *Do Texto à Acção*, (*Du texte à*

Por outro lado, é necessário referir que a dialéctica entre conjecturar e validar exige que a interpretação da acção, como a do texto, não se limite ao momento explicativo, típico de algumas posições estruturalistas.

O paradigma estruturalista também se impôs nos estudos sobre a comunicação, sobretudo em França a partir de 1960 e tem como base o “Curso de Linguística Geral” de Ferdinand de Saussure, publicado em 1916.

“A linguística saussuriana, com a sua proposta de construção de um objecto de saber independente das manifestações subjectivas, ao destacar o domínio do código da língua de entre o conjunto heteróclito e contingente da linguagem, apresentava-se então como uma espécie de farol orientador deste projecto renovador”³¹.

Saussure edificou a sua linguística a partir da diferença entre ‘langue’ e ‘parole’. A ‘langue’ constitui o sistema de signos, que se opõem uns aos outros, aos quais é reconhecida uma posição e uma função específica no sistema. A ‘parole’ é a capacidade de emprego e utilização da ‘langue’.

A linguística de Saussure privilegiou o estudo da ‘langue’ pelo facto desta corresponder a um sistema estável e quantificável. Privilegiou o estudo sincrónico ao estudo diacrónico e procurou atribuir um estatuto científico à linguística, considerada a ciência geral dos signos, que se enquadrasse dentro do paradigma positivista de racionalidade.

Ao limite, como afirma Ricoeur, a posição estruturalista tende a encarar a linguagem

l’action, *Essais d’herméneutique*, II), trad. port. A. Cartaxo e M. J. Sarabando, Ed. Rés, Porto, sd., 206.

³¹ A. D. RODRIGUES, *Comunicação e Cultura*, Editorial Presença, Lisboa 1999, 45.

como um sistema fechado, de sentido imanente, que não tem relação com qualquer realidade extra-linguística. Segundo Ricoeur, esta abordagem à linguagem manifesta-se na definição de signo dada no “Curso de Linguística Geral”.

Significante e significado, unidades constituintes do signo, revelam a ligação entre os signos do sistema, mas não a uma realidade extralinguística, a uma referência.

O projecto hermenêutico de Ricoeur propõe-se ‘dialogar’ quer com esta abordagem estruturalista, quer com a hermenêutica romântica herdeira dos trabalhos de Schleiermacher.

Schleiermacher distinguiu dois tipos de abordagem à linguagem: uma interpretação gramatical e uma interpretação técnica.

A interpretação gramatical atende ao carácter social e cultural da língua, enquanto que a interpretação técnica procura o carácter singular, individual do emprego da língua, para assim compreender a intenção do autor.

A hermenêutica proposta por Schleiermacher de cariz ‘psicologizante’ tornar-se-ia célebre com a máxima: “compreender tão bem ou melhor o autor do que ele se compreendeu a si mesmo”. A hermenêutica assim entendida considera a linguagem como o vínculo de objectivação da subjectividade de cada indivíduo. Por um processo empático era proposto ao intérprete transferir-se para a psique do autor e revelar a sua intenção ao comunicar.

Ricoeur coloca o seu projecto hermenêutico num lugar diferente, que possibilita o diálogo com as Ciências Humanas e que, não obstante, atenda ao enraizamento ontológico do homem no mundo.

A hermenêutica de Ricoeur atribui à

análise estrutural uma importância decisiva, necessária, mas não exclusiva.

A explicação de cariz estruturalista procura extrair as ligações lógicas reveladas pela análise das unidades constitutivas de uma obra.

Nas Ciências Humanas, o modelo de explicação estruturalista é aplicado a todas as áreas que comportem uma dimensão semiológica, ou seja, a todos os fenómenos dos quais seja possível reconhecer um tipo de relações características dos sistemas semiológicos.

A análise conceptual da acção mostra como a acção pode ser considerada um dos fenómenos de entre os quais é possível aplicar um modelo de explicação estruturalista. O significado da acção é passível de resistir ao facto da sua ocorrência. A explicação da acção por razões enquadra-se num contexto de sentidos culturalmente estabelecidos, institucionalizados, que podem ser interpretados e que não implicam o recurso à observação de acontecimentos interiores. Neste sentido, é possível explicar uma acção sem que isso implique um processo empático com o agente. Esta fixação do significado da acção é denominada conteúdo proposicional. É essa fixação que permite que a acção se autonomize da intenção psicológica do seu autor inscrevendo a sua marca no tempo. É neste sentido que falamos em ‘acontecimentos marcantes’.

Estas acções que marcam pela sua importância desenvolvem significações que podem ser actualizadas noutros contextos espácio-temporais e re-efectuadas em novos contextos sociais.

“...como um texto, a acção humana é uma obra aberta, cuja significação está

*‘em suspenso’. É porque ela ‘abre’ novas referências e delas recebe uma pertinência nova que os actos humanos estão também à espera de interpretações novas que decidam a sua significação”.*³²

Segundo Ricoeur, é a própria natureza do objecto de estudo das Ciências Humanas que exige que o modelo hermenêutico de interpretação do texto se constitua como seu paradigma.

O conceito de obra, indissociável da noção de totalidade, de diversidade e de unidade exige que a interpretação do homem, de um texto, ou de uma acção não se limite à explicação da estrutura lógica que combina as unidades identificadas e analisadas. A obra é mais do que a soma das suas partes constituintes.

Ao analisar uma obra é necessário conjecturar sobre as partes mais relevantes para a interpretação do todo, estabelecer níveis de importância, construir relações. Este processo conjectural e provisório parte de uma estrutura pré-compreensiva que revela uma certa subjectividade por parte do sujeito.

Esta subjectividade constitui a perspectiva a partir da qual o sujeito ‘observa’ o real. Essa estrutura antecipava, ou pré-compreensiva pode ser identificada com o preconceito. Não obstante, o preconceito não constitui um entrave à construção de novos sentidos, à actualização do sentido de um texto ou de uma acção, é antes a partir dele que todo o acto de conhecer se desenrola.

A hermenêutica de Ricoeur reconhece que

³² P. RICOEUR, *Do Texto à Acção, (Du texte à l’action, Essais d’herméneutique, II)*, trad. port. A. Cartaxo e M. J. Sarabando, Ed. Rés, Porto, sd., 198.

esse ancoramento do homem no mundo está implicado em todo o acto de conhecer.

A partir daí, compreender pressupõe a superação da estrutura sujeito - objecto.

O sujeito participa do mundo que se propõe estudar.

Contudo, esse reconhecimento ontológico de pertença ao mundo não inviabiliza a aspiração à ‘cientificidade’ de todo o conhecimento acerca do homem.

A primeira perspectiva sobre uma obra é constantemente confrontada com o momento explicativo dando origem a um novo olhar, a uma nova relação entre todo e as partes. Esta dialéctica entre a parte e o todo gera o círculo hermenêutico.

Este processo vai permitir a reformulação do mundo do sujeito e capacitá-lo para olhar para a obra a partir de uma nova perspectiva. Assim entendida, a compreensão não se refere ao momento empático, psicológico de transposição para a psique do autor, mas à integração do momento analítico num todo que constitui a obra, e que revela sentidos que estão para além de todas as possibilidades combinatórias das unidades discretas reveladas pela análise estrutural. É a dialéctica entre explicação e compreensão que revela a semântica profunda, capaz de desencadear um movimento que parte do sentido do texto, revelado na sua estrutura, em direcção à sua referência, que apesar de estar exposta diante do texto, aponta para um mundo que está para lá da linguagem.

