

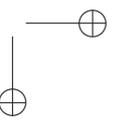
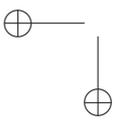
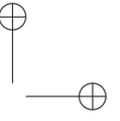
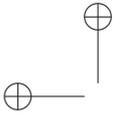
**PESSOA E COMUNICAÇÃO:
O PRIMADO DA RELAÇÃO
NA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA
DE F. JACQUES**



Miguel Franquet dos Santos Silva

2006

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Pessoa e comunicação: O primado da relação na Antropologia Filosófica de Francis Jacques*

Autor: Miguel Franquey dos Santos Silva

Colecção: Teses LUSOSOFIA: PRESS

Direcção: José Rosa & Artur Mourão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

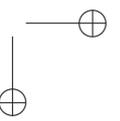
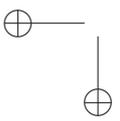
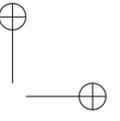
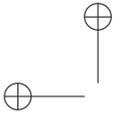
Composição & Paginação: M. F. dos Santos Silva & José Rosa

ISBN 978-989-654-275-7 [formato pdf]

ISBN 978-989-654-274-0 [formato encadernado]

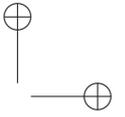
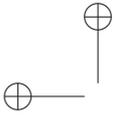
Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



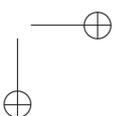
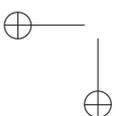
Índice

1	INTRODUÇÃO	8
2	DA INTERSUBJECTIVIDADE À INTERLOCUÇÃO	13
2.1	A transformação do problema da alteridade	14
2.2	A Fenomenologia e a questão da intersubjectividade .	17
2.2.1	Husserl e a <i>Vt Meditação Cartesiana</i>	17
2.2.2	Levinas e a questão da diferença originária .	27
2.3	O olhar e a palavra	38
2.4	A interlocução na raiz da significância	47
3	PESSOA E COMUNICAÇÃO	64
3.1	Posição linguística da subjectividade e da alteridade .	65
3.2	A Identidade Pessoal	75
3.3	“A capacidade trans-instancial da pessoa”	83
3.4	“O homem sem qualidades”	87
3.5	O Primado da relação	94
3.6	Reavaliar o <i>Cogito</i>	101
4	CONCLUSÃO	112
5	BIBLIOGRAFIA	119



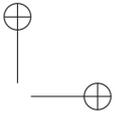
“Il m’a semblé qu’on devait en finir avec l’erreur de perspective qui conduit à traiter le Même à part de l’Autre - mais aussi, ce qui est beaucoup moins trivial, autrui comme l’Autre du Même.”

F. JACQUES, *Différence et Subjectivité: Anthropologie d’un point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982, p. 11.



SIGLAS DOS LIVROS DE F. JACQUES

- D** *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979
- DS** *Différence et Subjectivité: Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982.
- ELI** *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985
- AV** JACQUES, F., e LEUTRAT, J.-L., *L'autre visible*, Paris, Presse de la Sorbonne Nouvelle et Méridiens Klincksieck, 1988
- EA** *Écrits Anthropologiques: Philosophie de l'esprit et cognition*, Paris, Harmattan, 2000
- T** *De la textualité: Pour une textologie générale et comparée*, Paris, J. Maisonneuve, 2002
- CSF** *La croyance, le savoir et la foi: Une refondation erotétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 2005



I

INTRODUÇÃO

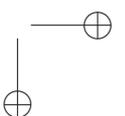
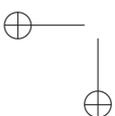
O objecto deste estudo é a articulação dos conceitos de pessoa e de comunicação na antropologia filosófica de Francis Jacques.

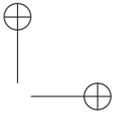
Em função do relativo desconhecimento da obra do autor no nosso país, começaremos a introdução por apresentar as linhas gerais do seu pensamento e por situar o horizonte de surgimento da problemática antropológica, para depois explicitarmos o objecto de estudo propriamente dito¹.

Na sua obra inaugural, intitulada *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue* (1979)², Francis Jacques procura estabelecer as condições de possibilidade de todo o diálogo com pretensão referencial. A novidade desta obra reside não só na promoção do diálogo a objecto de estudo filosófico, mas sobretudo no facto de ter aproximado, através da descrição da linguagem como *práxis* discursiva,

¹Entre nós registre-se o trabalho de Maria Lucília Marcos Moreira da Silva, *Lógica da relação e contornos do sentido: estudo a partir da pragmática transcendental de Francis Jacques*, [texto policopiado], tese de mestrado em Comunicação Social apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, defendida em 1992. Há referências dispersas ao Autor na obra de Adriano Duarte Rodrigues, sobretudo em *A Partitura Invisível: Para uma Abordagem Interactiva da Linguagem*, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

²F. Jacques, *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.





tradições de pensamento tão distintas como a análise lógica de estilo anglo-saxónico, a pesquisa linguística francesa e a fenomenologia europeia. Diz o autor: “Estimamos que a posição do problema de outrem não poderia ser disjunto da análise lógico-linguística e que as duas poderiam beneficiar com esta abordagem comum”³.

Inspirado pelas últimas notas de trabalho de Maurice Merleau-Ponty, o autor estima ser possível transformar a questão da alteridade - que no contexto da fenomenologia tornava problemática a constituição do um mundo objectivo - a partir da linguagem, articulando o modo de referência ao mundo com o modo de referência às pessoas.

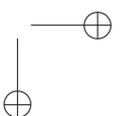
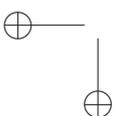
As suas análises vão mostrar que estes dois processos se implicam mutuamente, o que o levará a defender a tese de que a função referencial da linguagem é *dialógica*, i.e., resulta da colaboração de duas instâncias enunciativas numa situação actual de discurso.

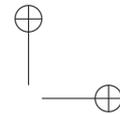
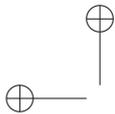
No momento em que a enunciação actualiza a linguagem no discurso não é somente o locutor que ela instala no enunciado, sob a forma do pronome pessoal *eu* ou das outras expressões que apontam para o sujeito da enunciação, mas os interlocutores ou, melhor, a relação interlocutiva totalmente indeclinável que os liga e constitui como *co-enunciadores*.

Ao mostrar que a função referencial da linguagem é intrinsecamente *dialógica*, Francis Jacques põe fim à pretensão ilusória de fazer do sujeito a fonte última de toda a significação. “Sou eu que falo, mas somos nós que dizemos”⁴; a mensagem é pronunciada *entre* nós. Ainda que a iniciativa de tomar a palavra, do ponto de vista temporal, tenha de caber a um dos interlocutores, a significação daquilo que entre eles é dito nem sempre está dada previamente (ilusão em que assenta a Teoria Matemática da Comunicação), vindo a sê-lo através da actividade conjunta dos dois interlocutores, sem que nenhum de-

³“On a estimé que la position du problème d’autrui ne pouvait être disjointe de l’analyse logico-linguistique, et que tout deux se trouveraient bénéficiers de cette communauté d’approche.” (*D*, p. 6).

⁴Francis Jacques, “De la signifiance”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1987), n. 2, p. 199.





les possa reclamar a iniciativa semântica. O sujeito não é mais o senhor da palavra, nem a comunicação é uma mera transmissão de um conteúdo formatado pelo locutor.

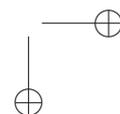
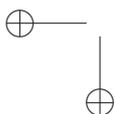
É sobretudo em *Différence et Subjectivité: Anthropologie d'un point de vue relationnelle* (1982) que o filósofo francês procura desenvolver as implicações antropológicas decorrentes da “descoberta filosófica da comunicação”, esboçada em *Dialogiques* (1979) e aprofundada em *L'espace logique de l'interlocution* (1985).

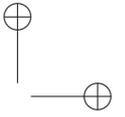
Ao sujeito não é dada a possibilidade de se captar imediatamente através de uma intuição imediata que prescindia da referência ao mundo e aos outros, diagnóstico já avançado pelos filósofos ditos da suspeita, pelo que a hipótese de partirmos de um *cogitofundador* e auto-fundante tem de ser abandonada.

É aqui que o nosso estudo se inscreve. Tentaremos compreender a importância que os conceitos de pessoa e de comunicação assumem numa antropologia filosófica fundada na categoria da relação e de repensar as questões do *cogito*, do indivíduo e da identidade pessoal em torno da noção de “homo communicans”.

Para desenvolver o nosso trabalho servimo-nos, sobretudo, de *Dialogiques* (1979), de *Différence et Subjectivité* (1982) e de *Écrits Anthropologiques: Philosophie de l'esprit et cognition* (2000), bem como de alguns estudos esparsos em que o autor retoma as grandes questões que animam a sua obra.

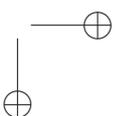
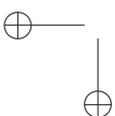
Este estudo divide-se em dois capítulos. O primeiro é dedicado à intersubjectividade e à interlocução e está organizado em quatro secções. O seu objectivo é compreender em que medida a transformação do problema da alteridade sugerida por Merleau-Ponty exige o abandono da concepção fenomenológica da intersubjectividade em prol de um novo paradigma interlocutivo (1.1.). Para isso será necessário recordar a importância da questão no contexto da fenomenologia (1.2.). Em função da multiplicidade de perspectivas desencadeadas pelo movimento filosófico inaugurado por Edmund Husserl uma questão metodológica impõe-se. Ela foi tomada pelo próprio

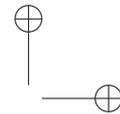




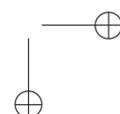
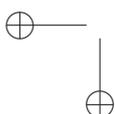
Francis Jacques e consiste em centrar a análise nas duas posições mais emblemáticas da questão. É essa decisão que adoptaremos também no nosso trabalho. Num primeiro momento começaremos por recordar a formulação husserliana do problema, centrando-nos na *Vª Meditação Cartesiana*. Este passo irá permitir identificar aquelas que foram as principais dificuldades e aporias suscitadas pela tentativa de fundar a intersubjectividade no seio de consciência transcendental. Num segundo momento analisaremos a formulação que Emmanuel Levinas dá à questão, procurando avaliar em que medida o alocentrismo que preconiza é coerente com os pressupostos do seu pensamento. A terceira secção, dedicada ao olhar e à palavra, faz a ponte entre as três primeiras e a última. O seu propósito é mostrar por que razão é que o modelo óptico do ver e do ser visto em que assenta o esquema da intencionalidade da consciência terá de ser abandonado em favor do modelo falar/ouvir (1.3.). A última e mais longa secção do primeiro capítulo é consagrada à interlocução (1.4.). Aqui será defendida a tese de que a interlocução é uma das condições *a priori* da significância. Este passo ajudará a entender em que medida a interlocução articula melhor as três questões fundamentais suscitadas pela intersubjectividade no contexto fenomenológico, a saber: a constituição de um mundo objectivo, a comunicação entre consciências e o sentido e a existência do outro.

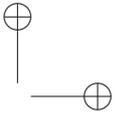
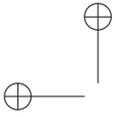
O segundo capítulo, organizado em seis secções, intitula-se “Pessoa e Comunicação”. O seu propósito é desenvolver as implicações antropológicas da tese defendida no capítulo anterior e pensar a questão da subjectividade a partir do primado da relação, dissociando-a do campo da consciência para a articular com a questão mais fundamental da pessoa. O primeiro passo consiste em analisar a posição linguística da subjectividade e da alteridade (2.1.). Veremos que as condições que autorizam a conversão da língua no discurso se conformam com as condições do discurso da pessoa e por que razão é que o acesso à subjectividade implica uma mediação linguística de cariz relacional. A secção seguinte é dedicada à problemática da





identidade pessoal (2.2.). Após distinguirmos o conceito de pessoa de outros conceitos que lhe são próximos - como o eu, o indivíduo e o carácter - perguntaremos que critérios poderão presidir ao processo de identificação pessoal. Na secção intitulada “A capacidade transinstancial da pessoa” (2.3.) introduz-se um tema novo. O processo de identificação pessoal deixa de poder cingir-se à relação mantida entre o “eu” e o próximo, o “tu” que me faz face, pois tem de atender ao “ele”, ao outro ausente. No seio desta dispersão comunicacional surge uma pergunta: o que é afinal o eu? É a ela que dedicaremos a quarta secção deste segundo capítulo intitulada “O homem sem qualidades” (2.4.). A secção seguinte tem um duplo propósito: o primeiro é justificar, através do recurso à análise lógica, a irredutibilidade da relação; o segundo, fundar a antropologia filosófica numa ontologia da pessoa e esta na categoria da relação (2.5.). Finalmente, na última secção do capítulo procuraremos mostrar que é possível reavaliar o argumento cartesiano a partir de uma análise pragmática do discurso e defender a tese de que a pessoa se define por uma capacidade de ser, de se manter e de entrar em relação interlocutiva com os outros (2.6.).





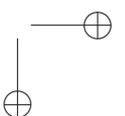
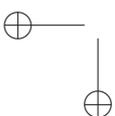
II

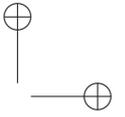
DA INTERSUBJECTIVIDADE À INTERLOCUÇÃO

Foi a questão da alteridade pessoal que conduziu Francis Jacques à hipótese do primado da relação na Antropologia Filosófica. Na introdução de *Différence et Subjectivité* (1982) o autor diz expressamente que foi a irritação provocada por alguns lugares comuns da literatura contemporânea sobre o outro que motivaram as suas pesquisas.

Segundo o autor, a intolerância, a incompreensão e mesmo a violência para com o outro assentam no facto de o considerarmos como simples variação do “eu” ou, e a alternativa não é menos ruínosa, como diferença absoluta. Mas será que poderia ser de outra forma? A resposta a esta pergunta começara a ser esboçada anos antes numa comunicação apresentada num Colóquio franco-anglo-canadiano, realizado na cidade de Montreal em 1973, mais tarde retomada e publicada em *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue* (1979)⁵.

⁵Cf. D, sobretudo, *Première Recherche: Autrui, présence sans concept*, pp. 5-67.





A questão de partida é: será que as nossas concepções teóricas acerca da pessoa de outrem têm alguma influência no nosso comportamento a seu respeito?

2.1 A transformação do problema da alteridade

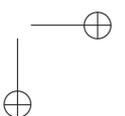
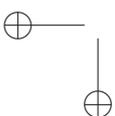
Segundo Francis Jacques a tradição filosófica tende a tratar a questão da alteridade pessoal de um modo especulativo, no quadro de um *a priori* doutrinal, centrada, sobretudo, nos temas do “conhecimento do outro” ou da “existência do outro”. Este seria o peso da herança de uma certa filosofia clássica do *autos*, marcada pelo privilégio psicológico, lógico e metafísico do sujeito, filosofia em que o outro é visto como um *alter ego*. Esta primazia conferida ao *ego* encontraria-se ainda presente na fenomenologia da proximidade, onde o outro é reconhecido e honrado, não obstante a sua realidade poder estar, porventura, mal fundada.

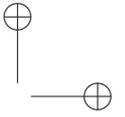
Uma justa formulação da questão da alteridade pessoal implica uma “renovação” assaz profunda da filosofia, cujas primeiras indicações Francis Jacques diz ter encontrado na obra de Maurice Merleau-Ponty: “O que é interessante não é um desvio (*biais*) para resolver o “problema de outrem”. É uma transformação do problema.”⁶

É convicção do autor que esta anunciada transformação do problema da alteridade pessoal implica a sua formulação em termos práticos, no terreno lógico-linguístico, e não já em termos especulativos. Com efeito, há pelo menos três formas de recusar a ideia de que o problema da alteridade pessoal tenha de ser colocado, necessariamente, em termos teóricos:

- Uma primeira consiste em afirmar que o problema teórico não existe ou que, se existe, não tem solução. Esta seria a forma en-

⁶“Ce qui est intéressant, ce n’est pas un biais pour résoudre le ‘problème d’autrui’. C’est une transformation du problème.” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 322, cit. in *D*, p. 12).





contrada pelas filosofias irracionais de tipo bergsoniano para pôr cobro aos falsos problemas suscitados fora da intuição, da percepção directa ou da participação afectiva.

- Uma segunda possibilidade de recusar a posição teórica do problema da alteridade pessoal consiste em afirmar que a sua formulação é impossível, razão pela qual o problema não poderá ter solução. É nesta linha que se inscrevem todas as filosofias de tipo cartesiano, para as quais a existência do outro é mais difícil de provar do que a existência do próprio mundo. Para uma filosofia centrada no *ego* que se põe a si mesmo como fundamento da realidade, a existência de um outro *ego*, capaz das mesmas operações mentais que eu, só se pode fazer mediante um processo incapaz de conferir a mesma clareza e distinção alcançada pela análise e pela reflexão: a analogia.

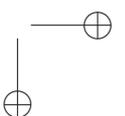
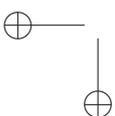
- Finalmente, é possível negar a necessidade de colocar a questão da alteridade pessoal em termos teóricos formulando-a em termos práticos, “no sentido do que é possível pela vontade”⁷. Esta é a proposta de Kant que, no contexto de uma filosofia prática, põe o problema em função do interesse prático da razão, socorrendo-se, para o efeito, das categorias da liberdade. Diz-nos Francis Jacques: “é porque a posição de outrem, no termo de uma análise das intenções da boa vontade, não poderia ser eticamente neutra, que o reconhecimento da realidade das pessoas, da outra também, é ‘prática’”⁸. Ainda que Kant esteja mais preocupado com a pureza da boa vontade do que com a existência do outro, Francis Jacques considera que é ao filósofo de Königsberg que devemos a ideia de que a análise da noção do outro se deve formular no seio da vontade e não no *cogito*.

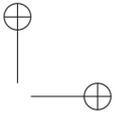
Não é por isso inocente que o primeiro contributo para esta transformação se desenvolva num artigo intitulado *Autrui, présence sans concept*⁹. Para Francis Jacques é no contexto de uma *práxis* discursiva ou, melhor, interdiscursiva que terá de ser procurada a matriz da

⁷D, p. 20.

⁸D, p. 21.

⁹F. Jacques, “Autrui, présence sans concept”, in D, pp. 9-63.





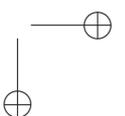
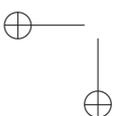
nossa experiência da alteridade pessoal, base das nossas concepções e da maneira de nos relacionarmos com os outros¹⁰. A questão do outro coloca-se, assim, no momento em que, alternadamente, eu e ele tomamos a palavra e fazemos *acto de presença* enquanto “personagens” do diálogo.