Ao longo deste estudo, a compreensão dos motivos de uma acção não pôde ser enquadrada na dimensão temporal da existência.

É a teoria narrativa que vai introduzir a dimensão temporal da experiência humana e que vai permitir a articulação das acções

complexas ou práticas com níveis mais elevados da hierarquia da práxis, planos de vida e projectos globais de uma existência.

4 O Plano da Narrativa

Sob o título O Plano da Narrativa pretendemos elaborar uma breve exposição sobre o quinto e o sexto estudos de SA, relativos ao tema da identidade.

Este conjunto de estudos exerce uma função de mediação entre os estudos anteriores, que se desenvolveram sob a alçada da filosofia da linguagem, e os estudos posteriores, relativos à dimensão ética e moral do si e da sua acção.

No quinto estudo o autor apresenta as limitações das abordagens relativas à identidade pessoal que não procedem à distinção entre mesmidade e ipseidade, duas formas distintas de permanência no tempo.

É o estudo sobre a identidade narrativa, sobre a ligação entre intriga e personagens, que vai revelar a mediação exercida entre os dois pólos da identidade.

A narrativa tem ainda o poder de revelar novos sentidos às aporias entre agente e acção e a capacidade para se aplicar ao campo prático, servindo assim de apoio à interrogação ética do homem.

A interpretação de si encontra na narrativa uma mediação privilegiada, capaz de integrar longas cadeias de acções, que são as práticas, na história de uma vida, conferindo inteligibilidade e sentido ao processo temporal onde se desenrola a existência humana.

4.1 “Identidade Pessoal e Identidade Narrativa”

O quinto estudo de SA, intitulado “A identidade pessoal e a identidade narrativa”, tem como principal propósito enquadrar a problemática da identidade pessoal no contexto das pesquisas de tradição anglo-saxónica.

Ricoeur aponta algumas limitações aos estudos sobre a identidade pessoal, pelo facto de não distinguirem mesmidade e ipseidade, as duas formas distintas de permanência da identidade no tempo. Consequentemente, os estudos sobre a identidade pessoal desconhecem a importância que a teoria narrativa assume na mediação entre esses dois pólos da identidade.

Contudo, antes de nos centrarmos na teoria da identidade pessoal é importante proceder à definição inicial dos termos ipseidade e mesmidade e averiguar de que forma os estudos sobre a identidade pessoal malogram ao não introduzir essa distinção.

A mesmidade é o pólo da identidade que se caracteriza pela permanência do mesmo ao longo do tempo.

Num primeiro sentido, a mesmidade equivale à identidade numérica. Através da operação de identificação identificamos e ‘reidentificamos’ uma mesma coisa como sendo a mesma uma, duas, n vezes. Neste caso, identidade significa unicidade.

Num segundo sentido, a mesmidade equivale à identidade qualitativa. Em algumas situações podemos substituir uma coisa pela outra em virtude da sua semelhança extrema, sem que haja perda semântica.

Num terceiro sentido, a mesmidade equivale à continuidade ininterrupta. Apesar do reconhecimento de algumas dissemelhanças, identificamos alguns traços permanentes que

nos permitem dizer que estamos perante a mesma coisa.

*“ Toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno dessa busca de um invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência no tempo.”*³³

4.1.1 O carácter

Uma das formas de permanência no tempo emblemáticas da identidade idem ou mesmidade é o carácter.

O carácter pode ser entendido como o ‘o quê?’ do ‘quem?’. É o conjunto das disposições adquiridas que permitem identificar e reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo.

As disposições adquiridas ligam-se à noção de hábitos sedimentados ou em vias de ser. O carácter integra assim uma dimensão temporal. A sua história é o processo de sedimentação de alguns hábitos que tendem a ocultar a inovação que os precedeu.

Por outro lado, as disposições adquiridas ligam-se também às ‘identificações com’ alguém ou alguma coisa. A identidade de uma pessoa ou de uma comunidade, em certa medida, constrói-se a partir da identificação com valores, mitos, ideais ou heróis. Esta dimensão da identidade pressupõe a alteridade.

É esta ideia de lealdade a determinados ideais, valores ou heróis que transforma a permanência do carácter na manutenção de si, figura emblemática da ipseidade. Com efeito, a ‘identificação com’ pressupõe um momento ético, de deliberação e de avaliação, pelo qual uma pessoa, ou uma co-

³³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, trad. Brasileira, Ed. Papyrus, São Paulo, 1991, 142-143.

munidade, se ligam a determinados valores, ideais e heróis e excluem outros.

Neste sentido, no carácter coexistem mesmidade e ipseidade, sendo que a primeira forma de permanência no tempo oculta a segunda. A pergunta ‘quem sou eu?’ deixa-se substituir pela pergunta ‘o que sou eu?’

4.1.2 A fidelidade à palavra dada

A manutenção de si na fidelidade à palavra dada é a figura emblemática da ipseidade, forma de permanência de identidade diamentralmente oposta ao carácter.

*“A palavra mantida afirma uma manutenção de si que não se deixa inscrever, como o carácter na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente naquela do ‘quem?’.”*³⁴

A ipseidade revela uma forma dinâmica de permanência no tempo, resultante de um comprometimento ético, no qual o indivíduo atesta a si a suas acções, os seus valores e os seus princípios. A ipseidade refere-se ao ‘quem’ singular, único e diferente de todos os outros. O si que habita o seu corpo, mas que não é o seu corpo, que se identifica com um carácter, mas que é mais do que um carácter imutável no tempo. Um si capaz de se reflectir, se construir e de vir a ser.

4.1.3 Identidade pessoal

Locke introduz a noção de identidade de uma coisa consigo mesma ao longo do tempo. A memória e a identidade formam uma equação que permite a comparação de uma coisa consigo mesma ao longo do tempo.

³⁴ *Ibidem*, 148.

Esta comparação conduz à oposição entre identidade e diversidade.

Assim entendida, a noção de identidade parece aproximar-se do pólo da mesmidade, em virtude da comparação e da procura do idêntico. A memória permite-nos avaliar os traços que nos caracterizam e identificam em momentos diferentes da nossa vida.

Por outro lado, esta concepção da identidade também se aproxima do pólo da ipseidade, em função da atestação desses traços permanentes a um ‘quem’, irreduzível a um ‘o quê?’

Os traços que nos caracterizam ao longo do tempo e que permitem responder à questão ‘o que sou eu?’ referem-se sempre a alguém que é irreduzível a um conjunto de predicados. Alguém que vive, que habita um corpo e que tem uma história.

Locke introduz ainda o critério de identidade psíquica ao qual poderíamos opor o critério de identidade corporal.

Os critérios de identidade são introduzidos como referências que ajudam a resolver alguns problemas levantados à identidade pessoal pelos denominados ‘puzzling cases’.

O exemplo referido em SA é o da memória de um príncipe que é transportada para o corpo de um sapateiro remendão. Qual é a identidade deste novo ente, sapateiro ou príncipe?

Se adoptarmos como Locke o critério psíquico de identidade, somos levados a concluir que a memória fez do novo ente um príncipe.

Com Hume inicia-se a era da dúvida e da suspeita.

Segundo Hume, a identidade corresponde a uma impressão de unidade invariável. Quem no seu interior só encontre uma diversidade de experiências e nenhuma impressão

invariável relativa à ideia de si, é levado a concluir que o si é uma ilusão.

Hume considera que é através da faculdade da imaginação que restituímos unidade às impressões interiores, exigida pela identidade, e através da crença que colmatamos o déficite de mesmidade que resulta do processo de comparação das várias impressões.

Ricoeur questiona se não estaria Hume à procura de um si irreduzível ao mesmo ao longo do tempo. Pois nos casos em que não subsiste uma impressão invariável e permanente é ainda possível perguntar quem é esse ser que se interroga sobre a sua unidade, sobre a sua identidade.

Levanta-se assim a questão de saber qual a validade dos critérios de identidade. Qual o fundamento desses critérios?

A questão é saber se é possível submeter a mesmidade e a ipseidade a provas de verdade.

No caso da mesmidade, em virtude da comparação que é levada a cabo entre duas ocorrências, o critério é aceitável, na medida em que serve de referência a essa mesma comparação.

Mas será a resposta à pergunta ‘quem sou eu?’ passível de uma prova de verdade?

É neste estádio da reflexão que Ricoeur convoca ao debate acerca da identidade a obra de Derek Parfit.

Segundo Ricoeur, as posições de Parfit sobre a identidade edificam-se sobre a renúncia explícita a qualquer distinção entre ipseidade e mesmidade.

Ricoeur questiona se, tal como Hume, Parfit, ao procurar um estatuto firme de identidade, baseada na mesmidade, não estava destinado a pressupor um si que não procurava.

O recurso a alguns casos paradoxais so-

bre a identidade, revelados pelos ‘puzzling cases’, levam Parfit a concluir que a questão da identidade é uma questão vazia, uma vez que em alguns casos a identidade de um sujeito é indeterminada.

Segundo Parfit, a questão da identidade pessoal não é fundamental para que o sujeito se constitua como sujeito ético. As posições de Parfit assemelham-se às posições budistas que apelam à dissolução da identidade em prol da disponibilidade e da abertura ao outro. O autor chega a afirmar que a identidade pessoal não é o que importa.

Segundo Ricoeur, esta tese assenta no facto de Parfit não distinguir mesmidade de ipseidade. Mesmo nos casos mais perturbadores dos ‘puzzling cases’, que tornam impossível a identificação e a reidentificação de uma pessoa como sendo a mesma, a pergunta sobre quem é o sujeito que se interroga e que procura a sua unidade mantém-se pertinente. É importante perguntar quem é esse sujeito a quem a identidade pessoal não é o que importa.

Parfit defende que é mais importante direccionar a atenção para as experiências em si mesmas do que para a procura de uma unidade da uma vida. A identidade deve constituir uma obra de arte mais do que uma reivindicação de independência.

Mas partir do princípio de que a minha identidade pessoal não é o que interessa não implica que a identidade do outro também não interesse?

4.2 “O Si e a Identidade Narrativa”

O “Si e a Identidade Narrativa” é o título do sexto estudo de SA que tem um duplo propósito: por um lado, visa levar até ao

mais elevado grau a dialéctica da mesmidade e da ipseidade; por outro, pretende explorar as funções de mediação que a teoria narrativa exerce entre a teoria da acção e a teoria moral.

A dialéctica entre mesmidade e ipseidade é a dialéctica de duas formas distintas de permanência de um identidade no tempo.

Os problemas colocados à identidade pessoal, no seio dos ‘puzzling cases’ de ficção científica, provocam alguns embaraços à identidade considerada unicamente como mesmidade, como perpetuação de um núcleo estável de disposições através do qual identificamos uma pessoa como sendo a mesma ao longo do tempo.

O maior contributo da identidade narrativa para a constituição do si é a mediação que opera na dialéctica entre mesmidade e ipseidade.

A teoria narrativa procura a identidade ao longo da história de uma vida, nas conexões que ligam os acontecimentos decorrentes no tempo e que fazem da história uma unidade de sentido.

Com efeito, a identidade narrativa é o equivalente da identidade de um personagem, que se constrói em articulação com a unidade temporal da história narrada. Por sua vez, a unidade temporal da história resulta de uma síntese do heterogéneo, uma concordância discordante através da qual os vários acontecimentos e peripécias são integrados no encadeamento da intriga, por forma a produzir uma unidade de sentido revelada no seu final. Os acontecimentos narrativos tornam-se fonte de discordância quando surgem e fonte de concordância no que fazem avançar a história.

Neste sentido, os acontecimentos, pelo facto de fazerem parte do movimento config-

urador de uma narrativa, perdem a sua neutralidade impessoal. Deixam de poder ser descritos como entidades independentes dos seus agentes e dos contextos das suas ocorrências, como sugeria a ontologia do acontecimento impessoal defendida por Davidson. É este estatuto do acontecimento que distingue o modelo narrativo de todos os restantes modelos de conexão.

O encadeamento da intriga tem o poder de transformar as ocorrências aparentemente aleatórias e ocasionais dos acontecimentos numa espécie de necessidade retrospectiva, que participa, simultaneamente, na construção da unidade da intriga e na construção da identidade dos personagens.

“...a pessoa da qual se fala, o agente do qual depende a acção têm uma história, são a sua própria história.”³⁵

Esta estreita relação entre a intriga, os acontecimentos e os personagens possibilita que a narrativa supere, de algum modo, as aporias da adscrição.

Ao narrador é dada a possibilidade de decidir o que conta como acção, delimitar o princípio e o fim das cadeias de acções, denominadas práticas, decidir quais as responsabilidades a imputar a cada um dos agentes e desenvolver uma unidade de sentido que reúna todos esses processos através de um acto configurador.

A narrativa constitui-se assim com um ‘laboratório’ onde podem ser experimentadas múltiplas formas de agir, subordinando a cada uma delas uma série de consequências e implicações éticas.

³⁵ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, trad. Brasileira, Ed. Papyrus, São Paulo, 1991, 138.

A pessoa deixa de ser considerada uma entidade distinta das suas experiências, um mero portador dos acontecimentos. A sua identidade é solidária da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem.

Neste sentido, Claude Bremond introduz a noção de processo, eventual, em acto, ou acabado, desencadeado pelos personagens da narrativa. É a ideia de processo que dá sentido às acções desencadeadas pelos agentes, consideradas como manifestações de uma identidade dinâmica e em constante construção ao longo da história.

A identidade narrativa é uma síntese do heterogéneo que concilia diversidade e identidade. A identidade dos personagens deixa de se caracterizar por uma permanência do mesmo ao longo da história para se tornar num processo dinâmico, que acompanha o desencadear da intriga.

É a dialéctica do personagem, essa concordância discordante, que se vai inscrever no intervalo entre os dois pólos da permanência no tempo: mesmidade e ipseidade.

A identidade narrativa inclui assim uma dimensão ética, baseada nas decisões que os personagens tomam em face dos acontecimentos inesperados com os quais se deparam.