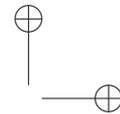
A fertilidade filosófica desta transformação é considerável, refere, e pode ser enunciada na seguinte pergunta: “não será o mesmo mecanismo que instala, simultaneamente, a subjectividade e a intersubjectividade no seio do discurso e que talvez as funde?”¹¹ Qualquer que seja a resposta a dar a esta pergunta, é crível que uma justa fundação da noção do outro e, conseqüentemente, da formulação do problema da alteridade pessoal dependa da teoria da linguagem adoptada.

Se é verdade que a problemática da intersubjectividade tem o seu nascimento na filosofia da consciência, é sem dúvida a fenomenologia que forja a sua noção. Antes de avançarmos, importa, por isso, analisar por que razão é que, apesar da importância que assumiu no contexto da filosofia contemporânea, a questão da intersubjectividade terá forçado o método fenomenológico a esbarrar com os seus próprios limites, mostrando-se, por isso, incapaz de superar as aporias suscitadas no tratamento da problemática da alteridade pessoal.

¹⁰A ideia de experiência do outro, resultante da participação conjunta no jogo do diálogo, será revista pelo autor. Em *DS* e no artigo publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulado “De la Signifiante” (1987) irá afirmar que, em rigor, a relação não é passível de uma experiência, uma vez que esta está muito ligada à ideia de uma vivência intencional por parte de um sujeito. A sua preocupação é frisar que é a relação que constitui os seus termos e não o inverso.

¹¹*D*, p. 13.





2.2 A Fenomenologia e a questão da intersubjectividade

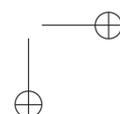
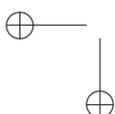
Não obstante o facto de a filosofia existencial levantar um conjunto de objecções à posição clássica do problema da alteridade, é no seio da própria fenomenologia que a perspectiva existencial da proximidade é ultrapassada e diagnosticada a sua incapacidade para cumprir o seu projecto. Quis a ironia da história das ideias, afirma Francis Jacques, “que o problema se formulasse pela primeira vez numa filosofia da consciência, de filiação cartesiana, com um método afinal inadequado”¹².

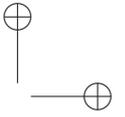
Esta questão é muito importante para a prossecução do nosso estudo, uma vez que ela implica, como veremos, a passagem da noção de intersubjectividade para a noção de interlocução. Importa, por isso, retomar, ainda que resumidamente, a questão da intersubjectividade no contexto da filosofia fenomenológica. Num primeiro momento, faremos uma breve menção do surgimento da problemática no quadro do pensamento de Edmund Husserl, incidindo a nossa atenção sobretudo na obra *Meditações Cartesianas*, o que nos permitirá avaliar em que medida é que o autor terá conseguido responder à acusação de solipsismo de que a sua filosofia foi alvo. Num segundo momento, atentaremos na obra de Emmanuel Levinas e perguntaremos, com Francis Jacques, se ela configura uma verdadeira alternativa à concepção husserliana da intersubjectividade.

2.2.1 Husserl e a VI Meditação Cartesiana

Num estudo intitulado *Edmund Husserl: La Cinquième Méditation Cartésienne*, publicado em 1986, em *À L'Ecole de la Phénoménologie*, Paul Ricoeur afirma que a *VI Meditação Cartesiana*, em que Husserl se dedica à questão da intersubjectividade, é mais do que uma

¹²D, p. 23.





simples investigação acerca da maneira como conhecemos os outros homens, constituindo mesmo “a pedra de toque da fenomenologia transcendental”¹³. O problema levantado consiste em saber “como é que uma filosofia, que tem por princípio e fundamento o *ego* do *Ego cogito cogitatum*, dá conta do outro que não eu e de tudo o que depende desta alteridade fundamental”¹⁴, a saber, a questão da constituição do mundo comum, do mundo objectivo, e a questão da realidade das comunidades históricas edificadas sobre a comunicação entre homens reais. Num certo sentido, afirma Ricoeur, “o problema do outro assume o mesmo papel que, em Descartes, a veracidade divina, na medida em que ela funda toda a veracidade e toda a realidade que ultrapassa a simples reflexão do sujeito sobre si mesmo”¹⁵, razão pela qual a objecção de solipsismo tem de ser levada muito a sério, uma vez que pode minar o projecto transcendental a partir do seu interior.

Também para Pedro Laín Entralgo esta é uma questão determinante, uma vez que o que está em causa é a própria possibilidade de uma teoria transcendental do mundo objectivo¹⁶, que não pode ser confundido com o “fenómeno mundo” de cada um, sendo antes um mundo comum a todos. Mas como conciliar a constituição de um mundo objectivo com a exigência de redução de todo o ser ao sentido visado pela consciência transcendental?

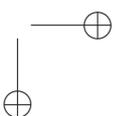
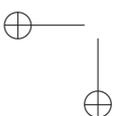
É sabido que o método fenomenológico requer um ponto de partida radical, um começo absoluto e universal que seja válido para

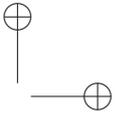
¹³P. Ricoeur, “Edmund Husserl: La Cinquième Méditations Cartésienne”, in P. Ricoeur, *À L’Ecole de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 197.

¹⁴“Il s’agit de savoir comment une philosophie, qui a pour principe et fondement l’*ego* de l’*Ego Cogito Cogitatum*, rend compte de l’autre que moi et de tout ce qui dépend de cette altérité fondamentale”. “Edmund Husserl: La Cinquième Méditations Cartésienne”, *art. cit.*, p. 197).

¹⁵“A cet égard, le problème d’autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la vérité divine et tant qu’elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse le simple réflexion du sujet sur lui-même”. (*Ibidem*).

¹⁶Cf. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, *op. cit.*, pp. 157-173.

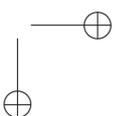
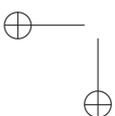




todas as ciências. Contestada a ilusão realista de um *em si*, Husserl encontra no *ego* o único *fundamentum absolutum et inconcussum* - a expressão é cartesiana -, fundamento capaz de assegurar essa verdade primeira, uma vez que só o *ego* pode ser dado numa evidência apodíctica, quer dizer, imediatamente dado à consciência como uma presença. Esta atitude fenomenológica implica, por isso, a suspensão da crença ingênua no mundo (*epoché*) e a conseqüente redução transcendental desse mundo, e de tudo o que em mim é mundo, ao sentido visado pela minha consciência. Contudo, como refere Alexandre Fradique Morujão, “nada do que respeita ao mundo desaparece, antes “aparece” a uma nova luz, como correlato intencional do eu”¹⁷. Neste sentido, podemos dizer que só há mundo para mim, tal como só há um eu na correlação intencional com o mundo.

Para evitar que esta remissão para a minha subjectividade introduza o individual e o contingente numa análise que se quer “ciência de rigor”, um pensar sem pressupostos, Husserl introduz a tese da idealidade do sentido, segundo a qual há um sentido universal imamente a cada fenómeno, passível de ser alcançado através da redução eidética. É esta nova forma de redução que possibilita que o dado intencional visado pela consciência possa ser intuído na sua essência, no seu *eidos*, na sua idealidade, e não mais confundido com o produto de uma experiência psicológica singular. Com efeito, se a consciência é considerada o campo do visar, da experiência intuitiva, é forçoso que a redução transcendental, que suspende a crença no mundo, se faça acompanhar por essa outra redução, na qual intervém a “ficção”, quer dizer, a variação imaginativa através da qual o objecto visado é submetido ao jogo do “como se” capaz de encontrar o invariante que define a sua essência numa variedade de experiências possíveis.

¹⁷A. F. Morujão, “Subjectividade e Intersubjectividade em Husserl”, in A. F. Morujão, *Estudos Filosóficos*, vol. I, org. de Carlos Morujão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 442. Texto publicado pela primeira vez na *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXV (1969), n. 2, pp. 81-100.



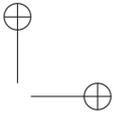
Importa no entanto salientar que a essência do fenómeno não pode ser aqui confundida com a coisa em si ou com o núnemo, para falarmos à maneira de Kant. O fenómeno é sempre referido à consciência, pelo que é sempre *no* e *para* o *cogito* que se procede à doação do sentido do mundo.

No artigo já citado *A subjectividade e a intersubjectividade em Husserl*, de 1969, Alexandre Fradique Morujão afirma que “a investigação fenomenológica consiste em mostrar a correlação intencional universal entre ser e consciência ou, por outras palavras, entre o *eu* e o *mundo*. Por isso, outro nome para consciência é o de *vida-que-experimenta-o-mundo* e o eu será o sujeito da consciência, o centro dessa vida.”¹⁸ É esta exigência *geológica* de reduzir o mundo ao sentido e de incorporar este na vida intencional do *ego*, do eu como pólo idêntico, unitário, capaz de assegurar a síntese dos seus actos, a que Husserl chamará *mónada*, que está na origem da objecção do solipsismo.

Somos assim confrontados com o paradoxo de, por um lado, reduzir todo o ser ao fenómeno visado *na* e *pela* consciência transcendental e, por outro, de atender à constituição intersubjectiva do mundo objectivo que não é nem o mundo do *ego*, nem o mundo do *alter ego*, mas o mundo constituído intersubjectivamente.

É verdade que a tese da idealidade do sentido, alcançada através da redução eidética, torna possível a ponte entre as consciências, uma vez que permite que todas se regem por uma mesma objectividade. Com efeito, aquilo que é comunicado é a expressão, enquanto ela reenvia para uma significação ideal e não para um simples índice ligado a uma experiência psíquica contingente. Contudo, a questão da possibilidade de constituição do mundo objectivo fica ainda por responder. O problema que subsiste é como estabelecer uma pluralidade de consciências absolutas a partir do método da redução que remonta necessariamente a um *reine und absolute Bewu?tsein*,

¹⁸A. F. Morujão, “Subjectividade e Intersubjectividade em Husserl”, *art. cit.*, pp. 444-445.

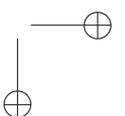
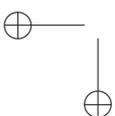


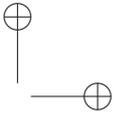
a uma consciência pura e absoluta. Esta é a questão fundamental a que Husserl se dedica na *VI Meditação Cartesiana*. O seu propósito, segundo Paul Ricoeur, é o de transformar a objecção do solipsismo em argumento, mostrando como é que “nesta progressão em direcção ao outro, ao mundo dos outros e aos outros como mundo, poderá ser mantido o privilégio do *ego*, único princípio *originário* da fenomenologia transcendental”¹⁹. A questão do outro coloca-se de forma ainda mais grave porquanto o *ego* husserliano é um *ego* pessoal. Para o autor de *Soi-même comme un autre*, a opção por um *ego cogito* pessoal é solidária do próprio método fenomenológico. Com efeito, “se o *cogito* é um campo de experiência, este *cogito* é o meu, mesmo elevado ao *Eidos* de ele mesmo (Ĕ). Eu não tenho acesso pela redução eidética da experiência da consciência a um eu geral, que seria um “qualquer” e de onde eu mergulharia de seguida na pluralidade das consciências”²⁰.

Face a esta dificuldade, a fenomenologia husserliana terá de fazer face a duas exigências aparentemente opostas: por um lado, para permanecer fiel à tese idealista que preside à redução e à constituição das coisas, segundo a qual todo o sentido tem de ser incorporado na vida intencional do *ego*, Husserl é forçado a garantir que a constituição do sentido do *alter ego* se forma *em* e *a partir* de mim; e, por outro lado, para descrever a originalidade e a especificidade da experiência do outro, enquanto experiência de um outro que não eu, o autor das *Méditations Cartésiennes* é forçado a descobrir, ainda que

¹⁹“Toute la question sera de savoir comment, dans cette progression vers l’autre, vers le monde des autres et vers les autres comme monde, pourra être maintenu le primat de l’*ego*, seul principe *originnaire* de la phénoménologie transcendante” (“Edmund Husserl: La Cinquième Méditations Cartésienne”, *art. cit.*, p.198).

²⁰“(Ĕ) si le Cogito est un champ d’expérience, ce cogito est le mien, même élevé à l’*Eidos* de lui-même. (Ĕ) je n’ai pas d’accès par la réduction eidétique de l’expérience de conscience, à un moi général, qui serait le ‘quiconque’ et d’où je replongerais ensuite dans la pluralité des consciences.” (P. Ricoeur, “Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, in P. Ricoeur, *A L’Ecole de la Phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 171-172).





dentro da esfera do próprio, as razões que autorizam a “transgressão” do sentido do *ego* para o do *alter ego*. Com efeito, é no seio da minha experiência que o outro se anuncia, através do seu corpo. Neste sentido, o seu ser é reduzido ao ser percebido, tal como acontece com a generalidade das coisas. Contudo, o outro não pode ser reduzido à coisa. Ainda que os outros sejam para mim objectos do mundo, eles também são sujeitos desse mesmo mundo, sujeitos que percebem o mesmo mundo que eu e que têm uma experiência de mim, tal como eu tenho experiência deles e do mundo. O outro, tal como eu, é um sujeito constituinte, é detentor de um mundo próprio, é capaz das mesmas operações mentais, percebe-me, estabelece comigo relações de intersubjectividade e constitui comigo um mundo objectivo, um mundo comum.

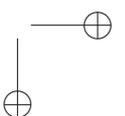
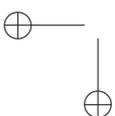
É o facto de o outro aparecer à minha consciência não somente como uma realidade empírica entre outras, mas como outra consciência envolvida necessariamente na constituição da unidade e coerência do mundo, que suscita os maiores problemas. Com efeito, não obstante a descoberta de que a subjectividade, enquanto transcendental, se dá (*se livre*) como intersubjectividade, é ainda na esfera transcendental do *ego* monádico que Husserl pretende poder explicitar a forma como o ser do *alter ego* se torna presente:

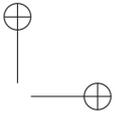
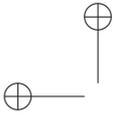
“É preciso tomarmos consciência do sentido da intencionalidade explícita e implícita onde, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*. É preciso ver como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que “motivações” o sentido do *alter ego* se forma em mim”²¹

Numa pequena obra publicada em 1963, intitulada *Phénoménologie et Praxis*²², obra várias vezes referida por Francis Jacques, Jean-

²¹E. Husserl, *Méditations Cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer e E. Levinas, Paris, Armand Colin, 1932, §42.

²²J. T. Desanti, *Phénoménologie et Praxis*, Paris, Éditions Sociales, 1963.





Toussaint Desanti afirma que o “tempo do outro” permanecerá privado de efectividade própria sempre que a sua determinação depender das sínteses temporalizantes efectuadas pelo próprio *ego*. E pergunta: “mas então que sentido dar à exigência de universalidade concreta implicada pela constituição do campo transcendental intermonádico? A expressão “*intermonádico*” não é um simples abuso de linguagem?”²³ Estas parecem também ser as reticências de Francis Jacques quando se pergunta: “Que intersubjectividade transcendental?”²⁴ Tanto para um como para o outro, aquilo que verdadeiramente está em causa na *Vt Meditação Cartesiana* não é tanto a demonstração da existência do outro ou da sua temporalidade própria, mas um último esforço empreendido pelo pai da Fenomenologia para completar (*achever*) a estrutura do domínio transcendental do *Ego*, na medida em que o seu propósito é fazer da fenomenologia uma filosofia primeira.

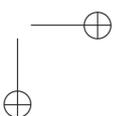
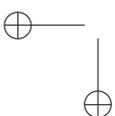
É sabido o empenho levado a cabo por Husserl para respeitar o sentido próprio da alteridade do outro. Contudo, para Francis Jacques, um tal empreendimento estava votado, por princípio, ao insucesso. Com efeito, a pretensão de considerar a consciência como constituinte acaba por reduzir a alteridade do outro à alteridade da coisa. A observação do nosso autor é, a este respeito, pertinente: “queremos descrever o outro enquanto outro, desde que a sua alteridade irreductível se faça presente a mim de alguma maneira”²⁵.

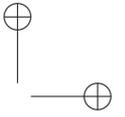
O próprio Husserl reconhece, em *Lógica formal e lógica transcendental* (§ 96), quão dolorosa é esta questão. Para explicitar o sentido do *alter ego* recorre a uma nova forma de redução que permitirá delimitar, no seio da esfera transcendental, aquilo que concerne esta forma de transcendência específica que é o outro: a redução à esfera

²³“Mais alors quel sens donner à l’exigence d’universalité concrète impliquée par la constitution du champ transcendental intermonadique ? L’expression ‘*intermonadique*’ n’est-elle pas un simple abus de langage ?” (*Ibidem*, p. 90).

²⁴*DS*, pp. 161 e segs.

²⁵“On veut bien décrire l’autre en tant qu’autre, mais pour autant que son altérité irréductible se présente à moi de quelque manière” (*DS*, p. 159).





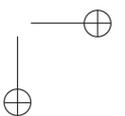
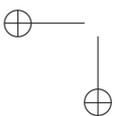
do próprio. Através desta derradeira forma de redução, o *ego* opera a abstracção de tudo aquilo que lhe é alheio, para considerar somente aquilo que lhe é próprio. Para Ricoeur, é esta última redução que permitirá que tudo passe a ser considerado evento monádico, conforme a exigência egológica já traçada na *IVª Meditação Cartesiana*. Esta abstracção de todas as operações constitutivas que se reportam a outrem decorre de uma exigência de “ordem lógica de filiação do sentido”²⁶ no interior da esfera reduzida do *ego*. Isso não quer dizer que a experiência de mim mesmo preceda, cronologicamente, a experiência do outro, o que faria desta *epoché* última da consciência transcendental a procura de uma espécie de “experiência selvagem que seria preservada no coração da minha experiência de cultura”²⁷, devendo antes ser entendida como a determinação do solo prévio a todo o trabalho de constituição ulterior, purificado de tudo o que não me é próprio. Este processo de abstracção visa explicitar a estrutura essencial do *ego* transcendental, na qual se funda a intencionalidade que visa o outro. Como resultado deste processo, o mundo é reduzido ao horizonte do meu corpo próprio (*Leib*), essa “totalidade isolável” que eu sou sem distância, realidade psicofísica concreta, cuja natureza me faz sentir membro do conjunto de coisas que excedem o meu ser monádico²⁸. A categoria do corpo próprio assume aqui um papel decisivo. É por uma “apercepção por analogia” com o corpo do outro que eu “transfiro” o sentido do meu *ego* para o sentido do *alter ego*. A especificidade desta experiência do outro, que a distingue da experiência das coisas, reside naquilo a que Husserl chama *Paarung*, que poderemos traduzir por *emparelhamento*.²⁹ Este trânsi-

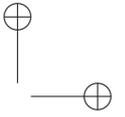
²⁶P. Ricoeur, “Edmund Husserl: La Cinquième Méditation Cartésienne”, *art. cit.*, p. 202.

²⁷*Ibidem*, p. 203.

²⁸Para Paul Ricoeur não existe contradição no pensamento husserliano pelo facto de o filósofo alemão visar uma realidade concreta a partir de um processo abstractivo. Cf. “Edmund Husserl: La Cinquième Méditation Cartésienne”, *art. cit.*, p. 203.

²⁹Note-se que na tradução portuguesa das *Meditações Cartesianas*, *Paarung* é





to de sentido tem a sua sede numa analogia muito particular, uma vez que não opera por qualquer tipo de raciocínio que pudesse concluir da similitude dos corpos para a similitude das vivências psíquicas. Aqui a analogia tem um carácter ante-predicativo, pré-reflexivo, que Husserl coloca no plano das “gêneses passivas”. Tudo se passa como se pudéssemos reconhecer uma realidade nova com base numa experiência mais antiga e originária.

Importa contudo dizer que, ainda que o outro se anuncie em “carne e osso”, ele não me é dado no original, como as coisas são. Isto porque eu não vivo a vida do outro, caso contrário ele seria uma extensão de mim mesmo. É por intermédio do seu corpo que o outro me é “apresentado”, pelo que a transferência do sentido do meu ser próprio para o ser do outro, considerado um organismo vivo tal como eu, implica uma mediação intransponível.

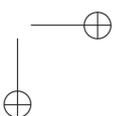
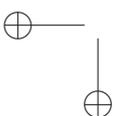
Segundo Alexandre Fradique Morujão, o outro somente me é acessível numa “percepção distante, isto é, nunca redutível à doação originária”, pelo que “o eu alheio nunca é dado na sua *ipseidade*”³⁰. O ser do outro, diz Francis Jacques, “foge”, “é um *ele* que se revela a mim como ausência”³¹. Depois de reduzido à minha esfera de pertença, o outro torna-se para mim mero fenómeno intencional. “Se a consciência do *ego* está ligada à consciência do outro, será sob o modo da “simpatia”, ou seja, ainda através de uma certa estrutura de experiência”³².

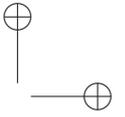
Ao longo da sua obra Francis Jacques denuncia o que considera traduzido por “acoplamento”, fazendo assim referência à união de dois elementos. Cremos, contudo, que o termo emparelhamento, utilizado na tradução francesa de E. Levinas, poderá ajustar-se melhor à ideia do processo de pôr a par aquilo que à partida já é semelhante. Cf. E. Husserl, *Meditações Cartesianas*, trad. portuguesa de Maria da Graça Lopes e Sousa, Porto, Rés Editora, s/d.

³⁰A. F. Morujão, “Subjectividade e Intersubjectividade em Husserl”, *art. cit.*, pp. 449-450.

³¹*DS*, p. 161.

³²“Si la conscience de l’*ego* est liée à la conscience de l’autre, ce sera sur le mode de la ‘sympathie’, autant dire par une certaine structure d’*expérience* encore” (*DS*, p. 159).





ser a *falácia fenomenológica*, que caracteriza como sendo a “cruz de uma certa maneira de falar segundo a qual todo o vivido humano se diz experiência ou intenção do sujeito”³³. Será uma ingenuidade do discurso fenomenológico, pergunta, pretender obedecer à coisa mesma, manifestá-la, captar a sua essência e, ao mesmo tempo, interditar a ultrapassagem da experiência, a qual é forçosamente vivida por alguém?

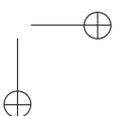
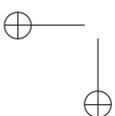
Há, segundo o autor, um sentido fraco em que o solipsismo empírico terá sido ultrapassado. Com efeito, nada nos impede de interrogar, no seio da esfera transcendental, a forma como o outro se torna presente e quais os seus modos de aparição. Contudo, há um outro sentido, forte, em que o solipsismo não foi ultrapassado, “uma vez que a esfera transcendental em causa permanece, precisamente, o meu campo monádico”³⁴. E não bastará dizer que não existe qualquer privilégio do meu eu concreto e que os outros aparecem tal como eu no mundo, ou dizer que a existência dos outros é tão certa como a existência do mundo, pois o solipsismo nunca disse outra coisa. “O *Ego* meditante mostra-se incapaz de constituir o domínio original onde se exerce o movimento de toda a transcendência, uma vez que o ser, senão mesmo o sentido do outro, lhe escapa”³⁵. Mas será que poderia ser de outra forma? Como é que o outro me poderia ser dado como outra subjectividade constituinte se, por razões metodológicas, um tal projecto de constituição está circunscrito à esfera transcendental do *ego*?

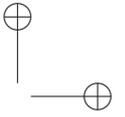
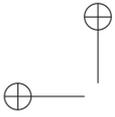
Para o nosso autor é necessário romper com o campo da consciência e situar alhures o domínio de constituição da intersubjec-

³³“(Ê) l’essentiel me paraît de lutter contre une sorte de *phenomenological fallacy*. C’est la croix d’une certaine manière de parler que tout le vécu humain se dit expérience ou intention du sujet.” (F. Jacques, “De la signifiante”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1987), n. 2, p. 198).

³⁴*DS*, p. 160.

³⁵“L’Ego méditant se montre incapable de constituer le domaine originel où s’exerce le mouvement de toute transcendence, puisque l’être, sinon le sens d’autrui, lui échappe” (*DS*, p. 161).





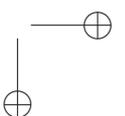
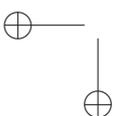
tividade transcendental, por exemplo, no campo da *práxis* interdiscursiva, opção interdita a qualquer filosofia que pratique a redução fenomenológica. Por este motivo, sustenta, é preciso abandonar definitivamente a ideia de que seria possível encontrar num “*cogito alargado*” um momento da consciência capaz de reenviar para o outro. Neste sentido, mesmo a proposta do primeiro Merleau-Ponty, que consistia em respeitar a pessoa do outro que me é próximo, tem de ser rejeitada, uma vez que o fenomenólogo francês insiste em constituir esta presença no campo transcendental do *ego*. Tecnicamente, diz Francis Jacques, “a conjugação de uma premissa existencial e descritiva com uma premissa fundacional idealista é inoperante”³⁶, razão pela qual muitos fenomenólogos terão sido obrigados a “inclinarem perigosamente” os temas husserlianos para poderem integrar no seu pensamento a questão incontornável da alteridade. A este propósito, o caso de Emmanuel Levinas é, porventura, o mais interessante. Com efeito, o tema do outro não terá conhecido maior promoção filosófica do que aquela que o autor de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*³⁷ lhe consagrou. É a ele que nos dedicaremos de seguida.

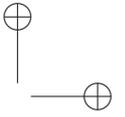
2.2.2 Levinas e a questão da diferença originária

Entre os filósofos que se ocuparam da questão da alteridade e da intersubjectividade depois de Husserl, Emmanuel Levinas foi, provavelmente, aquele que maior influência exerceu na obra de Francis Jacques. Já em 1979, no “Avant-propos” de *Dialogiques*, manifestava a grande admiração que nutria pelo pensador nascido na Lituânia, ao dedicar-lhe aquele estudo e ao sublinhar a importância que teve na sua for-

³⁶“Techniquement la conjonction d’une prémisses existentielle et descriptive avec une prémisses fondationnelle idéaliste est inopérante” (*DS*, p. 163).

³⁷E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.





mação³⁸. Mas é sobretudo em *Différence et Subjectivité* que a sua obra será directamente questionada.

Num primeiro momento, o pensamento de Levinas é confrontado com o de Husserl. É no contexto da filosofia fenomenológica que a questão da alteridade e da intersubjectividade será, por isso, abordada.

Apesar de Levinas declarar em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que as suas “análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana” e de afirmar que a fenomenologia se estabeleceu como “método de toda a filosofia”³⁹, a oposição temática com o autor das *Méditations Cartésiennes* será muito vincada. Com efeito, o ponto de partida de Levinas é diferente do de Husserl; se é verdade que a filosofia, do ponto de vista dos seus conteúdos, não arranca do nada, tal como o têm demonstrado as correntes hermenêuticas contemporâneas, e se o labor filosófico é sempre forçado a retomar os dados do horizonte da pré-compreensão, bem se pode dizer que, no caso da filosofia de Levinas, o mistério “dá que pensar”.

Inspirado pela mensagem bíblica, Levinas é solicitado a respeitar a “estranha igualdade” existente entre o respeito pelo estrangeiro e a santificação do Nome do Eterno, pois “tudo o resto é letra morta”⁴⁰.

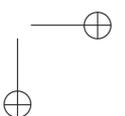
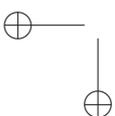
Num estudo publicado na *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, em 1987, intitulado “Une Introduction à la lecture de Totalité et Infini”, Adriaan Peperzak, professor na *Loyola University, Chicago*, afirma que, ao retomar a tradição profética judaica, Levinas procura “fazer justiça ao Outro e, assim, à relação do Outro ao Mesmo, que dele recebe a sua verdadeira significação”⁴¹. O que está

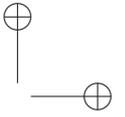
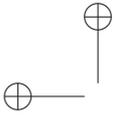
³⁸D, p. 8.

³⁹E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 110, *op. cit.*, in *DS*, p. 164.

⁴⁰E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1969, p. 61, *op. cit.*, in *DS*, p. 164.

⁴¹A. Peperzak, “Une introduction à la lecture de *Totalité et Infini*: Commentaire de *La Philosophie et l'idée de l'infini*”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71 (1987), p. 204.



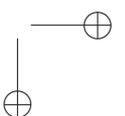
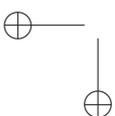


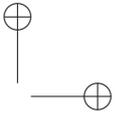
verdadeiramente em causa na obra de Levinas é o próprio ideal de “autonomia ou da legislação do Mesmo”, inscrito na raiz da filosofia ocidental, que aspira à “integração de todas as coisas na imanência de um saber total” e à “redução de toda a alteridade à identidade reflexiva de uma consciência suprema”⁴². Este ponto é decisivo. É aqui que o pensamento de Levinas se encontra com o de Francis Jacques, embora, como veremos, a resposta de cada um deles a esta dificuldade maior não seja a mesma. Para ambos, a violência exercida sobre o Outro não pode ser abolida enquanto a subjectividade for definida pela intencionalidade da consciência. A questão que se coloca é a de saber se é possível conciliar o respeito pela alteridade irreduzível do Outro com as premissas do método fenomenológico ao qual Levinas se declarou fiel e do qual parece não estar disposto a abdicar. O que Francis Jacques procurará mostrar é que, apesar das “compensações” operadas na tentativa de “remendar” uma epistemologia egológica de cariz cartesiano e husserliano, capazes de fazer justiça à heteronomia radical do outro, Levinas não terá conseguido escapar à dialéctica clássica do Mesmo e do Outro.

Num célebre texto intitulado *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*⁴³, comentado por Peperzak no estudo acima citado, Levinas ensaia uma interpretação da história da filosofia a partir do “eu penso” cartesiano e da definição platónica de filosofia. Assim, ao definir esta como um diálogo da alma consigo mesma (*Sofista*, 263 e 264 a) e ao considerar a descoberta da verdade uma rememoração (*Fédon*, 73 e segs.), Platão estaria a lançar as bases de uma filosofia do Mesmo que culminaria na chamada Metafísica da Subjectividade. Contudo, é ainda em Platão e em Descartes que Levinas encontra os princípios de um outro pensar capaz de resistir ao narcisismo filosófico que põe o Eu no centro de toda a realidade. É a noção platónica do Bem, a que aspira a ascensão dialéctica da filosofia - no *Fedro*

⁴²*Ibidem*, p. 196.

⁴³E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.





definida como um diálogo com os deuses (*Fedro*, 273 e - 274 a) - e, sobretudo, a ideia cartesiana de Infinito, que sugerem uma outra forma de conceber a alteridade e a transcendência do Outro, e que forçam o pensar a romper com as noções de autonomia e de imanência que tudo reduzem ao Mesmo. Com efeito, a noção de Infinito - na terceira *Meditação* de Descartes identificada com a ideia de Deus -, remete-nos para a existência de um ser exterior, transcendente e irreduzível ao Eu, substância finita.

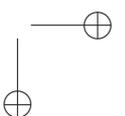
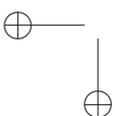
Segundo Stéphane Mosès, professor na Universidade Hebraica de Jerusalém, o que mais inspirou Levinas na terceira *Meditação Metafísica* não foi tanto a “forma lógica e a argumentação causalista”, que sustentam a demonstração da existência de Deus, quanto o “gesto especulativo” de Descartes que opera esta “saída para fora de si mesmo do pensamento atravessado pela ideia de Infinito”⁴⁴. Este ponto é importante, uma vez que é em torno da ideia de Infinito que se articulam muitos dos temas abordados na obra de Levinas, como a questão da subjectividade e da alteridade, da imanência e da transcendência, ou a questão do rosto do outro.

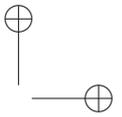
Para o autor de *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*⁴⁵ a ideia de Infinito em mim não se constitui no horizonte do pensar, numa qualquer relação intencional da consciência, surgindo antes como resultado da “irrupção no seio mesmo da subjectividade de uma transcendência que, ao mesmo tempo, a extravasa absolutamente”⁴⁶. Sendo aquilo que está “para lá” de toda a apreensão possível, o Infinito não é nem o ilimitado, nem o englobante, nem o universal, o que

⁴⁴S. Mosès, “L’idée de l’infini en nous”, in J. Greisch et J. Rolland (Dir.), *Emmanuel Levinas: L’éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 80.

⁴⁵E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4e Édition, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

⁴⁶“C’est que, pour Levinas, l’idée de l’infini en moi, ou encore, l’irruption au sein même de la subjectivité d’une transcendance qui, en même temps, la déborde absolument ne relève en aucun cas du savoir, défini comme l’assimilation d’un objet par un sujet” (S. Mosès, “L’idée de l’infini en nous”, *art. cit.*, p. 80).





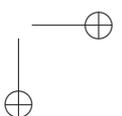
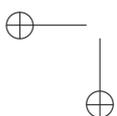
o reduziria ainda à esfera da totalidade e do sistema, mas a alteridade absoluta.

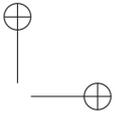
Ainda segundo Mosès, esta possibilidade de um ser finito poder “pensar” o Infinito ou de a transcendência poder “afectar” a imanência sem se desnaturar nela constitui o “nó paradoxal” que, em termos de lógica formal, representa a ideia mesma de limite de uma linguagem que se reporta à alteridade sem que esta cesse de o ser e que Levinas, em *Transcendance et Intelligibilité*, afirma já estar atado na “revelação religiosa”⁴⁷. Contudo, esta “excepção” de um pensamento que pensa mais do que ele mesmo não constitui uma cedência da filosofia à teologia, mas antes o reconhecimento de uma “vulnerabilidade” própria do pensamento exposto à ideia de Infinito, uma disposição, de alguma forma intrínseca, do pensamento para ser ferido na sua própria suficiência⁴⁸. Ora, é precisamente o reconhecimento desta insuficiência que introduz a heteronomia numa consciência doravante incapaz de uma pura presença a si própria. A ruptura com o pensamento husserliano está à vista. Enquanto que para o autor das *Meditações Cartesianas* a alteridade era relativa àquilo de que a minha consciência tem consciência, para Levinas é o inverso: a minha consciência não toma consciência de si senão a partir da alteridade fundamental que a constitui. Neste sentido, o outro precede-me. Contra Husserl, Levinas defende que não é o eu que determina o outro, mas o Outro que determina o eu. A minha consciência, longe de ser possessão última de si, encontra-se já sempre possuída pela alteridade do mundo e do outro que se encontra diante de mim.

A subjectividade, declara Levinas no Prefácio de *Totalité et Infini*, realiza esta paradoxal exigência de conter mais do que aquilo que pode conter, razão pela qual a “intencionalidade, onde o pensa-

⁴⁷E. Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 22, *op. cit.*, in S. Mosès, “L’idée de l’infini en nous”, *art. cit.*, p. 79.

⁴⁸“Il y a au contraire une *vulnérabilité* propre de la pensée exposée à l’idée de l’infini, une disposition en quelque sorte intrinsèque de la pensée à être blessée dans sa suffisance à soi”. (S. Mosès, “L’idée de l’infini en nous”, *art. cit.*, p. 80. Itálico do autor).



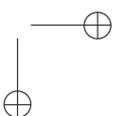
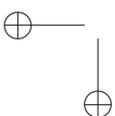


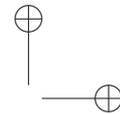
mento permanece adequação ao objecto, não define a consciência no seu nível fundamental”, uma vez que “todo o saber, enquanto intencionalidade, supõe já a ideia de Infinito, a inadequação por excelência”⁴⁹. Ora, se não é no horizonte do pensar que a ideia de Infinito se dá à consciência ou, dito numa linguagem fenomenológica, se a ideia de Infinito “é uma “intenção” cujo “noema” não preenche a intenção que se dirige a ele, uma vez que este “pensamento” (Ĕ) não pode de maneira nenhuma conter ou captar no interior de um horizonte aquilo que pensa”⁵⁰, em que experiência é que se poderá preencher uma tal intenção? É aqui que intervém um dos aspectos mais significativos do pensamento de Levinas: o tema do rosto. É no encontro com o rosto do outro que se dá a experiência do Infinito e se preenche essa “intenção” que *visa sem visar* o totalmente Outro. Com efeito, é na experiência do face a face que o outro se dá em pessoa, na sua alteridade irreduzível. O rosto resiste a toda a coisificação, a toda a tentativa de apropriação, na medida em que ele me apresenta o outro não apenas como aquele que é visto, mas como aquele que me vê e me fala. Neste sentido, o outro não é um fenómeno como os outros, ou melhor, ele nem sequer é um fenómeno. Há no rosto do outro, segundo Etelvina Pires Lopes Nunes, o vestígio de um enigma que aponta para algo que nele é sempre passado, algo que “deixa um excesso de significação pela qual o Infinito me vem à Ideia”⁵¹. O termo enigma (do grego *aínigma* - palavra obscura) traduz bem esse “ex-

⁴⁹“L’intentionnalité, où la pensée reste adéquation à l’objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu’intentionnalité suppose déjà l’idée de l’infini, l’inadéquation par excellence.” (E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. XV).