“Em qual sentido, portanto, é legítimo ver na teoria da intriga e do personagem uma transição significativa entre adscrição da acção a um agente que pode e a sua imputação a um agente que deve?”³⁶

Esta questão suscita duas vertentes: por um lado é necessário compreender em que

³⁶ *Ibidem*, 180.

medida a conexão operada pela narrativa entre intriga e personagens exige uma extensão considerável do campo prático, para que a acção narrada seja equiparada à acção descrita; por outro lado, é necessário compreender de que forma a narrativa pode servir de apoio à interrogação ética.

A teoria narrativa propõe-se reflectir sobre cadeias mais complexas de acções do que a teoria da acção, pelo que a extensão ao nível das práticas exige uma revisão da noção de acção, que se enquadre numa ontologia diferente da ontologia do acontecimento impessoal, proposta por Davidson.

As práticas caracterizam-se pelo encadeamento de um conjunto de acções mais simples, que lhe estão subordinadas. Essa relação de subordinação depende do sentido estatuído por uma regra constitutiva da própria prática. Tomemos o exemplo da prática referida em SA: o jogo de xadrez. Podemos identificar várias acções ligadas ao jogo, tal como mover um peão. Este gesto torna-se significativo porque existe uma regra constitutiva à prática do xadrez que determina que esse gesto conta como uma jogada.

A Teoria dos Actos de Discurso também se serve da noção de regra constitutiva. A força dos actos ilocutórios depende da regra que estatui o sentido de determinados verbos e expressões. O acto de prometer retira a sua força ilocutória da regra que diz que prometer é obrigar-se a fazer alguma coisa que se diz que se fará.

Para além da sua função significante, a ideia de regra constitutiva reforça o carácter de interacção da maioria das práticas. De alguma maneira, os significados estatuídos pelas regras não dependem do agente que desencadeia a acção. Eles estão, de alguma

forma, institucionalizados. Dependem de uma dinâmica entre inovação e tradição, da qual o agente participa pelo facto de recorrer inevitavelmente ao horizonte de sentido das práticas, que constantemente actualiza e inova.

É a pré-compreensão desse horizonte de sentido que nos permite encadear várias acções com a intenção de atingir um fim.

Nesta medida, a organização das práticas comporta um elemento narrativo, pré-figurativo, que nos permite antecipar o efeito provocado por algumas das nossas acções. Podemos antecipar as acções que são necessárias desencadear na realização de uma prática.

Mas o projecto da identidade narrativa pressupõe que o campo narrativo esteja capacitado para se estender do nível das práticas ao projecto global de uma existência, entendido como o conjunto dos ideais directores da vida de cada um. Entre ambos os níveis da práxis situam-se os planos de vida, mais ou menos flexíveis e reequacionáveis, dependentes do equilíbrio que se estabelece entre as práticas que estes implicam e os planos globais de uma existência.

“O campo prático aparece assim submetido a um duplo princípio de determinação que o aproxima da compreensão hermenêutica de um texto pela troca entre o todo e a parte. Nada é mais propício à configuração narrativa do que esse jogo de dupla determinação.”³⁷

A história de uma vida desenrola-se num duplo movimento: um movimento descendente, que parte dos ideais directores do projecto global de existência – ideais e valores

³⁷ *Ibidem*, 187.

com os quais nos identificamos – e que subordina os planos de vida a adoptar e, consequentemente, as práticas que estes implicam; e um movimento ascendente, que parte dos planos de vida, considerados na sua unidade, em direcção a novos valores e ideais directores.

Para Ricoeur, tal como para MacIntyre, a “unidade narrativa de uma vida”, capaz de integrar as mediações que se estabelecem entre os vários níveis da práxis, tem como função servir de apoio a uma perspectiva ética de vida boa. É a capacidade de configuração de uma unidade e de reunião de uma vida que a narrativa oferece à interrogação ética.

Contudo, diferentemente de MacIntyre, Ricoeur considera que as narrativas de ficção assumem um papel tão ou mais importante para a compreensão narrativa de uma vida, do que as narrativas historiográficas e biográficas.

Mas em que medida é que a literatura de ficção suscita um questionamento do ‘si-mesmo’ na vida real?

4.2.1 Distanciação e apropriação

Para compreender que a literatura de ficção possa suscitar um questionamento do ‘si-mesmo’ na vida real é necessário compreender a dialéctica inerente à leitura, a dialéctica entre distanciação e apropriação.

A dialéctica entre distanciação e apropriação liga-se ao que Hans Georg Gadamer chamou ‘fusão de horizontes’. Se por um lado é necessário conquistar uma certa distanciação face ao objecto que pretendemos estudar, o que constitui um requisito epistemológico do paradigma científico, por outro lado, esse distanciamento torna-se prob-

lemático na medida em que subverte a nossa condição ontológica de pertença a um horizonte histórico-cultural. Neste sentido, a fusão de horizontes é a fusão do horizonte do mundo do leitor com o horizonte do mundo do autor. Esta ideia de fusão implica que a interpretação se afaste da tentativa de apropriação da intenção psicológica do autor. O que o leitor interpreta e se apropria é o mundo que a obra projecta e que está objectivada na sua estrutura, no seu sentido. O que só é possível uma vez que a obra se autonomiza das condições sócio-psicológicas da sua produção pela escrita. O sentido da obra resiste ao acontecimento da sua produção e objectiva-se na estrutura do texto. Assim, o destinatário de um texto abre-se a um universo infinito de leitores.

O momento da apropriação consiste na actualização do sentido de um texto por parte do leitor, que se torna assim uma espécie de co-autor. Contudo, o momento da apropriação, pelo “qual torno meu o que antes era alheio” não consiste na projecção do leitor na obra. Existe um projecto de mundo inscrito na obra, revelado pelas suas referências não ostensivas, que o leitor compreende se se deixar seguir pelos sentidos possíveis do texto, sem se querer impor a ele, sem querer instrumentalizar o que na obra é dito. A apropriação pressupõe que a compreensão do sentido do texto seja contemporânea da extensão da compreensão de si.

“Nesta autocompreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de

desvelamento de um mundo que fornece um si mesmo ao ego.”³⁸

Mas que referência real pode ser desvelada pela narrativa ficcional ?

Não é essa referência extra-linguística a condição para que a ficção possa expandir-se do campo linguístico que lhe é próprio para a esfera prática?

É a faculdade da imaginação que possibilita a transição da esfera teórica à esfera prática. Por imaginação entenda-se reestruturação de campos semânticos, ou segundo a expressão de Wittgenstein, “ver como”.

A narrativa desenvolve o seu mundo, que Ricoeur chama ‘o mundo do texto’, que liberto da referência ostensiva e descritiva tem o poder de ‘apontar’ para dimensões do nosso ser que não se deixam dizer de modo descritivo. Esta outra realidade é, muitas vezes, revelada pelas expressões metafóricas e simbólicas, caracterizadas por um “ver como”.

O poder referencial e cognitivo da narrativa de ficção reside no facto de que a função metafórica instaura uma inovação semântica, uma nova relação de sentido entre coisas que anteriormente estavam desligadas. É a faculdade de imaginação que permite ao autor “ver como” e ao leitor suspender o seu saber sedimentado e apropriar-se desse novo projecto de conhecer e de se conhecer.