⁵⁰“L’idée de l’infini, qui constitue le dessein formel de l’idée cartésienne de Dieu, est une ‘intention’ dont le ‘noème’ ne remplit pas l’intention qui se dirige sur lui, car cette ‘pensée’ (qui n’est ni un concept, ni une conception, ni une façon de comprendre) ne peut d’aucune façon contenir ou saisir à l’intérieur d’un horizon ce qu’elle pense.” (A. Peperzak, “Une introduction à la lecture de *Totalité et Infini*: Commentaire de *La Philosophie et l’idée de l’infini*”, *art. cit.*, p. 207).

⁵¹E. P. L. Nunes, “Rosto e a passagem do Infinito: Originalidade no Pensamento de E. Levinas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVII (1991), p. 5.





cesso de significação” que no rosto nos aproxima do transcendente, sem contudo no-lo revelar.

Francis Jacques prefere falar em mistério, uma vez que a significação do rosto “se anuncia para lá de toda a relação mantida no interior do mundo”⁵², como o próprio Levinas reconhece em *Humanisme de l'autre homme*:

“(Ê) a epifania do Outro comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo (É) A significação cultural que se revela - e que revela - *horizontalmente*, de alguma maneira, que se revela a partir do mundo histórico ao qual ela pertence (Ê), esta significação mundana encontra-se estorvada (*dérangée*) e transtornada por outra presença, abstracta (ou, mais exactamente absoluta), não integrada ao mundo.”⁵³

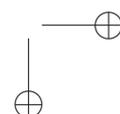
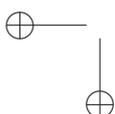
Esta referência ao absoluto, que Levinas diz ser “o próprio nome da estranheza radical”⁵⁴, interdita que o outro possa ser representado. Na nudez do seu rosto, o outro apresenta-se na sua miséria, indignância e súplica. Ao olhar para mim o outro obriga-me e exige de mim uma resposta. O encontro com o outro assume assim uma dimensão ética: a minha liberdade só ganha sentido no acolhimento da responsabilidade infinita pelo outro; recusá-la é, ao limite, recusar-me. Este parece ser também o sentido da pergunta existencial colocada em epígrafe no último dos três textos que compõem *Humanisme de l'autre homme*, que Levinas retira do Talmud de Babilónia: “Se eu não responder por mim, quem responderá por mim? Mas seu eu responder apenas por mim, serei ainda eu?”⁵⁵.

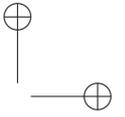
⁵²DS, p. 164.

⁵³E. Levinas, *Humanismo do outro homem*, trad. port. coordenada por Pergentino S. Pivatto, Petrópolis, Ed. Vozes, 1993, p. 58.

⁵⁴E. Levinas, *Humanismo do outro homem*, op. cit., p. 59.

⁵⁵*Talmud de Babilónia* - Tratado Aboth 6 a, cit. in E. Levinas, *Humanismo do outro homem*, op. cit., p. 109.





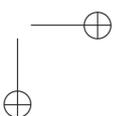
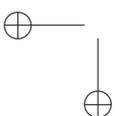
Segundo Francis Jacques, Levinas transpõe para o âmbito das relações interpessoais a relação entre Deus e o povo de Israel. Com efeito, diz, a experiência da fé de Israel é a de um divino que me convoca e me faz sinal (*où le divin m'assigne et me fait signe*), a quem devo prestar contas respondendo com fidelidade. Neste sentido, falar a Deus não é o mesmo que falar consigo próprio. Para falar a Deus, tal como para falar com um outro, eu tenho de estar em posição de poder responder e de assumir o vínculo que me liga ao outro; é a assunção dessa responsabilidade que marca a irredutibilidade da minha subjectividade, pois só eu estou em condições de a assumir.

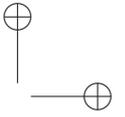
Deixemos no entanto de lado a difícil questão de saber se, em Levinas, a alteridade irredutível de outrem é semelhante à alteridade de Deus. Na realidade, é “paradoxal que o outro seja infinitamente outro na finitude *essencial* do seu rosto, do seu olhar e da sua palavra”⁵⁶. O que importa realçar é que a alteridade de outrem não pode ser visada senão através da “negação ou da ruptura das coisas na exterioridade espacial”⁵⁷. Com efeito, a questão que se coloca a Levinas não é a de descortinar, a partir de um qualquer tipo de “apercção por analogia” entre o corpo do outro e o meu próprio corpo, o sentido do *alter ego* no interior da minha esfera de pertença, uma vez que daí resultaria, inevitavelmente, a negação da sua alteridade radical. “O rosto”, diz Levinas, “é infinitamente distante, ainda que intimamente presente”, “exprime-se no sensível, mas rasga-o”⁵⁸. Segundo Francis Jacques, esta espécie de oposição entre proximidade e distância, presença e ausência, que caracteriza a epifania do rosto, assinala o embaraço de um pensamento confrontado com a exigência de explicitar o inefável. Mas poderá este paradoxo aparente ser coerente? Como falar do outro sem com isso corromper a sua alteridade? Para que o outro não esteja em falta é necessário que as

⁵⁶“Il est paradoxal que l'autre soit infiniment autre dans la *finitude* essentiel de son visage, de son regard, de sa parole” (*DS*, p. 166).

⁵⁷“L'important est que l'altérité d'autrui ne puisse être visée qu'à travers la négation ou la rupture des choses dans l'extériorité spatiale” (*DS*, p. 166).

⁵⁸E. Levinas, cit. in *DS*, p. 167.





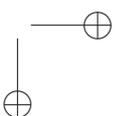
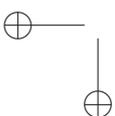
categorias o estejam. É por essa razão que a pessoa do outro se apresenta no rosto como ausência, que ela aparece de uma forma não fenomenal, quer dizer, sem se revelar. Neste sentido, compreende-se que o rosto se dê “para lá da essência, livre de toda a determinação positiva”⁵⁹. Neste ponto, o pensamento de Levinas segue a estratégia da *via negativa* das chamadas teologias negativas ou apofáticas, que constantemente desafiam a lógica comum ao combaterem qualquer discurso que procure definir o divino no espaço da compreensão humana. Embora as negações em Levinas possam reflectir a “impotência de toda a linguagem-objecto relativamente a uma realidade que transcende toda a determinação”⁶⁰, é legítimo perguntar como devemos entender o aparecimento do inefável no discurso dum filósofo para quem o pensamento não existe “para lá” da palavra, para quem, como para Wittgenstein, pensar consiste em falar? Qualquer que seja a resposta a esta dificuldade maior, será que Levinas consegue escapar à dialéctica clássica do Mesmo e do Outro? Recordemos que não é objectivo deste estudo fazer uma crítica geral ao pensamento de Emmanuel Levinas, mas somente tentar compreender se ele terá conseguido formular a questão da intersubjectividade de modo a escapar à posição fenomenológica do problema, superando assim a aparente inevitabilidade de constituir o Outro como Outro do Mesmo.

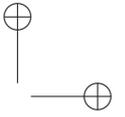
Segundo Francis Jacques, Levinas promove um deslocamento assinalável conducente a inverter o privilégio do *ego* sobre o *alter* no qual o momento ético assume uma importância decisiva: a responsabilidade pelo outro precede-me; estou obrigado a respeitá-la, sob pena de abdicar de ser eu próprio. Contudo, “esta insistência posta sobre o outro é como um desvio filosófico que deixa os princípios intactos”⁶¹. Com efeito, é possível detectar ao longo da obra de Levinas o desconforto resultante da tensão existente entre uma “descrição com

⁵⁹DS, p. 168.

⁶⁰DS, p. 168.

⁶¹“Mais stratégiquement, cette insistence mise sur l’autre est comme une embarquée philosophique qui laisse les principes en l’état” (DS, p. 169).





finalidade ética” e uma “metafísica da separação e da exterioridade radical, própria dos existentes”⁶². Com efeito, é paradoxal que a primazia conferida ao infinitamente Outro dependa, em última instância, de um Eu absoluto. Quem o afirma é Levinas, nas primeiras páginas de *Totalité et Infini*:

“A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, não é possível sem que o Outro seja outro relativamente a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, de servir de entrada na relação, de ser o Mesmo, não relativamente, mas absolutamente. *Um termo não pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação senão como Eu.*”⁶³

Apesar de reconhecer que a fenomenologia é incapaz de respeitar o sentido do outro, porquanto permanece uma filosofia da violência, Levinas parece não abdicar de certas premissas teóricas da fenomenologia transcendental e do idealismo alemão: “A nossa apresentação das noções (Ê) permanece fiel à análise intencional”⁶⁴.

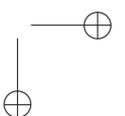
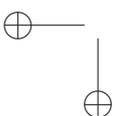
Para Francis Jacques, e este é o ponto decisivo, entre as premissas teóricas do pensamento de Levinas, como da fenomenologia existencial em geral, é possível vislumbrar “uma certa concepção da relação derivada de Aristóteles: as relações mistas ou *modo intelligentiae*”⁶⁵. Esta concepção da relação diz-se mista porque é, simultaneamente, real e de razão: o conhecimento, como acto da inteligência, é real, mas o objecto intencional é irreal. Assim sendo, a relação é fundada *a parte cognitionis* e não *a parte rei*. Esta é, segundo o nosso autor,

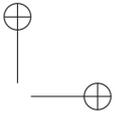
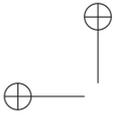
⁶²DS, p. 169.

⁶³“L’altérité, l’hétérogénéité radicale de l’Autre, n’est possible que si l’Autre est autre par rapport à un terme dont l’essence est de demeurer au point de départ, de servir d’entrée dans la relation, d’être le Même non pas relativement, mais absolument. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi. “ (E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 6).

⁶⁴E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, cit. in DS, p. 169.

⁶⁵DS, p. 169.



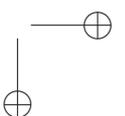
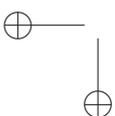


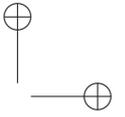
a tese da “relação” intencional enquanto relação com o outro. Com efeito, se a solidão absoluta é primeira, como acontece na filosofia de Levinas, é do fundo desta solidão que surge a relação e o movimento em direção ao outro. A discordância de Francis Jacques não poderia ser, a este propósito, maior. Para o autor de *Différence et Subjectivité* o primado é da relação e não de qualquer um dos seus termos relatos.

Com Francis Jacques poderemos dizer que a dupla fidelidade (*allégeance*) à qual a obra de Levinas se encontra sujeita pode dar origem a uma dupla inconsistência. Com efeito, a sua filosofia é “daquelas que canaliza todas as suas energias especulativas nos limites de um método herdado e de uma doutrina acordada”.⁶⁶ Tudo se passa como se, para fazer justiça ao primado do Outro, o pensador fosse forçado a “compensar os constrangimentos da autologia que são os do idioma egológico husserliano”⁶⁷. Exemplos destas “compensações” são visíveis na linguagem polarizada que descreve a epifania de um rosto que se manifesta sem se manifestar, nos procedimentos da *via negativa* colhidos das teologias apofáticas e na inscrição da responsabilidade no seio da subjectividade. Este último funciona como derradeiro álibi de uma fenomenologia ultrapassada, assinalando a irredutibilidade de uma subjectividade infinitamente responsável pelo Outro e ponto de partida da relação intersubjectiva. A questão que se coloca é a de saber se o respeito pelo outro se pode conciliar com a diferença originária, absoluta e infinita que separa o Mesmo e o Outro. Não será que a própria concepção do rosto como unidade do olhar e da palavra nos remete para uma mediação, uma comunicação entre um e o outro? Em que sentido se dará essa mediação, sendo certo que o olhar não funciona da mesma forma que a palavra ao longo da relação interpessoal?

⁶⁶“[La philosophie de Levinas] est de celles qui pèsent de toute leur énergie spéculative aux limites d’une méthode héritée et d’une doctrine convenue” (*DS*, p. 164).

⁶⁷*DS*, p. 172.





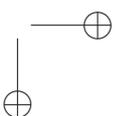
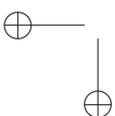
2.3 O olhar e a palavra

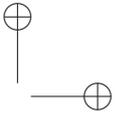
Confrontado com o facto de a responsabilidade moral perante o outro se impor no encontro com a nudez do seu rosto antes de qualquer deliberação, resultante daquilo a que Levinas chamava o “rigor absoluto de uma atitude sem reflexão, uma rectidão primordial, um *sentido* no ser”⁶⁸, Francis Jacques é levado a perguntar: quando é que estaremos preparados para dizer que o rosto do outro me desarma? Ao contrário do que pensara Levinas, não será mais por aquilo que ele nos comunica do que por si mesmo? É certo que para o pensador lituano “o rosto fala”, embora a partir de uma transcendência que excede infinitamente o âmbito das relações mantidas no mundo. A sua significação é visitação que perturba e descentra a consciência do lugar privilegiado que ocupa como fonte do todo o sentido. Estaremos então condenados a sustentar que a significação do rosto remete, em última instância, para uma consciência constituinte e que a alteridade do outro, porquanto tematizada no dito, se reduz, necessariamente, à esfera do Mesmo ou, pelo contrário, a sustentar que a significação é da ordem ética e, neste sentido, anterior à história e anterior à cultura? Poderá o mandamento que me obriga perante a miséria e a súplica da nudez do rosto do outro ser entendida fora do âmbito de uma relação dialógica e comunicante com o outro?

Perguntemos de novo: quando é que estamos dispostos a dizer, e em que jogo de linguagem, que o outro se torna presente pelo seu rosto e, ao contrário, quando é que este rosto se encontra vazio?

Imaginemos um homem diante de nós. Dos olhos à boca, do queixo à testa, tudo parece conformar-se com o lugar que lhe concedemos no “círculo dos juízes”; se este homem for capaz de “governar” o seu rosto segundo o outro, quer dizer, segundo uma relação vivida (*vécu*) com outrem - não importando para o caso que a relação seja simétrica ou não -, não hesitaremos em dizer que ele está presente no seu rosto; mas se, pelo contrário, ele não o fizer, a ex-

⁶⁸E. Levinas, *Humanismo do outro homem*, *op. cit.*, p. 63.





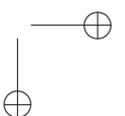
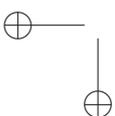
pressão perder-se-á. É por esta razão que um homem que se encontra absorvido na meditação parece estar ausente do seu rosto. Há, por isso, presença e presença. Com efeito, um rosto não se esvazia senão quando o olhar e a palavra deixam de ser garantidos no face a face ou quando a palavra desmente o olhar. É neste sentido que Francis Jacques afirma que o que anima e dá vida ao rosto, “esta superfície mais apaixonante da terra, é a conjugação pouco dissociável do olhar e da voz”⁶⁹. Este seria aliás o sentido a reter da tese de Levinas, segundo o qual o rosto nos apresenta o outro em pessoa, na unidade sem metáfora dos olhos e da boca. Contudo, e ao contrário do que pensara Levinas, para Francis Jacques o rosto do outro é já apelo de reciprocidade. Neste sentido, o outro não aparece como um tal outro senão na qualidade de parceiro, quer dizer, se eu e ele formos capazes de entrar em relação pelo olhar ou, alocutivamente, pela palavra. O rosto, declara, “anima-se à medida que o olhar e a voz se tornam mais recíprocos”⁷⁰. Note-se que mesmo quando percebemos a face dos animais como rosto é por esperarmos deles um sinal, uma palavra.

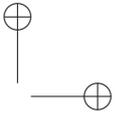
Assim sendo, como entender que possamos dizer “basta só um olhar entre nós”? Em primeiro lugar, que o olhar não se relaciona somente com o visível, com aquilo que eu vejo, mas também com aquele que vê, com aquele que me vê. É certo que o olhar se lança sobre o mundo à maneira de um explorador, interrogando as coisas que fascinam e atraem a sua atenção, mesmo que, por vezes, deixe de ser perceptível se é o visível ou aquele que vê que comanda a visão. Mas com a presença de outrem diante de mim tudo muda, porque eu próprio me tornei visível. O que não quer dizer que me tenha tornado uma “coisa entre as coisas”, tal como afirmaram certos existencialistas: “O olhar *entre* pessoas (*soi*), diz-nos o autor, não é o olhar sobre as coisas”⁷¹. Em rigor, é este que é derivado daquele e não

⁶⁹DS, p. 176.

⁷⁰DS, p. 176.

⁷¹DS, p. 176.

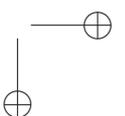
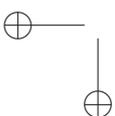


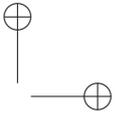


o contrário. Com efeito, nós vemos aquilo que os nossos discursos autorizam que vejamos, ou melhor, aquilo que a relação pessoal (*entretien*) nos propõe. Poderíamos por isso dizer que o olho é o órgão da visão não tanto porque é ele que vê, mas porque é ele que nos permite ver que vemos.

O olhar, na bela imagem do autor, mais do que aquilo que se reflecte no olhar do outro ou aquilo que vem de um em direcção ao outro, é como um “arco em tensão”, como qualquer coisa que acontece instantaneamente *entre nós*, se formos capazes de o captar em toda a sua força relacional. Isto não quer dizer contudo que o olhar de reciprocidade possa durar. Como tudo o que é recíproco, o olhar entre nós tende a alternar entre o estado de actualidade e de latência. Mas quando o olhar entre nós se quebra, a pessoa do outro ausenta-se. Neste sentido, é forçoso reconhecer que, em rigor, o “voyeur” não olha. A assimetria de um olhar lançado, que “sofro” sem ser por ele interpelado, é como uma doença ou uma ameaça. Contra toda a tentativa de objectivação, que faria daquele que é visível um mero objecto, é possível retorquir: “o que queres tu de mim?”.

O propósito de Francis Jacques não é defender a todo o custo a reciprocidade do olhar. O autor faz mesmo questão de frisar que ela pode ser quebrada e que o é a maior parte das vezes. Contudo, estas outras formas mais ou menos assimétricas do olhar não podem ser tomadas pelo todo, nem ser consideradas essenciais. Elas são variantes empíricas de uma forma canónica. Com efeito, para evitar a reificação e a objectivação do outro, o olhar tem de ser interpelador e, conseqüentemente, de resistir à tentação de se voltar sobre si próprio. Neste ponto, Francis Jacques e Levinas estariam de acordo: um olhar que se vira sobre si está condenado a reduzir a alteridade do outro à sua própria esfera de experiência. Contudo, contra o autor de *Totalité et Infini*, o nosso autor sustenta que o olhar entre as pessoas, como de resto a linguagem falada, repousam sobre um “choque primeiro”, um “entre-deux inicial”, sem o qual nem sequer haveria possibilidade de interpelação.