O mundo do texto, estruturado e configurado pela narrativa visa reconfigurar o mundo da acção e projectar um novo mundo para o homem.

“O que se deve, de facto, interpretar num texto é uma proposta de mundo, de um mundo tal que eu possa habitar e nele

³⁸ P. RICOEUR, Teoria da Interpretação, Porto Editora, trad. port. A Morão, Porto, sd., 138.

projectar um dos meus possíveis mais próprios”.³⁹

4.2.2 “As implicações éticas da narrativa”

*“...de que maneira a componente narrativa da compreensão de si pede como complemento as determinações éticas próprias à imputação moral da acção ao seu agente?”*⁴⁰

Ao longo de uma narrativa, as acções dos personagens são alvo de avaliações e de deliberações que conduzem à escolha de determinado plano de acção em detrimento de outro. Essas escolhas são objecto de considerações éticas, alvo de elogio ou de censura. As funções estéticas próprias da literatura não eclipsam as suas determinações éticas, pelo que o julgamento moral das acções e dos personagens se submete, também ele, às variações imaginativas da estrutura da narrativa.

Deste modo, o mundo do texto serve de apoio a avaliações éticas do próprio leitor e contribui para o enriquecimento da sua maneira de pensar e de sentir.

A identidade narrativa faz a ponte entre as disposições adquiridas e as ‘identificações com’ sedimentadas, identificadas com a mesmidade do carácter e a manutenção ética do si, identificada com a ipseidade.

Mas o que sucede à dimensão ética da identidade narrativa quando a identidade de um personagem – sujeito parece indeterminada?

³⁹ P. RICOEUR, Do Texto à Acção, trad. port. A Cartaxo e M. J. Sarabando, Rés Editora, sd, 122.

⁴⁰ P. RICOEUR, Soi-même comme un autre, trad. Brasileira, Ed. Papyrus, São Paulo, 1991, 193.

Nos casos em que parece impossível identificar os traços distintivos da identidade de um sujeito, estará a resposta à pergunta ‘quem sou eu?’ destinada a um nada absoluto, que inviabilizaria qualquer suporte à interrogação ética?

Não é sempre possível responder um si, encarnado, vivo, que se procura e que é capaz de se manter fiel à palavra dada?

É neste ponto que a dimensão ética atravessa a dialéctica da mesmidade e da ipseidade.

A construção da ipseidade sobre a perpetuação irreflectida e inflexível das ‘identificações com’ e das disposições sedimentadas levanta ambiguidades no plano ético.

“Numa filosofia da ipseidade como é a nossa, devemos poder dizer: a posse não é o que importa”.⁴¹

Ousamos dizer que somos mais do que aquilo que pensamos.

E é bom, em sentido ético, sermos mais do que as ideias que pensamos serem as nossas, sermos mais do que os ideais que defendemos, os princípios que nos identificam. Há que ousar ir sendo, sem medo de perder essa ‘identidade fortaleza’ que dá a ilusão de segurança.

4.3 Identidade e Comunicação

Depois de analisados os dois estudos de SA dedicados à identidade pessoal e à identidade narrativa, pretendemos reflectir sobre alguns dos possíveis contributos destes estudos para a problemática da comunicação humana.

Num primeiro momento procuraremos analisar os possíveis pontos de contacto entre a obra de Dominique Wolton, “Pensar a

⁴¹ Idem, pág. 198.

Comunicação”⁴² e os estudos de SA relativos à identidade. Mais concretamente, pretendemos reflectir sobre a importância que a identidade assume na comunicação.

Wolton distingue dois modelos de comunicação: a comunicação normativa e a comunicação funcional.

Por comunicação normativa o autor entende a partilha e o pôr em comum que estão na origem etimológica da palavra comunicação (do latim *communicare*). Por comunicação funcional entende a ideia de difusão, ligada ao nascimento da imprensa e mais tarde ao desenvolvimento de outras técnicas de transmissão de informação.

Ao longo da sua obra procura desmistificar a ideia de que o desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação conduz, necessariamente, ao cumprimento de um ideal de comunicação normativa. Nem a velocidade, nem o aumento dos fluxos de informação, nem a facilidade de acesso a potentes técnicas de difusão conduzem a uma verdadeira partilha, um pôr em comum.

“Na reivindicação do ‘direito à comunicação’ queremos menos ouvir o outro do que aproveitar a possibilidade de nos exprimirmos. Comunicar torna-se, na maioria dos casos, sinónimo de expressão, procurando cada um, em primeiro lugar, não a interlocução, mas a possibilidade de falar”.⁴³

Segundo Wolton, a comunicação via Internet representa o paradigma da comunicação

⁴² WOLTON, P., Pensar a Comunicação, trad. port. V. Anastácio, Ed. Difel, Miraflores, 1999.

⁴³ WOLTON, D., Pensar a Comunicação, trad. port. V. Anastácio, Ed. Difel, Miraflores, 1999, 56.

funcional. A possibilidade de troca de informação a longas distâncias, quase instantaneamente, traz consigo muitas vantagens, sobretudo ao nível económico. Contudo, não evita as chamadas ‘solidões interactivas’.

A comunicação estabelecida através de sedutores mecanismos de transmissão reflecte um desejo de expressão, centrado no uso dos dispositivos técnicos, e não uma partilha ou uma comunhão. O outro aparece como mero destinatário de uma mensagem e não como alguém considerado em ‘si-mesmo’. Por essa razão, torna-se muito importante não confundir a difusão da comunicação funcional com a partilha da comunicação normativa.

Segundo Wolton, sem identidade e sem reconhecimento da alteridade não há comunicação.

A comunicação assenta na possibilidade de expressão das identidades, no direito à liberdade de expressão, consagrado nas constituições dos estados democráticos.

Em contrapartida, também não há comunicação sem o reconhecimento da alteridade. O outro não pode ser reduzido ao mesmo, pelo que é imperativo reconhecer as distâncias e as diferenças que separam os interlocutores. Uma mensagem é interpretada de modo diferente por dois interlocutores, cujos contextos de recepção são diferentes.

O horizonte cultural exerce uma função de iluminação da significação, pelo facto de situar a mensagem num conjunto de relações de sentido mais vasto a partir do qual há interpretação. O enraizamento do homem num mundo precede e funda o momento de interpretação de qualquer realidade.

É essa estrutura pré-compreensiva que é diferente de sujeito para sujeito e que dá

origem a interpretações diversificadas de uma mesma mensagem.

A comunicação tem como limite o outro, que nunca será totalmente transparente para mim.

Mas não será essa diferença insuperável a fonte de uma inesgotável necessidade de procura e de comunicação?

Não é justamente porque no outro há sempre algo de novo, que me pode ajudar a desenvolver um dos ‘meus possíveis mais próprios’, que a comunicação humana pode constituir-se como mediação privilegiada entre o ‘si-mesmo’ e o mundo?

Pensamos que a dialéctica da mesmidade e da ipseidade, revelada pela teoria narrativa, assume grande importância no esclarecimento da relação entre identidade e comunicação.

Em nosso entender, o potencial da comunicação é engrandecer o homem, abrir-lhe novas possibilidades de ser que o aproximem de ‘si-mesmo’.

A identidade parece-nos radicalmente implicada na comunicação em virtude da maneira pessoal de existir, que afecta a abertura de cada um ao mundo das coisas, das ideias e dos valores, que Ricoeur inicialmente identifica com o carácter. No entanto, esta concepção do carácter, que insiste na sua imutabilidade, foi posteriormente reavaliada pelo próprio autor. Não obstante, pensamos que tem a virtude de relacionar a identidade com o mundo de cada um, com o horizonte de sentidos que identificam cada pessoa. Assim entendida, a identidade intervém decisivamente na comunicação, como modo singular como cada um ‘vê’ o mundo e se vê a si. Ao dizer o mundo, o homem diz-se a si próprio.

Mas a identidade do homem não é estática.

O próprio carácter, figura emblemática da mesmidade, tem uma dimensão temporal, tem uma história. A maneira pessoal de existir, a abertura ao mundo, acompanha as inovações introduzidas nas ‘identificações com’ e nas disposições adquiridas; evolui ao longo de uma vida.

Comunicar não é pôr em comum uma identidade estática e acabada. A comunicação é antes uma das formas privilegiadas de relação que permite a um si partilhar o seu mundo e abrir-se ao mundo do outro, considerado como um ‘si-mesmo’.

Neste sentido, a dialéctica da leitura (dialéctica da distanciação e da apropriação) também é extensiva à comunicação.⁴⁴

Tal como referimos anteriormente, o texto só pode desvelar novos mundos ao leitor se este não se impuser ao texto, não se projectar nele. O si parte do texto e não tenta precedê-lo. O que só é possível mediante o reconhecimento de que a identidade, no sentido da posse de determinados predicados, não se pode tornar uma reivindicação de independência.

O sujeito tem de estar aberto à possibilidade de se transformar, de se reconfigurar, em virtude da relação dinâmica que estabelece com os outros, com os textos, com as obras de arte, com o universo cultural que com ele comunica.

“A comunicação é, aqui, uma acção ou

⁴⁴ “O texto é, para mim, muito mais que um caso particular da comunicação inter-humana, ele é o paradigma da distanciação na comunicação; a este título, ele revela um aspecto fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distanciação” (P. RICOEUR, *Do Texto à Acção*, trad. port. A Cartaxo e M. J. Sarabando, Rés Editora, sd, 109-110).

seja, um meio de criar uma identidade ainda incerta”.⁴⁵

5 Conclusão

Ricoeur refere no texto “De la Metaphysique à la Morale”⁴⁶ que é a partir de uma concepção do ser como acto e potência (energeia – dynamis).que se desenvolve o projecto de uma hermenêutica reflexiva, que procura reunir as múltiplas formas do ser dizer-se.

Segundo Ricoeur, o sujeito não se põe imediatamente, por intuição, como certeza última e fundadora de toda a realidade.

Ricoeur situa a “hermenêutica do si” no ponto intermédio entre as filosofias do cogito cartesiano e as ‘filosofias da suspeita’. Ao contrário de Nietzsche, defende a possibilidade do sujeito aceder, através de muitas mediações, ao princípio que faz de si um ser singular e único.

É através da interpretação das suas acções, dos símbolos, dos textos e das obras, cujo modelo paradigmático é a hermenêutica do texto, que o sujeito se compreende a si mesmo.

A certeza de se encontrar, de se compreender como um si próprio, único e irreduzível é diferente de toda a verificação científica, constituindo-se antes pela crença e pela fé.

Os dois estudos agrupados no plano do discurso procuram mostrar que é ao nível do discurso, entendido como acto de linguagem, que a questão do sujeito se coloca em primeiro lugar.

A um nível semântico a pessoa é uma

⁴⁵ *Ibidem*, 323.

⁴⁶ P. RICOEUR, *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995.

coisa entre as restantes coisas das quais se fala.

A pessoa, segundo Strawson, é constituída por um corpo, do qual se predicam características físicas, mas uma pessoa a quem podem predicar-se características psíquicas e mentais que não podem ser predicadas do seu corpo. Nesta medida, é à pessoa que se atribuem os dois tipos de predicados. Pessoa que é também um sujeito, na medida em que não pode ser predicada de qualquer outra. Não faz sentido dizer que Sócrates é um Aristóteles ou que Aristóteles está em Sócrates.

Ao nível de uma semântica do discurso, a designação de uma pessoa faz-se mediante um processo de identificação, seja por uma descrição definida, por um nome, ou por um conjunto de outras referências identificantes ligadas ao uso de deícticos, ou de pronomes pessoais.

Mas o carácter singular e único de uma pessoa não se inscreve num discurso que a identifique na terceira pessoa, apesar dos predicados psíquicos conservarem o seu significado quando atribuídos a si ou a um diverso de si.

A singularidade de uma adscrição de um predicado a um sujeito efectiva-se na situação de interlocução. A Teoria dos Actos de Discurso mostra de que forma o sentido provém simultaneamente do seu enunciado como do acto da sua enunciação. A primeira distinção formulada por Austin entre enunciados constantivos e performativos e a posterior tipificação por Searle dos actos locutórios, ilocutórios e perlocutórios mostram como o sentido de um acto de discurso aponta para mais longe do que seu conteúdo proposicional. A análise do discurso transita de uma abordagem semântica para uma abor-

dagem pragmática, para o acto da enunciação. É no acto de discurso que o significado dos predicados atribuídos ao sujeito se ‘particularizam’, adquirem um sentido próprio.

A pessoa, entendida como aquele de quem se fala, que tal como eu é possuidor de predicados físicos e de estados de consciência, é uma espécie ou género comum a várias substâncias individuais. Mas cada pessoa é ela própria uma substância individual concreta.

A pessoa de quem se fala, identificável por uma referência identificante, é passível de ser reconhecida como sendo a mesma pelos vários interlocutores, mas não é nunca atingida naquilo que faz de si um ser único e diferente de todos os outros.

Mesmo numa situação de interlocução, em que o locutor se designa a ele mesmo, a possibilidade de dizer o que faz de cada pessoa um ente particular depara-se com uma incomunicabilidade insuperável, ontológica.

Segundo Ricoeur, o ‘si-mesmo’ que cada pessoa é, diferente de todas as outras, radica no pólo da identidade-*ipse*, ou ipseidade. A pesquisa sobre este pólo da identidade exige que a pergunta ‘quem sou eu?’ não se substitua pela pergunta ‘o que sou eu?’.

Na realidade, quando tentamos responder a essa simples pergunta ‘quem sou eu?’ somos levados a enunciar um conjunto de predicados físicos, correspondentes à caracterização do nosso corpo, um conjunto de predicados psíquicos, correspondentes ao nosso carácter, à nossa personalidade, um conjunto de valores, de princípios e de crenças que regem a nossa conduta e que se identificam com o que há de permanente em nós. Mas do ponto de vista lógico, estamos a responder à pergunta ‘o que sou eu?’ e a descrever o pólo da identidade caracterizado pelo seu carácter sedimentado e permanente, identificado com

a mesmidade. Num certo sentido, aquilo que faz de cada pessoa um ‘si-mesmo’ ainda fica por responder.

A pesquisa sobre a ipseidade prossegue para o plano da acção.