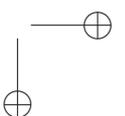
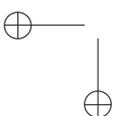
Embora reconheça o valor estratégico da filosofia de Levinas contra o “idealismo inútil de Husserl”⁷² e concorde que a pessoa do outro não é uma simples negação do eu, Francis Jacques não pode concordar com o carácter pretensamente primitivo da filosofia levinasiana. O rosto “não me revela em primeiro lugar a presença do outro na sua passividade”, mas antes a sua “aptidão para o confronto relacional”⁷³. É a relação que está primeiro e não o mandamento que me obriga perante um outro considerado na sua alteridade e exterioridade absolutas. Ao limite, a alternativa de atribuir o primado ao Outro ou o primado ao Mesmo é igualmente ruínosa, uma vez que, quer num caso quer no outro, o pensamento não atende ao primado da relação de reciprocidade.

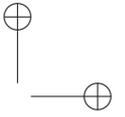
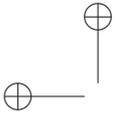
A fenomenologia, mesmo se renunciar às premissas explicitamente egológicas, não está apta para acolher os pressupostos aloccêntricos que Levinas quer ler na mensagem bíblica. Além disso, pelo facto de o filósofo não renunciar ao método fenomenológico, é inevitavelmente a experiência de um eu inicial que é dada como canónica. Assim se compreende que Francis Jacques possa dizer que, ao pretender introduzir o primado do Outro, Levinas acabe por confirmar o primado do Eu. Ora, todo o movimento da subjectividade que reflui sobre si próprio interdita uma verdadeira vivência da relação. Insistamos, para concluir o argumento: se o outro estiver inicialmente separado de mim, sem a mediação de um terceiro elemento, de uma linguagem codificada e regulada que nos permita relacionarmo-nos uns com os outros - ainda que para isso tenhamos muitas vezes de infringir as regras estabelecidas para introduzir o novo - o outro seria “ameaça absoluta”. No caso da filosofia de Levinas, somente a figura do Infinito, de inspiração bíblica, preserva o mundo de estar condenado à violência. Contudo, adverte Francis Jacques, “num país onde não se creia em Deus mais vale esperar o pior”⁷⁴. Esta seria

⁷²DS, p. 179.

⁷³Idem.

⁷⁴DS, p. 182.





a resposta dada por Abraão a Abimelec, quando este lhe perguntou por que razão fez passar a sua mulher por irmã: “Julgava que poderia não haver temor a Deus neste país, e que iriam matar-me por causa da minha mulher”⁷⁵.

No primeiro estudo de *Écrits Anthropologiques*, intitulado “Levinas ou la double allégeance: Étude critique”, que retoma no essencial as questões já abordadas em *Différence et Subjectivité*, Francis Jacques sustenta que há uma outra forma de reduzir ao absurdo a ideia de uma alteridade absoluta: “considerando o outro como infinitamente outro, na sua elevação própria, ele não é certamente mais *eu*, mas torna-se *um eu*”⁷⁶. É necessário reconhecer que Levinas condena qualquer tentativa teórica de conhecer o outro, uma vez que tal projecto redundaria na recondução do Outro ao Mesmo. À semelhança do que fez Kant, o filósofo substitui o conhecimento pelo respeito, mas em vez de o fundar no agente da lei moral e no elemento universal da moralidade, Levinas apoia-se na solidão e na transcendência absoluta do outro. Em todo o caso, a relação com outrem, mesmo neste plano ético, parece excessivamente dramatizada.

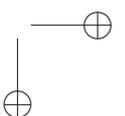
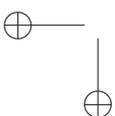
A comunicação, enquanto o outro for considerado na sua diferença originária um absolutamente outro, exterior e separado, só pode ser precária e intermitente. O diálogo, afirma Levinas em *Du Dieu qui vient à l'idée*, começa por cavar uma “distância absoluta entre o *eu* e o *tu*, separados pelo segredo inexprimível da sua interioridade” para, num segundo momento, se pôr como relação capaz de “transcender esta distância para a suprimir”⁷⁷.

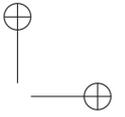
Para Francis Jacques, como veremos no segundo capítulo, o diál-

⁷⁵Gén. 20, 11, cit. in *DS*, p. 182.

⁷⁶“A considérer en effet l'autre comme infiniment autre dans sa hauteur propre, il n'est certes plus *moi* mais il devient *un moi*” (F. Jacques, “Levinas ou la double allégeance: Étude critique”, in *EA*, p. 44. Este estudo foi publicado pela primeira vez na revista *Étude phénoménologiques* (1990), n. 12, sob o título “E. Levinas: entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance à autrui”).

⁷⁷E. Levinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 221, cit. in *DS*, p. 386.



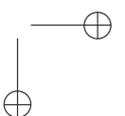
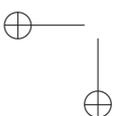


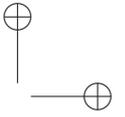
ogo não implica nenhum “trânsito excepcional” entre os interlocutores. Pelo contrário, ele é a expressão mais conforme ao *dialogismo* constitutivo de toda a linguagem em acto. O nosso autor não pode, por isso, estar de acordo com Levinas quando este opõe a altura assimétrica do vós à relação de reciprocidade entre o *eu* e o *tu*. Neste aspecto, a sua posição estaria mais próxima da de Martin Buber, para quem é a relação recíproca, senão mesmo simétrica, entre *eu* e *tu* que abre a possibilidade de uma ulterior relação assimétrica com um outro superior e separado.

Quer em Levinas, quer em Martin Buber, como de resto em muitos outros filósofos da religião, é a relação entre o homem e Deus que serve de paradigma à relação entre os homens. Contudo, a situação religiosa do homem e a aliança entre Deus e Israel não é encarada da mesma forma pelos dois autores. Com efeito, a exegese de Levinas leva-o a privilegiar as prescrições aos hinos, às acções de graças e aos escritos sapienciais. A crença é inseparável da obediência, uma vez que a mais alta prescrição é a obediência à Lei. Assim se compreende que o primado do outro se funde no primado de um Outro cuja ordem me obriga. E “a grandeza na miséria” do povo de Israel consiste, precisamente, no haver reconhecido que a obediência é sempre primeira.

No caso de Martin Buber a situação é diferente. Embora “totalmente Outro”, Deus é, simultaneamente, “totalmente Mesmo” e “totalmente presente”⁷⁸. *Mysterium tremendum*, cuja aparição nos arrasa, a entrada de Deus no coração dos homens é *amor* que rompe

⁷⁸M. Buber, *Je et Tu*, p. 60, cit. in *DS*, p. 181. Note-se que o título da obra de M. Buber citado nesta passagem (*Je et Tu*) não coincide com o da obra colocada na bibliografia final de *DS* (*La vie en dialogue*, Paris, Aubier, 1959). De acordo com as pesquisas que efectuámos no catálogo on-line da Bibliothèque Nationale de France (BNF), esta aparente perplexidade pode explicar-se pelo facto de a obra *Ich und Du* ter sido traduzida pela primeira vez para a língua francesa por G. Bianquis, com o título *Je et Tu*, para a Aubier, em 1938, e ter sido posteriormente reeditada em 1959, agora numa antologia de textos reunidos pelo autor sob o título *La vie en dialogue*, traduzida por Jean Loewenson-Lavi.





ou irrompe, não segundo a lei do outro, mas segundo a sua própria lei, isto é, segundo o paradigma da relação.

Influenciado pelo Hassidismo, movimento religioso judaico que insiste que a melhor maneira de se alcançar Deus não é a erudição e o estudo aprofundado do Talmud, mas a devoção sincera, o amor à humanidade e o próprio diálogo com o Tu absoluto e eterno, Buber é levado a opor ao aloctrismo de Levinas a centralidade da relação Eu-Tu.

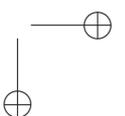
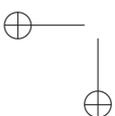
Para o autor de *Ich und Du*, Deus é mistério “mais próximo que a minha subjectividade, porque ele me recorda imediatamente a forma da minha identidade pessoal”⁷⁹. Ser homem, diz em *La vie en dialogue*, “significa ser semelhante à Divindade”⁸⁰, significa realizar a imagem de Deus que nós somos. Apesar de retomar o tema da *imago Dei* de Kierkegaard, Buber confere-lhe uma amplitude diferente. Quem o nota é Gabriel Marcel. Com efeito, e ao contrário do que pensara o filósofo dinamarquês, a nossa realização enquanto indivíduos, ou melhor, enquanto seres que, à semelhança de Deus, somos únicos e irrepetíveis, não passa exclusivamente pela relação com o Tu Absoluto, mas abre-se ao diálogo com o próximo, com o outro que temos diante de nós⁸¹. Para viver uma vida autêntica o homem tem de ser capaz de se abrir totalmente ao outro, de responder à sua interpelação e de reconhecer a sua singularidade. Importa no entanto dizer que, para Buber, a importância e centralidade da categoria da relação não se esgota no âmbito da sua antropologia filosófica. De acordo com Levinas, o principal contributo de Buber para o pensamento ocidental reside no facto de o autor ter reconhecido a irredutibilidade do encontro a toda a relação com o *determinável* e o objectivo⁸². A proximidade desta tese com o pensamento levinasiano

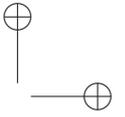
⁷⁹DS, p. 181.

⁸⁰M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier, 1959, p. 159.

⁸¹G. Marcel, “L’anthropologie philosophique de Martin Buber”, in AA.VV., *Martin Buber: L’homme et le philosophe*, Bruxelles, Éditions de l’Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, 1968, sobretudo pp. 23 e segs.

⁸²E. Levinas, “La Pensée de Martin Buber et le Judaïsme Contemporain”, in



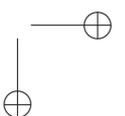
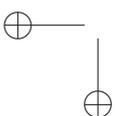


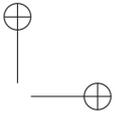
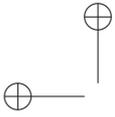
é apenas aparente. Com efeito, a luta travada por Levinas contra todas as formas de narcisismo filosófico que radicam numa concepção da consciência fundadora e auto-fundante não se faz em prol da defesa de uma relação de reciprocidade Eu-Tu, mas na afirmação do primado de uma alteridade absoluta. O que Levinas não poderia admitir é o facto de a relação ser primeira, de ela ser “a última palavra da análise filosófica”, o que, segundo ele, se conforma ao “liberalismo religioso” de Buber, “à sua religiosidade rapidamente oposta à religião, que põe, por reacção contra o dogmatismo, o contacto acima (*au-dessus*) do seu conteúdo, a presença pura e inqualificável de Deus sobre todo o dogma e toda a regra”⁸³.

À primeira vista pode parecer estranho que Francis Jacques não conceda a Martin Buber a mesma atenção que concede, por exemplo, a Levinas ou a Husserl. Com efeito, as passagens relativas ao autor de *Ich und Du* são muito escassas, embora, aparentemente, haja maiores afinidades entre as suas obras. Quer em *Différence et Subjectivité*, quer em *Écrits Anthropologiques*, as referências ao seu pensamento surgem no contexto do questionamento da filosofia de Levinas, a propósito do tema da alteridade e da intersubjectividade. A resposta a esta aparente perplexidade é-nos dada pelo próprio autor. Apesar de Buber ter declarado que acolheria qualquer filosofia da existência que deixasse a porta aberta à alteridade e de ter acrescentado que não conhecia nenhum filósofo que tivesse aberto suficientemente essa porta, Francis Jacques tem dúvidas de que o pensamento buberiano esteja apto a responder às suas próprias exigências. Com efeito, a noção de mutualidade assenta ora num “instinto originário de comunhão”, numa “capacidade natural para confirmar o outro”, ora no carácter

AA.VV., *Martin Buber: L'homme et le philosophe*, *op. cit.*, p. 55.

⁸³“La rencontre serait, par conséquent, pour Buber, l'acte pur, la transcendance sans contenu que l'on ne peut raconter (É). Tout cela est conforme au libéralisme religieux de Buber, à sa religiosité très tôt opposée à la religion, mettant, par réaction contre le dogmatisme, le contact au-dessus de son contenu, la présence pure et inqualifiable de Dieu au-dessus de tout dogme et de toute règle.” (E. Levinas, “La Pensée de Martin Buber et le Judaïsme Contemporain”, *op. cit.*, p. 56).





inato e *a priori* da sua presença, o que leva Nathan Rotenstreich, antigo professor na Universidade Hebraica de Jerusalém, a afirmar que o pensamento de Buber oscila entre o primado da relação e o primado do eu⁸⁴. Se a ideia do outro fosse inata em mim, a relação de reciprocidade poderia ser desmembrada: de um lado haveria um *eu* e o seu *tu inato*, e do outro lado o *tu mesmo*, e não sairíamos da dualidade do Mesmo e do Outro. Dito de outra forma, se a filosofia renuncia partir do eu como instância fundadora última, não se compreende por que razão invocar qualquer carácter inato ou *a priori*. Não chega portanto dizer que cada termo afirma e confirma o outro, nem dizer que uma vida autêntica implica abertura ao outro, uma vez que isso pressuporia a existência de um tempo anterior à entrada em relação no qual o eu estaria separado e privado do outro. É preciso ir mais longe e explicar que “a relação tem o poder de confirmar cada um na sua diferença positiva, enquanto eles estão em relação”⁸⁵, o que é uma coisa completamente diferente. Neste sentido, poderíamos dizer que o pensamento buberiano não é suficientemente radical. Para Francis Jacques, ele cai ainda no erro de fazer do *eu* o sujeito de uma relação da qual ele não é, exactamente na mesma medida em que o outro, sem privilégio nem dissimetria, mais do que um dos pólos⁸⁶.

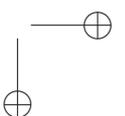
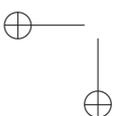
Começámos por afirmar no início do presente capítulo que foi a questão da alteridade que levou Francis Jacques a pôr o primado da relação na sua antropologia filosófica. Importa justificar melhor esta afirmação.

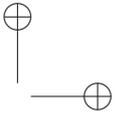
À medida que as teses de Edmund Husserl e de Emmanuel Levinas sobre a intersubjectividade foram sendo analisadas e criticadas, a anunciada transformação da questão da alteridade foi ganhando forma. Aparentemente, o projecto buberiano de uma filosofia dialógica, centrada na categoria do encontro Eu-Tu parecia conformar-se

⁸⁴N. Rotenstreich, “Buber’s Dialogical Thought”, in *The Philosophy of Martin Buber*, P. A. Schilpp, Illinois, ed. La Salle, Vol. XII, pp. 97 e segs, cit. in *DS*, p. 156.

⁸⁵*DS*, p. 156.

⁸⁶*Idem*.



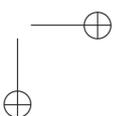
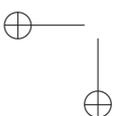


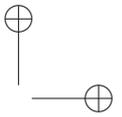
com o propósito de fazer justiça à questão da relação. Contudo, as breves análises ao seu pensamento foram suficientes para que Francis Jacques pudesse declarar que lhe faltava radicalidade e, sobretudo, que pecava pelo facto de oscilar entre o primado da relação e o primado do eu. Nas páginas que se seguem procuraremos compreender qual o sentido proposto de tal transformação e em que medida ele implica um deslocamento da questão da intersubjectividade para a da interlocução.

2.4 A interlocução na raiz da significância

Num estudo publicado em *Archivio di Filosofia*, em 1986, intitulado “De l’intersubjectivité à l’interlocution”⁸⁷, dedicado a Paul Ricoeur, depois de identificar aqueles que lhe parecem ser os três problemas maiores que configuram a questão da intersubjectividade - o problema do sentido e da existência do outro; o problema da comunicação entre instâncias subjectivas; e o problema da constituição de um mundo comum -, Francis Jacques afirma que a transformação requerida para tratar a questão da alteridade e da intersubjectividade tem de ser pensada como uma verdadeira ruptura e não como uma simples mudança de perspectiva. Recorde-se que, para fazer face à objecção do solipsismo, que ao limite inviabilizaria a possibilidade de constituição de um mundo objectivo, Husserl foi forçado, na *VI Meditação Cartesiana*, a confrontar-se com duas exigências aparentemente opostas: por um lado, conceber uma forma de redução que garantisse que a constituição do sentido do *alter ego* se fizesse *em e a partir* de mim; e, por outro lado, dar conta da originalidade da experiência do outro, enquanto experiência de um outro que não eu. Para Francis Jacques esta tarefa estava condenada de princípio ao insucesso, uma vez que a esfera transcendental na qual forçosamente

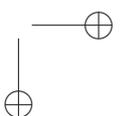
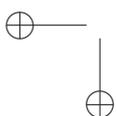
⁸⁷F. Jacques, “De l’intersubjectivité à l’interlocution”, in *Archivio di Filosofia* (1986), n. 1-3, pp. 195-219.

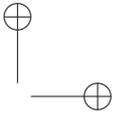
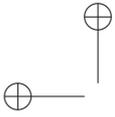




terá de constituir-se o sentido do *alter ego* permanece o *meu* campo monádico. Também as análises à filosofia de Levinas mostraram que o seu alocentrismo é inconsequente. Ao pretender fazer do outro uma alteridade absoluta, o autor de *Totalité et Infini* acabava por, paradoxalmente, confirmar o primado do *ego*. Segundo o próprio Levinas, não é possível pensar a heterogeneidade radical do Outro sem que ele seja outro relativamente a um eu absoluto que sirva de ponto de partida à entrada na relação. Por outro lado, sendo a diferença concebida como originária, a relação torna-se problemática e apenas a noção de Infinito a impede de estar votada à violência. Não obstante, o combate à concepção intencional da consciência, condenada a reconduzir o Outro ao Mesmo, permanecerá um contributo importante, senão mesmo decisivo, para Francis Jacques. Neste sentido, o pensamento de Levinas merece maior acolhimento que o de Sartre, do qual só ocasionalmente se ocupa. Também para o autor de *L'être et le néant* o outro é objecto de encontro e não de constituição. Sartre chega mesmo a afirmar que “a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e nefasta”, embora reconheça que o “seu abandono não faz avançar um passo a questão da existência de outrem”⁸⁸. Depois de admitir que apreender o sentido do outro na esfera de pertença do próprio aniquila a sua alteridade, Sartre dedica-se a desenvolver o tema do “pour autrui”, herdado de Heidegger. Contudo, pretender que a relação transcendental com o outro seja constitutiva do meu próprio ser não desaloja o princípio egológico. Com efeito, a realidade do outro apenas me afectaria em virtude da sua *diferença negativa*, quer dizer, enquanto ele não é a minha realidade. Apesar de as nossas palavras transportarem sempre os projectos dos outros, eles nunca deixarão de ser projectos separados. A questão com que Sartre se debatia, e para a qual também não terá encontrado resposta, era a de saber como sustentar que o campo transcendental possa envolver os actos constitutivos de outrem sem com isso contestar o privilégio

⁸⁸J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1963, p. 267, cit. in *DS*, p. 163.





fenomenológico do *ego*.

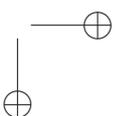
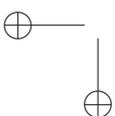
Enquanto o domínio de constituição da intersubjectividade transcendental permanecer no interior do campo da consciência do *ego*, parece não ser possível dar resposta satisfatória ao problema da comunicação entre consciências, ao problema do sentido e da existência do outro e ao da constituição de um mundo objectivo.

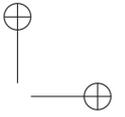
O mote das suas pesquisas, afirma mais do que uma vez ao longo da obra, encontrou-o expresso numa das últimas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* de Merleau-Ponty: como transformar a questão do outro,

“(...) de tal forma que ele não seja tanto uma liberdade vista de fora como destino ou fatalidade, um sujeito rival dum sujeito, mas (seja) tomado no circuito que o religa ao mundo, como nós mesmos estamos, e assim também no circuito que o religa a nós. Este mundo comum é um inter-mundo.”⁸⁹

Segundo Francis Jacques, Merleau-Ponty foi o autor que de forma mais sistemática procurou promover o tema de outrem no plano filosófico. Leitor de Husserl, esforçou-se por renovar o *cogito* procurando o sentido existencial da redução fenomenológica. Como ser-no-mundo, o homem está comprometido com as suas expressões, o seu corpo e a sua história. Em vez de interrogar os perfis de conduta concordantes do outro, à maneira de Husserl, o autor de *Phénoménologie de la Perception* deu primazia à estrutura do seu comportamento visível, às suas expressões e ao seu olhar. Contudo, a fidelidade às premissas idealistas husserlianas acabariam por

⁸⁹ “[Autrui] ne soit plus tellement une liberté vue du dehors comme destinée ou fatalité, un sujet rival d’un sujet, mais (soit) pris dans le circuit que le relie au monde, comme nous-même, et pas là aussi dans le circuit que le relie à nous. Ce monde commun, est inter-monde.” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 322, cit. in *D*, p. 6 e “De intersubjectivité à l’interlocution”, *art. cit.*, p. 201).





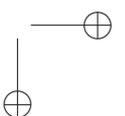
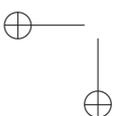
forçá-lo a deparar-se com o paradoxo com que Husserl já se havia deparado: por um lado, o de ter de respeitar a premissa existencial da autenticidade, furtando-se a qualquer fenomenologia das pessoas assente na *Dingskonstitution*; e, por outro, o de respeitar a premissa idealista que o obriga a fundar a constituição da pessoa no campo transcendental do *ego*.

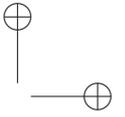
A dificuldade em superar este paradoxo, resultante da aplicação do método fenomenológico, leva Francis Jacques a afirmar que a percepção do outro em Merleau-Ponty não chegou mais longe do que o *cogito alargado* de Sartre ⁹⁰. Em todo o caso, a sua obra tem o mérito de “tocar” os limites do método herdado e de lançar as bases para uma possível transformação da questão da alteridade. É significativo que em *La Prose du monde* o fenomenólogo tenha chegado a afirmar que “entre mim como expressão e outrem como expressão não há mais esta alternativa que faz da relação entre consciências uma rivalidade”⁹¹. Com efeito, é a ideia de “expressão”, que Merleau-Ponty toma de Max Scheler, que anuncia o sentido da referida transformação. Apesar de não implicar nenhuma intenção expressa de ser compreendida, a “expressão” implica um auditório, um interlocutor, tornando assim possível a superação da ideia de pessoa como detentora de um mundo vivido próprio que, não obstante, olha para o mesmo universo objectivo que eu. Na medida em que eu e o outro estamos envolvidos conjuntamente na “obra comum do sentido”, na expressão de Francis Jacques, a comunicação deixa de ser problemática. Melhor, é pela comunicação que o mundo se torna comum.

A propósito da redução da pessoa à subjectividade e desta à consciência, operada por um certo idealismo que culmina na chamada Metafísica da Subjectividade, o nosso autor atribui ao fenomenólogo

⁹⁰*D*, p. 26.

⁹¹“Entre moi comme expression et autrui comme expression, il n’y a plus cette alternative qui fait du rapport des consciences une rivalité” (M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, cit. in *D*, p. 26).





francês o mérito de ter aprofundado a questão da alteridade pessoal, desta vez recorrendo à ideia de “instituição”. Para além de garantir que o sujeito “instituinte” pode coexistir com o outro sem que este esteja condenado a ser mera negação daquele, a “instituição” promove a pertença a um mundo que torna comum, razão pela qual ela é como uma “charneira” que nos une uns aos outros⁹².

Apesar de ter aberto a via para uma fenomenologia da palavra, Merleau-Ponty não chegou ao ponto de procurar na *práxis* interlocutiva o domínio de constituição da intersubjectividade, uma vez que, para ele, a palavra não faz mais do que prolongar uma relação silenciosa mantida com o outro. Mas não será possível quebrar esse silêncio e procurar na palavra a união primeira que nos une uns aos outros?

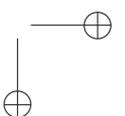
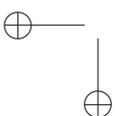
Segundo Francis Jacques é possível instruir a questão da intersubjectividade tomando por paradigma a “plena reciprocidade que habita o poder mais próprio da palavra viva”⁹³, na condição de não a concebermos mais segundo o modelo óptico. Com efeito, a reciprocidade procurada não é a mesma que se estabelece entre aquele que vê e aquele que é visto, nem entre aquele que vê e qualquer coisa de visto que a seu tempo também vê, nem mesmo entre aquele que vê e aquele que vê que é visto. Trata-se de uma “mutualidade mais íntima: a de uma actividade que na sua estrutura é uma actividade *conjunta* e interactiva”⁹⁴.

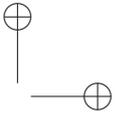
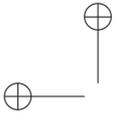
Contra Merleau-Ponty defende que o sistema ver/ser visto é derivado do sistema falar/ouvir. Partindo da ligação conceptual - e não meramente contingente - entre o acto de pensar e o acto de falar, Francis

⁹²Cf. *DS*, p. 15.

⁹³“Il est possible de comprendre quel accomplissement la parole représente pour l’intersubjectivité, si l’on admet qu’une pleine réciprocité habite le pouvoir le plus propre de la parole vive. Mais pour autant il faut cesser de la concevoir sur le mode optique.” (“De l’intersubjectivité à l’interlocution”, *op. cit.*, p. 203).

⁹⁴“Il s’agit d’une mutualité plus intime : celle d’une activité qui dans sa structure est une activité *conjointe* et interactive” (“De l’intersubjectivité à l’interlocution”, *op. cit.*, p. 203).



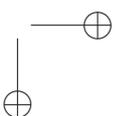
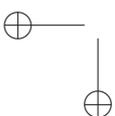


Jacques crê ser possível mostrar que também para falar é necessário comunicar, o que atesta o privilégio da dimensão simbólica do falar sobre o olhar. Com efeito, para ser significativo, o olhar entre os homens tem de ser interpretado e compreendido à luz de uma linguagem; contudo, a única linguagem capaz de realizar uma função metalinguística e de inquirir todas as outras é a linguagem do quotidiano, a linguagem que serve de suporte ao nosso pensamento e com a qual falamos uns com os outros. Para compreendermos por que razão é que a fala tem “uma vocação comunitária” e pode ser considerada a expressão mais visível de um facto relacional inerente à própria vida é preciso mostrar que ela implica reciprocidade.

Na realidade, pensar não é articular um conjunto de representações privadas ou de ideias presentes na consciência individual, mas operar com os símbolos de uma linguagem pública no interior de um “campo comunicacional” no qual a significação se instaura *entre nós*.

A proposta do autor consiste em estabelecer as condições de possibilidade do sentido e da referência dos enunciados na nossa língua, sem que isso implique regressar ao sujeito que fala, mas antes à relação actual mantida pelos interlocutores. Esta transformação da questão exige que atendamos ao carácter primitivo da relação, o que nos obriga a abandonar uma concepção da relação entre o eu e o outro centrada na ideia de subjectividade como consciência intencional. É na exegese da enunciação concreta que a relação primeira na qual se funda a união com o outro será procurada, pelo que a questão do outro se coloca no momento em que, alternadamente, eu e ele tomamos a palavra e fazemos *acto de presença* enquanto “personagens” do diálogo. Intuitivamente, diz, “se estamos unidos é porque já nos tínhamos reunido na palavra trocada”⁹⁵, pelo que “o único corpo que condiciona de maneira necessária e suficiente a minha percepção do outro é o corpo das palavras ou dos actos de linguagem

⁹⁵“Si nous sommes unis c’est que nous étions déjà réunis dans la parole échangée” (D, p. 28).



onde se incarna a fala”⁹⁶.

O reconhecimento desta dimensão interlocutiva da linguagem servirá para sublinhar aquela que será a novidade da proposta de Francis Jacques: considerar que entre o registo referencial e o registo comunicativo existe uma profunda solidariedade. Caberá à análise da linguagem evidenciar que a possibilidade de dizer o novo resulta da actividade conjunta de dois interlocutores, pelo que a relação interlocutiva tem de ser considerada uma condição *necessária* à emergência do sentido e, conseqüentemente, uma forma *a priori* da nossa experiência.

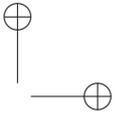
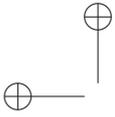
Num estudo intitulado “De la signifiante”⁹⁷, publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1987, Francis Jacques procura responder de forma sintetizada à questão colocada no início de *L’espace logique de l’interlocution*: “como é que é possível que se diga alguma coisa entre nós?”⁹⁸. O seu propósito declarado consiste em alargar a pesquisa sobre a significação a todo o processo implicado na sua produção, procurando acercar-se das condições necessárias à emergência da significação, centrando-se no momento em que a linguagem é forçada a romper com o sentido já dado para dizer o inaudito. Para isso, introduz o conceito de significância, que diz ser a “operação genesíaca de constituição, mãe de toda a significação”⁹⁹, distinto do significado de um signo, enquanto valor diferencial in-

⁹⁶“Le seul corps qui conditionne de manière nécessaire et suffisante ma perception d’autrui, c’est le corps des mots ou des actes de langage où s’incarne la parole”. (*D*, p. 27).

⁹⁷F. Jacques, “De la signifiante”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1987), n. 2, pp. 179-219. Este estudo retoma algumas teses defendidas em obras anteriores dedicadas à linguagem. Ver, sobretudo, *D* e *ELI*. Para a sua exposição seguiremos de perto o nosso próprio estudo intitulado “A interlocução na raiz da inovação semântica: as condições *a priori* da significância, segundo Francis Jacques” a publicar nas *Actas do Congresso Internacional Pessoa e Sociedade*, realizado em Braga entre 20 e 22 de Novembro de 2005 na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.

⁹⁸“(É) comment peut-il se dire quelque chose entre nous?” (*ELI*, p. 8).

⁹⁹“De la signifiante”, *art. cit.*, p. 205.

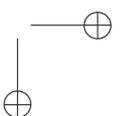
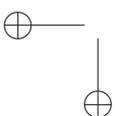


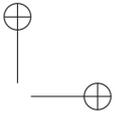
terno ao sistema da língua, e do sentido de um signo quando ele é actualizado como palavra num enunciado concreto.

Ao perguntar quais são as condições que autorizam que se diga alguma coisa *entre nós*, Francis Jacques envolve a relação entre os interlocutores na problemática da ligação entre sentido e referência. Para além de perguntar que relação que se estabelece entre o signo e a coisa para o qual aquele aponta, o autor pergunta-se se a génese da significação resulta de uma actividade, de um acto pessoal, de um acontecimento impessoal ou, porventura, de um processo interpessoal. Esta mudança de perspectiva evita que tenhamos de substancializar ou de idealizar o sentido, reconstruindo a questão da significância a partir de uma *práxis* relacional. Ora, se o advento da significação decorre de um processo que envolve necessariamente os interlocutores, a questão que se coloca de seguida é a de saber quem é que significa, se aquele que fala, aquele a quem se fala, ou se nem um nem outro.

Para Husserl a significação, na sua idealidade, é anterior ao acto que a apreende e exprime, quer dizer, é independente da contingência da sua expressão particular; a significação é aquilo que na expressão é dito ou expresso, unidade de sentido identificada e reidentificada como sendo a mesma numa multiplicidade de actos possíveis. Isso não quer dizer que a significação ideal seja absolutamente independente do acto em que ela se dá, posição que levantaria dificuldades à compreensão da relação entre o pensamento e o acto de pensar. Segundo Pedro M. S. Alves, em Husserl a significação “(É) não é outra coisa diferente do acto, mas uma certa maneira de destacar nele um conteúdo que se dá simultaneamente como imanente ao acto que o expressa e como transcendendo-o absolutamente”¹⁰⁰. A grande questão que se coloca à tese da idealidade do sentido resulta do facto de na sua

¹⁰⁰P. M. S. Alves, “A Fenomenologia da Comunicação à luz da Primeira Investigação Lógica, de E. Husserl”, in AA.VV., *A Fenomenologia Hoje: Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 278.





essência o sentido prescindir do acto da enunciação.

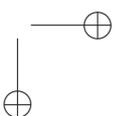
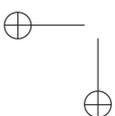
A convicção de Francis Jacques é que a estrutura elementar da significância repousa sobre três condições fundamentais:

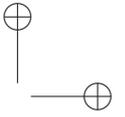
1. A existência de um suporte material significante a um sistema dado de signos, ou seja, de marcas, grafemas, etc. É a condição *diferença*; 2. 3. A existência de uma realidade extra-linguística à qual se refere a sequência de signos enunciados num contexto. É a condição *referência*; 4. 5. A existência de utilizadores da linguagem, “pelos quais”, “entre os quais” e “para os quais” os signos significam alguma coisa. É a condição *interlocução*. 6.

Qualquer que seja a forma de interpretar a *materialidade* do significante, ela constitui uma condição *sine qua non* da significância. É a facticidade da linguagem que assegura a mediação entre homem e mundo, sem a qual a presença deste àquele deixaria de ser propriamente humana, mas intuição imediata. Contudo, apesar de necessária, esta condição não é suficiente. Com efeito, seria um erro reduzir a significação ao jogo das operações de diferenciação possíveis dentro do sistema de uma língua, fazendo do sentido uma questão imanente à própria linguagem.

Sabemos que foi por decisão epistemológica que Ferdinand de Saussure e os seus seguidores privilegiaram o sistema relativamente ao acontecimento, a *langue* relativamente à *parole* e que, por essa razão, foram obrigados a ignorar a distinção entre sentido e referência, banindo assim das suas análises a relação de transcendência com toda a realidade extra-linguística. Mas isso não nos pode coibir de postular uma segunda condição de possibilidade da significância: a *referência*.

Émile Benveniste terá sido o primeiro linguista a romper com a concepção imanentista da linguagem, ao distinguir aquilo que é da ordem semiótica daquilo que é da ordem semântica. Centrada na frase, a análise semântica não se limita ao sistema diferencial de signos de uma língua, abrindo-se ao mundo e à relação que a linguagem estabelece com ele. Com efeito, é no dizer que a linguagem se actu-





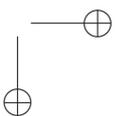
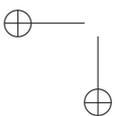
aliza e dirige para fora de si. A questão da referência levanta por isso problemas de ordem lógica, de avaliação dos nossos enunciados, e problemas de ordem ontológica, relativos ao comprometimento (*engagement*) existencial daqueles, inacessíveis a uma linguística estrutural. Significar é, nas palavras do nosso autor, “utilizar um signo para reenviar a um sentido, mas a propósito de uma coisa, acontecimento ou estado de coisas, ou de um contexto de acções reais ou possíveis; numa palavra, é também referir”¹⁰¹. Compreende-se assim que a unidade de cômputo da análise deixe de ser o significado, como valor diferencial, para ser o conteúdo proposicional de um enunciado de frase.

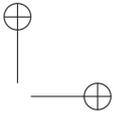
Para lá da complexidade da relação entre sentido e referência, podemos dizer que o sentido está implicado naquilo que confere valor de verdade aos nossos enunciados e a referência implicada na relação de uma sequência de signos, proferidos no contexto mínimo de um enunciado, com algo que lhe é exterior. Francis Jacques faz notar que os nossos discursos repousam sobre uma primeira assimetria entre a função referencial, que designa os seres, e a função predicativa, que atribui a esses seres determinadas características.

Não obstante o facto de o alcance ontológico de um enunciado depender, sobretudo, da função referencial da linguagem, a sua eficácia semântica depende da relação estabelecida entre esta função referencial e a função predicativa. Por essa razão a frase é a unidade mínima de sentido. Com efeito, é ao nível da frase e não do signo que pode ter lugar o acto predicativo que opera a relação entre a identificação de um sujeito e a atribuição de um predicado.

Coube à teoria dos actos de linguagem, inaugurada por John L. Austin e posteriormente desenvolvida por John R. Searle, o mérito de ter mostrado que a predicação não funciona senão na dependência de um certo acto enunciativo que implica o envolvimento dos seus

¹⁰¹“Signifier, c’est assurément user d’un signe pour renvoyer à un sens, mais à propos d’une chose, événement ou état de choses ou d’un contexte d’actions réelles ou possibles ; bref, c’est aussi référer.” (“De la signifiante”, *art. cit.*, pp. 187-188).