Convém não esquecer que o fundamento da ‘hermenêutica do si’ reside na possibilidade do ser se dizer de muitas maneiras, de se expressar no agir.

Num primeiro momento é necessário explicitar o que conta como acção entre os restantes acontecimentos do mundo.

A teoria da acção começa por opor dois universos de discurso: acção e acontecimento; motivo e causa.

A acção diz-se de um fenómeno intencionalmente motivado por um agente, explicado por uma ordem de razões. O acontecimento assemelha-se a um movimento que pode ser explicado não pela intenção de um agente, mas por uma causa exterior.

Esta oposição é superada pelas análises fenomenológicas do desejo. Considerado na sua dupla constituição, o desejo refere-se, simultaneamente, ao carácter de ‘desejabilidade’, ao sentido de uma deliberação fundada num querer algo, e à noção de força, ligada às disposições e pulsões que afectam o sujeito.

As descrições fenomenológicas do desejo evidenciam que existe uma certa passividade em todo o agir humano. Com efeito, para explicar uma acção, um motivo tem de ser também uma causa. Este parece ser o corolário da explicação teleológica de Charles Taylor, que procura articular uma explicação por motivos, característica de uma descrição teleológica da acção, com uma explicação causal, que atenda ao carácter passivo inerente a toda a acção e que por isso se encontra

a montante de todo o agir e de toda a deliberação.

A dicotomia inicial entre os dois universos de discurso é ultrapassada e a noção de motivo é integrada na noção de causa.

O agente torna-se assim uma espécie de causa da sua acção. Quer os motivos racionais quer as pulsões e as disposições sensíveis que o impelem a agir estão em si.

Ao nível da filosofia analítica da acção, fundada na análise dos enunciados nos quais o homem descreve a acção, a pesquisa sobre o agente não implica o reconhecimento de uma ipseidade. A pessoa que age, que é autora de uma acção, é uma pessoa qualquer, identificada por um pronome pessoal, por um nome, ou por uma descrição definida. Ao nível semântico a explicação da acção centra-se na pesquisa sobre o par de perguntas ‘o quê?’ – ‘porquê?’.

O segundo estudo dedicado à teoria da acção procura reabilitar a questão do sujeito reflectido na sua acção.

Segundo Aristóteles, a acção define-se pelo facto de depender do próprio agente, pelo facto de estar em seu poder ou de depender de si. O *Autos*, diz o filósofo, é pai e senhor da sua acção.

O agente não só é o princípio da acção na medida em que o seu corpo desencadeia um certo número de movimentos físicos, mas sobretudo porque tem a capacidade de deliberar sobre o seu agir, de agir como um homem prudente e virtuoso e de educar as suas inclinações e as suas disposições.

Dizer que uma pessoa é o princípio de uma acção é dizer que a deliberação que presidiu à acção é a sua deliberação, que os motivos são os seus motivos; é dizer que ela é uma espécie de causa da acção.

A adscrição da acção ao seu agente afasta-

se da descrição de outros acontecimentos. A dimensão ética presente no momento pré-deliberativo, no qual o agente decide como agir, aproxima a adscrição da acção ao agente de uma imputação de responsabilidade.

No entanto, a determinação das intenções que presidem a uma acção não é passível de uma prova de verdade. Explicar uma acção é determinar o ângulo a partir do qual ela é compreensível; é integrá-la num contexto maior e estabelecer os argumentos que devem ser considerados como os mais válidos nesse contexto. A procura das intenções é sempre um processo de argumentação e de interpretação.

Ao limite, só o autor de uma acção pode declarar quais os seus motivos e as suas intenções mais profundas, pelo que no quadro de uma análise semântica a adscrição de uma acção ao seu agente pode conduzir a uma aporia.

Outra das aporias da adscrição resulta da dificuldade em determinar a eficiência da explicação causal.

Até onde se estende a responsabilidade de um agente?

No caso de uma acção realizada por vários agentes é difícil de determinar o grau de responsabilidade a atribuir a cada um deles.

Mas a questão coloca-se de um modo mais radical quando se refere à liberdade e à autonomia do sujeito. Até que ponto a deliberação de um sujeito não é afectada por disposições, por pulsões ou mesmo por uma tradição que o envolve e onde está enraizado?

A pesquisa sobre a acção introduz novos dados à reflexão sobre a identidade do sujeito ao evidenciar que a ipseidade intervém

no momento de avaliação e de deliberação que preside a acção.

Contudo, uma análise semântica da adscrição suscita algumas aporias que só podem ser resolvidas no âmbito da teoria narrativa.

As pesquisas no âmbito da filosofia analítica da acção colocam entre parênteses a dimensão temporal que integra as acções humanas descritas na linguagem do quotidiano.

O modelo narrativo distingue-se de todos os restantes modelos de conexão em função do estatuto do acontecimento que lhe é próprio. Os acontecimentos narrativos não são considerados acasos nem independentes entre si. A sua ocorrência contribui para conferir unidade a uma narrativa. Esta unidade/identidade resulta de uma concordância discordante de vários acontecimentos que apontam para uma diversidade de sentidos aparentemente inconciliável. São fonte de discordância quando surgem e fonte de concordância no que fazem avançar a história. Esta concordância discordante transforma a contingência do acontecimento numa necessidade. Assim, todos os acontecimentos concorrem de uma maneira ou de outra para dar sentido a uma história. Uma vez transposto para a identidade de um personagem, o acto configurador da intriga exerce uma função de mediação entre a mesmidade e a ipseidade.

À pergunta 'quem sou eu?' posso responder: sou a minha história; sou o princípio unificador de todas as minhas experiências. Sou em ser em permanente constituição.

Ao contrário de algumas posições relativas à identidade pessoal, Ricoeur concebe a identidade como uma forma dinâmica de manutenção de si ao longo do tempo.

A permanência no tempo de alguns traços que identificam um sujeito, apesar de sedimentados e relativamente estáveis também têm uma história. Estes traços estão associados à mesmidade, da qual o carácter é um exemplo emblemático. Contudo, a par destes traços que permanecem no tempo, a identidade de um sujeito também é constituída por uma manutenção de si. O sujeito, princípio e causa da acção, mantém-se como um ‘si-mesmo’ na pluralidade das suas manifestações. A esta manutenção corresponde um comprometimento ético, pelo facto de o sujeito estar implicado em cada momento de deliberação e de avaliação que antecede a sua acção. A ipseidade revela assim uma dimensão ontológica e uma dimensão ética.

Para além da função de mediação que exerce entre a mesmidade e a ipseidade, a narrativa também se constitui como o ‘laboratório’ das experiências éticas do homem. Segundo Ricoeur, não há narrativas eticamente neutras.

O modelo narrativo permite ao autor determinar os começos relativos de todas as cadeias de acções complexas, delimitar as responsabilidades de cada agente, proceder à explicitação das suas intenções profundas e configurar uma unidade à ‘vida’ dos personagens, resolvendo assim muitos dos problemas difíceis colocados à adscrição das acções aos agentes.

Deste modo, o leitor pode avaliar eticamente a conduta dos personagens e apropriar-se de novas possibilidades de ser e de agir.