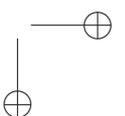
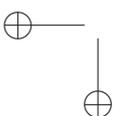


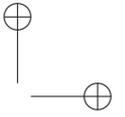
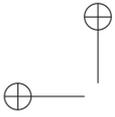


interlocutores. O enunciado não é somente pela sua enunciação um facto, mas o produto de um fazer, considerado constitutivo do sentido daquilo que é dito. O mesmo é dizer que ele reflecte o acto da sua enunciação. Esta constatação revela que os nossos discursos assentam numa segunda assimetria - entre o sentido proposicional daquilo que é dito, por um lado, e o acontecimento singular da sua enunciação, por outro. Com efeito, um mesmo enunciado, caracterizado por uma mesma predicação e por uma mesma identificação referencial, pode ser entendido como uma ordem, um desejo ou uma promessa. Podemos assim distinguir o acto locutório, no qual se enuncia o conteúdo proposicional daquilo que é dito, e o acto ilocutório, que indica o modo como a enunciação deve ser entendida. Compreender como é que o sentido e o acontecimento se articulam é então compreender como é que a instância de discurso determina o conteúdo proposicional do enunciado e como se reflecte nele. Neste sentido, o autor pode afirmar que “as considerações pragmáticas fazem parte *integrante* da investigação semântica”. É preciso poder fazer menção do acto de *enunciação* desde o primeiro momento em que analisamos o *enunciado*.¹⁰²

Pelo facto de o acto de enunciação conferir à frase um “valor de comunicação” (acto ilocutório) ao mesmo tempo que um conteúdo proposicional (acto locutório), ele terá de ser produzido num contexto capaz de articular uma dimensão referencial e uma dimensão interlocutiva, comunicacional. É precisamente aqui que entronca a terceira condição de possibilidade da significância: a *interlocução*. Com efeito, a operação predicativa exige o comprometimento dos interlocutores no dizer, razão pela qual a questão da referência e da verdade não pode ser considerada intrínseca ao próprio enunciado, mas equacionada no decurso da sua actualização discursiva. Na realidade, a função referencial comporta uma dimensão pragmática, que

¹⁰²“Les considérations pragmatiques font donc partie *intégrante* de la recherche sémantique. Il faut pouvoir faire mention de l’acte d’*énonciation* dès le premier moment où l’on analyse l’*énoncé*.” (D, p. 94).





o autor define como sendo “tudo o que concerne à relação do discurso com as circunstâncias mais gerais de produção de um sentido comunicável”¹⁰³.

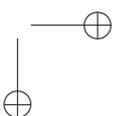
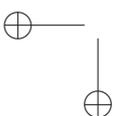
Para defender a tese de que a relação interlocutiva tem de ser considerada uma condição *a priori* da significância é necessário contrariar a ideia de que, em última instância, o sentido remete para o sujeito que fala. A estratégia do autor consiste em construir um modelo simples de diálogo no qual os interlocutores discutem a existência e a identidade de um referente. O seu propósito é mostrar a “solidariedade incontornável” existente entre o registo referencial e o registo interlocutivo. Através do recurso a uma análise lógica da linguagem o autor mostra que a identificação da referência não pode ser atribuída exclusivamente nem ao locutor nem ao alocutário, mas tornada comum na medida em que os interlocutores a ela se referem em conjunto¹⁰⁴. Com efeito, a determinação do referente implica que os interlocutores estejam de acordo sobre a questão de partida e admitam como válido um conjunto de pressupostos que estruturam o seu contexto interlocutivo. O seu objectivo é compreender, a propósito de um diálogo a que chama informativo ou referencial, a articulação necessária entre o jogo das condições de verdade dos enunciados com o jogo das condições de sucesso das enunciações correspondentes. As suas análises levam-no a afirmar que “no decurso de uma sequência discursiva vemos o discurso referir-se ao mundo reenviando, simultaneamente, para os interlocutores”¹⁰⁵, conciliando um processo de “co-referência” às coisas com um processo de “retro-referência” às pessoas.

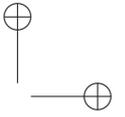
É verdade que Émile Benveniste já havia declarado que a linguagem não era possível sem a presença de uma subjectividade, isto

¹⁰³“Par pragmatique j’entends tout ce qui concerne le rapport du discours aux circonstances les plus générales de production d’un sens communicable” (*DS*, p. 30).

¹⁰⁴Cf. *D*, sobretudo “Troisième Recherche - Éléments pour une pragmatique du dialogue : le dialogue référentiel”, pp. 151-258.

¹⁰⁵“De la signifiante”, *art. cit.*, p. 192.





é, sem um locutor que se pusesse como sujeito, reenviando o discurso para si mesmo. Mas será mesmo assim? Será que é somente para o locutor que a enunciação reenvia, como se ele fosse o proprietário do sentido daquilo que é dito? É compreensível, declara o autor, que a intersubjectividade tenha sido esquecida pela linguística da língua, mas o facto de o ser também pela linguística do discurso já não o é.

Parece não ser suficiente reconhecer com Benveniste um lugar central à relação discursiva com o alocutário, nem dizer que a enunciação tem uma estrutura dialogal. É preciso ir mais longe para pôr em causa o privilégio que, não obstante, o linguista francês conferiu ao eu.

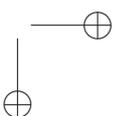
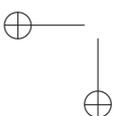
Num estudo intitulado “Le schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ?”¹⁰⁶, Francis Jacques afirma que o privilégio que Benveniste atribuiu ao locutor, considerado a origem e a fonte de todo o sistema de coordenadas pragmáticas de uma enunciação, poderá explicar-se pela influência que os pressupostos filosóficos husserlianos exerceram sobre o seu trabalho, influência aliás que o próprio linguista francês terá reconhecido¹⁰⁷. Com efeito, a fenomenologia de Husserl, por força das premissas egológicas em que assenta o seu projecto transcendental, apesar do esforço levado a cabo pelo autor, na *Vt Meditação Cartesiana*, para superar a questão do solipsismo, está condenada a comprometer a irredutibilidade da relação de alteridade, na medida em que a encara, forçosamente, a partir do ponto de vista do *ego*, considerado a fonte última do sentido.

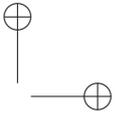
“Sim”, declara Francis Jacques, “há ser que não é para nós, a saber, o ser da relação”¹⁰⁸. Neste sentido, todos os projectos que,

¹⁰⁶F. Jacques, “Le schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ?”, in N. Mouloud e J.M. Vienne (Org.), *Langages, connaissance et pratique*, Lille, Université de Lille III, 1982.

¹⁰⁷Cf. Émile Benveniste, “Le langage et l’expérience humaine”, *Diogenes*, n. 51, Paris, Gallimard, 1955, pp. 3-13, referido em “Le schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ?”, *art. cit.*, p. 183.

¹⁰⁸“Oui, il y a de l’être qui n’est pas pour nous, à savoir l’être de la relation” (“De





na esteira de Husserl, pretendem reservar o essencial da iniciativa semântica ao sujeito, acabam por não fazer justiça à radicalidade da tese do primado da relação, que o autor diz ser “muito mais forte e fundamental do que a cláusula griceana da ordem das intenções, acomodada por Searle, interpretada por Ricoeur para o conjunto da fenomenologia”¹⁰⁹. Com efeito, como é que o reconhecimento mútuo das intenções de significar poderia ter lugar se a relação entre os interlocutores não estivesse já estabelecida?

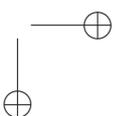
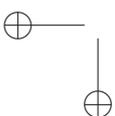
Mesmo os autores que sublinharam a presença estrutural do outro na linguagem, refere Francis Jacques em *Différence et Subjectivité*, utilizam fórmulas simples e massivas que acabam por não fazer justiça à radicalidade da tese enunciada de forma exemplar na frase: “sou eu que falo, mas somos nós que dizemos”¹¹⁰. Repare-se que mesmo nas expressões “abertura ao outro” ou “acolhimento do outro” a alteridade é sempre reportada ao eu e a relação prisioneira da imagem ou, ao limite, do sentido que o outro tem para mim. Seria por isso preferível a expressão relação *com* o outro, para evitar a assimetria entre produção e recepção de uma mensagem, considerada preexistente à própria colaboração interlocutiva. No mais simples acto de linguagem há qualquer coisa de irredutível à reciprocidade de intenções que anima o processo de comunicação, por mais complexo que este possa ser, mais fundamental do que o jogo de antecipações que os locutores fazem sobre o sentido daquilo que é dito.

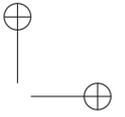
Para Francis Jacques a articulação essencial da problemática da referência ao mundo com a da comunicação não poderá ser pensada sem uma profunda transformação desta, doravante pensada em função da tese do primado da relação. Tradicionalmente, tendemos a confundir a plenitude da comunicação com o jogo de pergun-

la signifiante”, *art. cit.*, p. 198).

¹⁰⁹“La clause du *primum relationis* est beaucoup plus forte et fondamentale que la clause gricéenne dans l’ordre des intentions, accommodée par Searle, interprétée par Ricoeur pour le compte de la phénoménologie” (“De la signifiante”, *art. cit.*, p. 196).

¹¹⁰“De la signifiante”, *art. cit.*, p. 199.



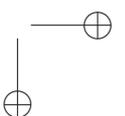
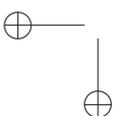


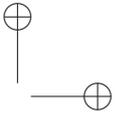
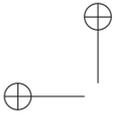
ta/resposta, quando se trata de um “fenómeno de intricação muito mais íntimo”¹¹¹.

Para compreendermos que o sentido de um qualquer discurso procede de uma “dupla fonte”, isto é, da cooperação de dois interlocutores em relação actual, é preciso recusar: 1) a ideia de que o portador da voz é o titular da iniciativa semântica (ilusão hegemónica). Com efeito, ainda que a iniciativa de tomar a palavra tenha de caber do ponto de vista temporal ao locutor, a compreensão do sentido e a determinação da referência não poderão mais ser pensadas em função dele; 2) a ideia de que a significação resulta simplesmente do vaivém da emissão verbal (ilusão da alternância).

A estrutura lógica da comunicação já não poderá ser reduzida ao modelo proposto por Roman Jakobson, de certa forma tornado clássico, segundo o qual “A produz x como signo de y” e “B recebe x como signo de y”. Na realidade, é da colaboração dos actos de linguagem (asserção, interrogação, resposta) e do confronto das atitudes proposicionais (crer e saber) que “entre A e B se produz x como signo de y”. Para respeitarmos o sentido etimológico do termo comunicar não poderemos dissociar as duas formas de emprego que a gramática da língua francesa, e nós acrescentamos, e portuguesa, autoriza: por um lado, dizemos que “comunicamos alguma coisa” e, por outro, que “comunicamos com alguém”. Com efeito, as ideias de “pôr em comum” e de “participar em”, inscritas no sentido antigo do latim *communicare* parecem indicar que não comunicamos sem dizer, nem dizemos sem comunicar. Pensar que comunicar é codificar uma mensagem a partir de um código supostamente comum e transmiti-la a um receptor, a quem competiria a tarefa de descodificar ou interpretar, é permanecer prisioneiro de um conjunto de pressupostos incapaz de resistir a uma análise mais atenta e, sobretudo, incapaz de responder cabalmente à questão de saber como é possível a transgressão

¹¹¹“On a tendance à confondre la plénitude de la communication avec l’alternance question/réponse, alors qu’il s’agit d’une phénomène d’intrication beaucoup plus intime”. (“De la signifiance”, *art. cit.*, p. 199).





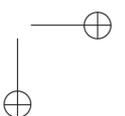
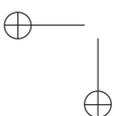
semântica.

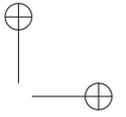
Inspirado na Teoria Matemática da Comunicação e nos modelos desenvolvidos pelos engenheiros das telecomunicações, o modelo de Jakobson acaba por desvalorizar a função comunicativa, uma vez que parte do princípio de que a informação poderia constituir-se independentemente da relação interlocutiva e que permaneceria imune à sua partilha. Segundo este modelo, a “relação entre os símbolos e o seu valor semiótico é estável e simples”¹¹², pelo que a informação transmitida poderia ser facilmente quantificada, medida em função de *bits*. É verdade que nos seus *Essais de linguistique générale*¹¹³ Jakobson se apercebeu de que a interlocução é mais fundamental do que o discurso individual. Contudo, não terá compreendido todas as implicações decorrentes do facto de ser na relação interlocutiva que a parte do código parcialmente comum se actualiza num contexto estabelecido pouco a pouco entre os interlocutores e que o efeito dinâmico da sua interacção dá origem a uma verdadeira “bivocalidade”.

Ao instruir a questão da intersubjectividade a partir da reciprocidade interlocutiva Francis Jacques crê ter tornado possível uma articulação mais simples e, sobretudo, “sem concessões” aos três problemas que a configuram, a saber: a constituição do mundo objectivo, a comunicação entre instâncias subjectivas e o sentido e existência do outro. Neste primeiro capítulo a nossa preocupação foi sobretudo compreender por que razão é que, sem renunciar ao projecto transcendental, o autor foi forçado a subtraí-lo ao campo da consciência do *ego* para o pôr no terreno da *práxis* discursiva, operando assim a transformação do problema sugerida nas últimas notas de trabalho de Merleau-Ponty. As suas análises mostraram que o registo referencial, pelo qual a linguagem se reporta para fora de si mesma para dizer um mundo, é profundamente solidário do registo interlocutivo,

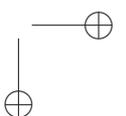
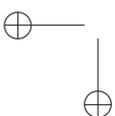
¹¹²F. Jacques, “Le schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ?”, *art. cit.*, p. 162.

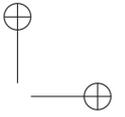
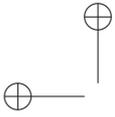
¹¹³R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad., Paris, Éditions de Minuit, 1963.





o que o levou a afirmar que o *dialogismo* é constitutivo de qualquer acto de fala, na medida em que aquilo que é dito repousa sobre a reciprocidade de duas instâncias enunciativas em relação actual. Deste modo foi possível mostrar que a questão da constituição do mundo objectivo está intimamente ligada à questão da comunicabilidade dos nossos discursos e que esta assenta numa experiência mais primitiva do que a do *cogito*, a saber, na relação interlocutiva. Importa agora saber se, à semelhança do que acontecera como a referência, o acesso à subjectividade também está dependente de uma mediação linguística originariamente relacional.





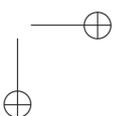
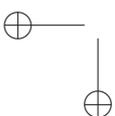
III

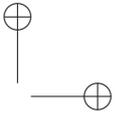
PESSOA E COMUNICAÇÃO

Segundo Francis Jacques a dependência excessiva do modelo epistemológico de Ferdinand de Saussure atrofiou, na Europa, o desenvolvimento dos estudos da linguagem enquanto discurso. Mas é inegável que o exercício da fala tenha repercussões decisivas na compreensão daquilo que é dito. Todos os estudos ligados à pragmática o demonstram: o sentido de um qualquer enunciado não é indiferente ao acto da sua enunciação.

Das análises linguísticas ficavam de fora todos os procedimentos envolvidos na fala, isto é, na actualização do sistema abstracto de signos de uma língua. Ora, na medida em que os pronomes pessoais - única espécie de signos incontestavelmente submetidos à categoria da pessoa - estão envolvidos nesse processo de conversão da língua no acontecimento do discurso, a compreensão do aparelho formal especificamente ligado à enunciação actual importa à presente análise.

Estamos na presença de um facto linguístico da maior importância. Com efeito, o carácter não eliminável das “partículas egocêntricas”, como “eu”, “aqui” e “agora”, o funcionamento dos indefinidos, o emprego das expressões de identificação singular, como as descrições definidas “o tal ou tal”, seriam inexplicáveis se não nos





reportássemos ao acontecimento que constitui a enunciação e aos signos específicos da língua que a tornam possível.

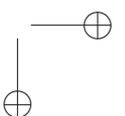
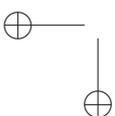
3.1 Posição linguística da subjectividade e da alteridade

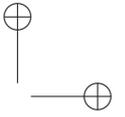
Comecemos por prestar atenção à classe de signos que servem para atestar uma existência simbólica aos locutores assim que são empregues numa situação actual de discurso. Note-se que a organização das grandes funções sintáxicas posta em marcha pelo acto da enunciação se ordena em torno de um certo número de formas especiais, os índices da pessoa, dos quais dependem os índices ostensivos, e as formas temporais e modais dos verbos. Com efeito, o florescimento da subjectividade na enunciação é fundamental para a organização das relações espaço-temporais e, conseqüentemente, para a determinação da referência dos enunciados.

Émile Benveniste já o havia notado: existe uma diferença entre aquilo que é dito (o enunciado) e o acto de presença do locutor naquilo que é dito (a enunciação). Segundo o linguista francês, qualquer sequência discursiva teria a marca do seu enunciador, explicitamente, através do pronome “eu” ou dos seus variantes ou, implicitamente, quando as marcas da subjectividade estivessem dissimuladas. Para além disso, Benveniste teve o mérito de separar na sua análise as entidades linguísticas plenas e permanentes, tais como “casa”, “caval-o”, etc., e aquelas que não existem fora do acto de enunciação que as suscita, tal como “eu” e “tu”, reconhecendo assim uma especificidade aos pronomes pessoais que convém estudar mais de perto.

Comecemos por analisar o que se passa com o pronome pessoal “eu”. Genericamente, “eu” significa “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém o vocábulo “eu””¹¹⁴, referindo-se a

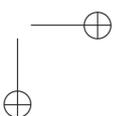
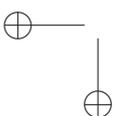
¹¹⁴D, p. 33.

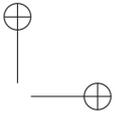
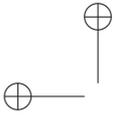




um dos protagonistas do diálogo. Para Francis Jacques esta formulação banal poderá dissimular o modo de referência em causa. Com efeito, se “eu” designa alguém, terá de ser enquanto locutor numa situação actual de diálogo. Neste sentido, antes de se referir a qualquer coisa pertencente ao mundo, o pronome pessoal “eu” aponta para o acto de discurso particular onde é pronunciado, para aí designar, num segundo momento, o locutor. O mesmo acontece com os deícticos e restantes indicadores de espaço e tempo, dependentes que estão da determinação do sujeito da enunciação. Em ambos os casos, a determinação da referência destes indicadores, antes de apontar para uma realidade objectiva, reenvia para a enunciação única que os contém. Podemos então dizer que a classe de signos vocacionada para indicar a pessoa assume uma semiologia particular: por um lado, enquanto signos, estão associados a um sentido por uma convenção geral, por outro, enquanto índices (*índex*), estão existencialmente ligados à sua referência.