A narrativa constitui-se como o lugar privilegiado para a ‘hermenêutica do si’, uma vez que, por um lado, satisfaz a exigência da distanciação, ao autonomizar-se do contexto socio-psicológico da sua produção,

como também proporciona uma unidade à história de uma vida, propiciando assim a avaliação ética de uma vida no seu conjunto exigida pela perspectiva teleológica.

“Soi-même comme un autre” estabelece assim as bases para a constituição de um ser em projecto, que se procura temporalmente através da interpretação das suas acções, dos símbolos, dos textos e das grandes obras de uma cultura. Esta interpretação não exclui um momento epistemológico fundamental, uma vez que é a dialéctica da explicação e da compreensão que é capaz de revelar a semântica profunda de uma obra e assim desvelar o projecto de mundo que ela propõe.

Pela apropriação, a compreensão de uma obra estende-se à compreensão de ‘si-mesmo’, contribuindo dessa forma para a reconfiguração do mundo do sujeito e para a constituição dos ‘seus possíveis mais próprios’.

De que forma é que a comunicação pode então contribuir para a constituição da ipseidade?

Na Introdução deste trabalho procurámos definir a comunicação como um processo através do qual os seres partilham e põem em comum. Como uma forma privilegiada de relação entre ipseidade e alteridade.

Todo o projecto da hermenêutica do si assenta na necessidade de mediação pela alteridade como forma de acesso aos princípios que fazem de cada pessoa um ente singular, único e irreduzível.

Considerada como uma acção, a comunicação constitui-se como uma das formas do ser dizer-se, pelo que comunicar é uma acção passível de uma interpretação tal como as restantes acções em que o ser se manifesta na sua singularidade.

O sujeito pode perguntar-se porque disse o

que disse, ou simplesmente porque o fez de determinada maneira. Ao interpretar sobre a sua acção, pode compreender-se um pouco melhor. Aquilo que faz dele o que ele é só se manifesta, não se diz. O homem diz-se ao dizer o mundo.

Como refere Carlos Díaz a propósito da estrutura intencional da pessoa:

*“O ser humano é uma abertura radical ao mundo e às outras pessoas, e por isso o seu ser consiste em estar sendo, (...) em estar em permanente estado de constituição...”*⁴⁷

Esta “abertura radical ao mundo e às outras pessoas” ganha mais sentido se o sujeito se consciencializar de que a sua identidade não coincide com o conjunto dos traços permanentes que o caracterizam. Ao perceber que continua a ser ele próprio não sendo contudo o mesmo que no instante anterior, o sujeito possibilita que a sua identidade se constitua permanentemente, se configure e reconfigure na relação que estabelece como os outros e com o mundo. É esta relação que chamamos comunicação.

À semelhança do que acontece com o momento da interpretação, a comunicação também implica que os sujeitos se exponham ao outro e ao mundo que o outro propõe constantemente no seu dizer, na sua acção, nas obras que produz.

Pensamos ser condição para a comunicação essa abertura ao outro, essa disponibilidade para abdicar de uma identidade estática e imutável. Sem essa disponibilidade a comunicação nunca poderia contribuir para a constituição de ‘si-mesmos’.

⁴⁷ C. Díaz, “Pessoa”, in *10 Palavras Chave em Ética*, (dir.) Adela Cortina, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), sd, 302 – 303.

6 Bibliografia

6.1 Obras de referência

RICOEUR, Paul, “Soi-même comme un autre”, Éd. Seuil, Paris 1990.

RICOEUR, Paul, “O Si-mesmo como um outro”, (*Soi-même comme un autre*), trad. brasileira sa., Ed. Papyrus, S. Paulo 1991.

6.2 Outras obras

ARISTOTE, “Éthique de Nicomaque”, trad. fr. J. Voilquin, Éd. Gf-Flammarion, Paris 1965.

AGOSTINHO, “O Mestre”, trad port. A. Pinheiro, Ed. Lisboa, Lisboa 1998.

BELO, Fernando, “Epistemologia do Sentido, I vol. Entre Filosofia e Poesia, a questão semântica”, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991.

CASSIRER, Ernst, “Ensaio sobre o homem”, (*An Essay on Man*), trad. port. C. Branco, Ed. Guimarães, Lisboa 1995.

FOUCAULT, Michel, “A Ordem do Discurso”, (*L’ordre du discours*), trad. port. L. Fraga e A. Sampaio, Ed. Relógio d’Água, Lisboa 1997.

HERDER, J. G., “Ensaio sobre a origem da Linguagem”, (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*), trad. port. J. M. Justo, Ed. Antígona, Lisboa 1987.

JEUDY, H.P., “A Sociedade Transbordante”, (*La Société du Trop-Plein*), trad. port. P. Pereira, Ed. Século XXI, Lisboa 1995.

- KANT, Immanuel, “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), trad. port. P. Quintela, Ed. 70, Lisboa 1995.
- LEVINAS, Emmanuel, “Ética e Infinito”, (*Éthique et infini*), trad. port. J. Gama, Ed. 70, Lisboa 1988.
- LEVINAS, Emmanuel, “Humanismo do outro homem”, trad. brasileira P. S. Pivatto, Ed. Vozes, Rio de Janeiro 1993.
- MERTON, Thomas, “Symbolism: communication or communion?”, in: Id., *Love and Living*, London, Shelton pr., 1979, pp. 54-79.
- PALMER, R.E., “Hermenêutica”, (*Hermeneutics – Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*), trad. port. M. L. Ribeiro Ferreira, Ed. 70, Lisboa sd.
- RICOUER, Paul, “Do Texto à Acção”, (*Du texte à l’action, Essais d’herméneutique, II*), trad. port. A. Cartaxo e M. J. Sarabando, Ed. Rés, Porto, sd.
- RICOEUR, Paul, “Teoria da Interpretação”, (*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*), trad. port. A. Morão, Ed. Porto, Porto, sd.
- RICOEUR, Paul, “O Discurso da Acção”, (*Le Discours de l’Action*), trad. port. A. Morão, Ed. 70, Lisboa, sd.
- RICOEUR, Paul, “Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle”, Éd. Esprit, Paris 1995.
- RODRIGUES, A. D., “Comunicação e Cultura – A experiência cultural na era da informação”, Editorial Presença, Lisboa 1999.
- SIMON, Josef, “Filosofia da Linguagem”, (*Sprachphilosophie*), trad. port. A. Morão, Ed. 70, Lisboa 1990.
- SFEZ, Lucien, “Crítica da Comunicação”, (*Critique de la Communication*), trad. port. S. Pereira, Ed. Instituto Piaget, Lisboa 1994.
- TEIXEIRA, J.S., “Pessoa”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa/S. Paulo 1992, s.v.
- VÁRIOS, (dir. Adela Cortina), “10 Palavras Chave em Ética”, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), sd.
- VATTIMO, Gianni, “A Sociedade Transparente”, (*La Società Transparente*), trad. port. H. Shooja e I. Santos, Ed. Relógio d’Água, Lisboa 1992.
- WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet Helmick, JACKSON, Don D., “Une Logique de la Communication”, Éd. Seuil, Paris 1972.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, “Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas”, (*Tractatus Logico-Philosophicus e Philosophical Investigations*), trad. port. M. S. Lourenço, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1995.
- WOLTON, Dominique, “Pensar a Comunicação”, (*Penser la Communication*), trad. port. V. Anastácio, Ed. Difel, Lisboa 1999.