Para prosseguirmos a análise da especificidade desta classe de signos teremos de fazer apelo a um nível da linguagem a que C. W. Morris chamou pragmática, uma vez que “eu” não se refere a nenhum *quidam* determinado, apontando, cada vez que é utilizado, para um ser único, que se põe a si mesmo como tal. Esta classe de signos não tem qualquer realidade linguística fora da frase em que é proferida. Por outro lado, é importante assinalar que estas formas não podem ser mal empregues; elas escapam à afirmação e à negação, pelo que não estão sujeitas às condições de verdade. A sua única condição de emprego é o acto de discurso. A cada momento é necessário reportar-se à enunciação para identificar alguém através de um pronome pessoal. A originalidade do seu estatuto semiótico reside no facto de servirem de operadores de conversão da língua no discurso. Na realidade, apresentando-se como signos vazios, quer dizer, com a referência suspensa até ao momento do seu emprego, os pronomes pessoais testemunham um facto linguístico que o autor considera capital: por um lado, o registo pronominal da pessoa traz





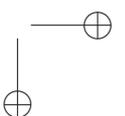
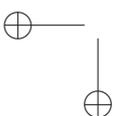
à luz do dia a clivagem existente entre a língua como sistema de signos e a fala como acontecimento único e, por outro lado, assinala a existência de certos signos que permitem a transposição de uma para a outra. Mas dizer isto não chega. Segundo o autor,

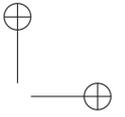
“(É) se pudermos mostrar que o *ego* e o *alter* representam o surgimento no ser de propriedades fundamentais da linguagem, teremos conseguido encontrar na língua o testemunho do problema da pessoa, da sua constituição e da sua presença. A pessoa do outro, também ela, tomaria pelo menos forma como categoria linguística.”¹¹⁵

A tese do autor é que a emergência do *ego* e do *alter* depende das mesmas propriedades da linguagem que conferem à palavra a sua função comunicativa, uma vez que tornam possível a conversão da língua no discurso. Tudo se passa “como se a linguagem tivesse resolvido de uma assentada os dois problemas da comunicação e da subjectividade”¹¹⁶. Através do pronome pessoal “eu” cada um pode declarar-se com pessoa única. Se assim não fosse e se, por hipótese absurda, houvesse apenas um estatuto semiótico para todos os signos do sistema, de tal forma que cada locutor dispusesse de um signo único e distinto que servisse de nome próprio, desembocaríamos numa “linguagem muito inconveniente”, que paralisaria a comunicação sem chegar a instalar a subjectividade no discurso. Se definirmos, com o autor, a subjectividade como a capacidade de o locutor se pôr como sujeito, a determinação formal, e quiçá real, dessa subjectividade terá forçosamente de partir do estatuto linguístico da pessoa:

¹¹⁵“Si nous pouvions montrer que l’*ego* et l’*alter* représentent bien l’émergence dans l’être de propriétés fondamentales du langage, nous aurions trouvé le témoin dans la langue du problème de la personne, de sa constitution et de sa présence. La personne de l’autre, aussi bien, prendrait tout au moins forme comme catégorie linguistique.” (D, p. 33).

¹¹⁶“Tout se passe comme si le langage avait résolu d’un seul coup les deux problèmes de la communication et de la subjectivité” (D, p. 36).



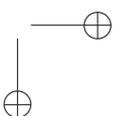
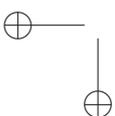


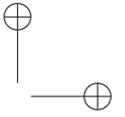
um *ego* que diz “*ego* “. E parece não haver alternativa, pois não compreendemos como é que o homem se poderia tornar sujeito fora do âmbito da linguagem. Segundo Francis Jacques, “é neste exercício da língua que [o homem] forma (e talvez funda) a sua subjectividade; este curioso tipo de *presença sem conceito*”¹¹⁷.

Perguntemos de novo: será que o fundamento da subjectividade reside exclusivamente no acto de tomar a palavra? De momento, limitemo-nos a dizer que o exercício da palavra é uma “condição formal de possibilidade” da emergência da subjectividade, suportada ou provocada pela apropriação das formas linguísticas específicas. Por outro lado, parece indiscutível que, sem expressão da pessoa, nenhuma língua seria concebível. Contudo, é preciso ir mais longe e constatar que o suporte linguístico da subjectividade engloba o eu e o outro numa relação que mutuamente os constitui. Com efeito, ao empregar o pronome pessoal “eu”, o locutor dirige-se a um outro, a um “tu”. Segundo Francis Jacques, não há fala senão quando um eu se apropria do sistema da língua para se dirigir a um outro. Por outras palavras: o eu põe-se como sujeito da enunciação ao ter diante de si um destinatário, pelo que a subjectividade inerente ao acto da linguagem está intrinsecamente associada a uma intersubjectividade resultante do jogo alocutivo. Neste sentido, uma fina caracterização do acto de enunciação requer que sublinhemos a relação que o locutor estabelece com o alocutário. Por outras palavras, a convertibilidade da língua no discurso, operada pelo acto da enunciação, não insere somente o locutor no enunciado, mas os interlocutores. Não basta portanto dizer que o sujeito não toma a palavra sem ter um interlocutor capaz de retomar a palavra a seu turno, nem dizer que a enunciação tem uma estrutura dialogal. É necessário afirmar que a enunciação é uma “actividade conjunta de discurso em que o locutor e o seu alocutário são instâncias em relação actual”¹¹⁸. Esta ideia

¹¹⁷“C’est dans ce exercice de la langue qu’il forme (sinon fonde) sa subjectivité, ce curieux type de présence sans concept” (*D*, p. 37; itálico do autor).

¹¹⁸*DS*, p. 27.



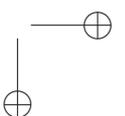
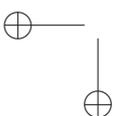


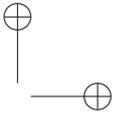
parece suportada pela própria etimologia do termo “discurrere”, que significa correr em diferentes direcções (*courir de diverses côtés*), sugerindo a ideia de que o discurso implica um caminho trilhado por vários, numa situação interlocutiva.

Apesar de Benveniste ter tido o mérito de evidenciar a importância da emergência da subjectividade no seio da enunciação, num contexto estruturalista pós-saussureano pouco inclinado à análise da linguagem enquanto discurso, a sua formulação passa ao lado do essencial. Para o linguista francês, como nota Adriano Duarte Rodrigues, “a reciprocidade e a transitividade da relação entre *eu* e *tu* não são circulares, visto que é sempre *eu* que define a relação de interlocução e ocupa o eixo em torno do qual giram todas as demais referências, tanto as referências pessoais como as referências espacio-temporais do discurso à situação da enunciação”¹¹⁹. Contra esta posição, Francis Jacques defende que o emprego dos deícticos repousa sobre o consenso estabelecido pragmaticamente no interior de uma dada situação interlocutiva. Trata-se de uma temporalidade “pluri-pessoal” que nos une no mesmo acto de fala. O meu hoje não se converte num hoje para ti se não na relação interlocutiva que estabelece comigo. Ainda que o “tempo linguístico” emerja no seio da instância de discurso proferida pelo “eu”, a temporalidade à qual ele se ordena tem de ser aceitável pelo seu alocutário. E o mesmo se pode dizer das expressões que indicam a proximidade relativa de um objecto designado, “isto” ou “aquilo”, uma vez que a referência para a qual apontam tem de pertencer ou vir a pertencer a um quadro semântico comum. Neste sentido, locutor e alocutário têm de ser considerados instâncias co-enunciativas.

Para aprofundar a tese de que a relação interlocutiva está na raiz da significação e, simultaneamente, da realidade pessoal, a análise da polaridade das pessoas ao nível do discurso não é suficiente. É necessário analisar a articulação sintáctica dos pronomes pessoais

¹¹⁹A. D. Rodrigues, *A Partitura Invisível: Para a abordagem interactiva da linguagem*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, p. 88.





e a estrutura das relações pessoais nos verbos ao nível da língua. No primeiro caso, “eu” e “tu” opõem-se ao “ele”, como a pessoa à não-pessoa¹²⁰. No segundo caso, a primeira e a segunda pessoa especificam-se mutuamente, ao passo que a terceira representa a forma não pessoal da inflexão verbal que torna possível o seu emprego em certas formas impessoais.

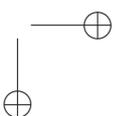
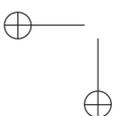
Não obstante o esforço do autor em evidenciar a condição relacional da pessoa, é legítimo perguntar se não é ainda e sempre em torno do “eu”, enquanto aquele que actualmente toma a palavra, que se centra o registo pessoal da linguagem. Com efeito, parece não haver um “tu” fora de uma situação posta por um “eu”, o que faz dele uma pessoa meramente virtual. Mas a questão que aqui importa realçar é que, quer no plano da língua quer no plano do discurso, os dois termos aparecem apoiados e definidos por uma relação mútua, pelo que nenhum se poderá conceber sem o outro.

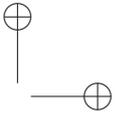
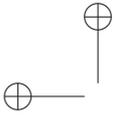
Em síntese, “não há *ego* sem retorno a si. Mas não há retorno a si que não passe pelo outro”.¹²¹ Mesmo àqueles que reivindicam uma prioridade ontológica do *ego*, garantindo-lhe assim transcendência e interioridade próprias, Francis Jacques responde dizendo que a relação vivida consigo próprio terá de ser procurada sem a ajuda de um “eu substancial e reflectido” (*moi substantiel et réfléchi*), “ficções de um mau gramático”. A ideia de uma identidade de si a si tem de ser abandonada, assim como a prioridade do Mesmo sobre o Outro. Wittgenstein já havia notado que, em rigor, a essência do eu não passa de uma “perversão linguística”, de uma “ficção consoladora”. Não há *ego* sem um acto de palavra e é nessa palavra que é possível captar as imagens das suas afecções.

A transformação linguística da questão da alteridade permite-nos evitar confundir o modo de conhecimento do outro como modo de

¹²⁰Na secção 2.4. veremos que, na medida em que no registo allocutivo o “ele” é uma terceira pessoa relativamente às duas que falam actualmente, é possível falar dele sem o reificar, tomando-o por uma pessoa ausente ou distante.

¹²¹“Il n’est d’*ego* que par retour à soi. Mais point de retour à soi qui ne se fasse par détour à l’autre.” (*D*, p. 39).





conhecimento dos objectos, ao mesmo tempo que resolve a difícil questão da comunicação entre consciências. Na realidade, a pessoa do outro faz acto de presença através da palavra que me dirige e que, simultaneamente, concorre para dar sentido à minha própria expressão, de tal forma que é dessa cooperação que o “fenómeno da significação se chega a inscrever no ser”¹²². Neste sentido, é a experiência linguística da relação interlocutiva que proporciona e garante o acesso à subjectividade, à minha como à do outro. Metaforicamente, diz Francis Jacques, “a subjectividade habita a sua palavra”¹²³.

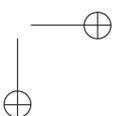
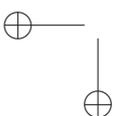
É verdade que parte da actividade simbólica da conversação parece destinada a reconstruir a realidade do “eu”, a sujeitá-la a rectificação dos outros e a confirmar ou a desmentir a imagem que os outros constroem de mim. Mas onde se fundará o privilégio de cada um para se interpretar a si mesmo? Seremos nós os nossos melhores intérpretes? Esta questão aponta de imediato para aquilo a que o autor chamará a “ilusão especulativa”, que consiste no engodo criado por um discurso em que cada um fala de si próprio como se se estivesse a reflectir num espelho. Será que podemos falar de nós como de um “ele”, obliterando a distância instalada entre aquele que fala e aquele de quem se fala? Numa linguagem mais técnica: poderá aquele que fala ser o *ego* de um registo delocutivo? Esforço mal orientado, segundo o autor, para se ser um outro permanecendo si mesmo.

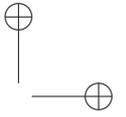
É verdade que o eu não se distingue da sua palavra em acto e que existe identidade entre o eu que fala e o eu que habita a sua palavra, mas esta identidade não poderá ser objectivada. Enquanto a palavra for considerada segunda em relação ao pensamento, tida como uma roupagem ou veículo deste, é possível estabelecer uma dissociação entre o *dizer* e o *querer dizer* e, neste caso, aceitar-se-ia que o locutor fosse o intérprete privilegiado daquilo que diz a seu respeito.

Contudo, o problema da outra pessoa não permanece o mesmo a partir do momento em que se põe em causa a concepção clássi-

¹²²D, p. 40.

¹²³D, p. 41.



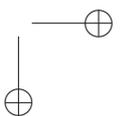
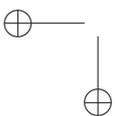


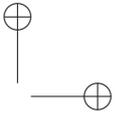
ca da linguagem, segundo a qual aquilo que dizemos é uma espécie de tradução daquilo que queríamos dizer. Segundo esta concepção, à linguagem caberia a tarefa de exprimir um pensamento, vertê-lo em signos para o tornar visível. O caso, porém, é outro. É somente na linguagem que eu quero dizer alguma coisa através de alguma coisa. Neste sentido, tal como demonstrou o último Wittgenstein, não podemos reenviar para aquilo que queremos dizer sem o concurso da linguagem e das suas possibilidades. As repercussões desta outra forma de entender a linguagem para o problema da alteridade pessoal são imediatas. Se aquilo que queremos dizer passa, forçosamente, pela linguagem, então a questão do sentido tem de ser explorada na própria linguagem e não numa outra instância hermenêutica qualquer. Neste sentido, é secundariamente que quer eu quer o outro tomamos consciência de nós próprios na relação interlocutiva. A relação que nos liga uns aos outros pela linguagem é de tal forma radical que, segundo o autor, ela chega mesmo a preceder a experiência filosófica do próprio *cogito*¹²⁴.

A existência de um *facto linguístico* em que assenta a concepção filosófica proposta por Francis Jacques parece apontar para um projecto de fundamentação próprio de uma filosofia transcendental que convém agora explorar. Começemos por recordar sumariamente as condições que nos conduziram a esta formulação linguística da questão da alteridade e da própria subjectividade.

Num primeiro momento o autor passou da análise da língua para a análise do discurso. O propósito era simples: captar a presença do outro no momento em que ele se dirige a mim e eu me dirijo a ele ao tomarmos alternadamente a palavra. Para isso foi necessário analisar o funcionamento do aparelho formal da enunciação, sobretudo dos pronomes pessoais. De assinalar que os pronomes pessoais cumprem a dupla função de instalar a subjectividade no discurso e de possibilitar a articulação da língua com da fala, pelo que podem ser

¹²⁴Esta questão merecerá um desenvolvimento mais detalhado na secção 2.5. consagrada à reavaliação do *cogito*.

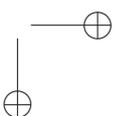
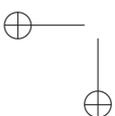


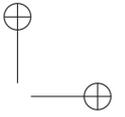


considerados propriedades essenciais da linguagem.

Num segundo momento, a análise incidiu nas formas de designação do sujeito de um discurso. Atingiu-se o segundo resultado: o significado da subjectividade é, em grande parte, linguístico. Com efeito, a significação do pronome “eu” forma-se no momento em que o locutor o emprega numa instância actual de discurso para se designar a si mesmo. Contudo, a instalação do “eu” no discurso é contemporânea da implantação da segunda pessoa, do “tu” a quem o “eu” se dirige. Neste sentido, a subjectividade instituída no acto de linguagem constitui-se como intersubjectividade. É o terceiro resultado da análise.

Por fim faltava retornar à estrutura da oposição dos signos no sistema da língua. A análise dos pronomes pessoais e da estrutura de relações das pessoas nos verbos corroborou a tese da correlação das subjectividades, enfatizando assim a presença de uma intersubjectividade fundadora. Em síntese: o acto em que o locutor se põe como sujeito e implanta a pessoa do outro como alocutário é conforme à estrutura sintáctica do registo pessoal. Esta capacidade, diz o autor, está inscrita quer na língua quer na articulação desta no discurso, uma vez que são as mesmas unidades que inscrevem a subjectividade no discurso e que possibilitam a conversão da língua na palavra viva. Estamos assim em condições de dizer que as condições de possibilidade da subjectividade são de ordem linguística. Neste sentido, seria vão definir a experiência filosófica da subjectividade pelo sentimento que cada um experimenta de ser si próprio, prescindindo da mediação das formas linguísticas que a determinam. A ideia de uma busca das origens, de um estado de natureza anterior à linguagem não passa, por isso, de uma ideia ilusória. Contudo, a pessoa não pode reduzir-se a uma pura categoria linguística. As análises precedentes demonstram que é próprio dos pronomes pessoais a pressuposição extra-linguística do acto pelo qual os sujeitos se apropriam dos signos disponíveis na língua para falarem. Se, por um lado, o aparelho formal da enunciação é condição de possibilidade da experiência



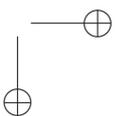
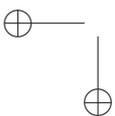


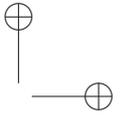
filosófica da subjectividade, por outro, é a existência de locutores que se põem como sujeitos ao tomar a palavra que torna possível a própria enunciação. É por isso necessário pressupor uma realidade fora da linguagem.

Em suma, na medida em que a experiência originária da pessoa do outro, do seu modo de presença na enunciação, é contemporânea de um facto linguístico fundamental, as condições de exercício da linguagem configuram a matriz de toda a experiência da alteridade. Neste sentido, quer as concepções que formamos acerca da pessoa de outrem quer os comportamentos que adoptamos a seu respeito estão fundados numa experiência relacional inscrita na linguagem a título de condição de possibilidade.

A colocação do problema da alteridade pessoal no terreno lógico-linguístico exige que a subjectividade e a diferença tenham de ser colocadas simultaneamente. A questão fundamental é então a de saber em que medida é que a actividade conjunta, cooperativa, de transacção semântica nos oferece os meios de honrar a pessoa do próprio e a pessoa do outro na sua *diferença positiva*, preservando aos protagonistas uma assimetria marginal na relação interlocutiva. A estratégia do autor consiste em desligar a questão da subjectividade do campo da consciência para o articular com a questão mais fundamental da pessoa, instruindo-a a partir de uma abordagem comunicacional. Com efeito, se a subjectividade implica uma mediação linguística de raiz relacional, não poderemos falar de um sujeito totalmente constituído, nem de um sujeito originariamente constituinte, restando-nos a hipótese, como refere, de uma “*instituição* do sujeito falante como agente de comunicação”, isto é, como interlocutor envolvido com o outro no processo de ampliação do sentido.

A questão que se levanta é a de saber de que forma é que esta “descoberta filosófica da comunicação” afecta as nossas concepções acerca do sujeito. É a ela que nos dedicaremos de seguida.





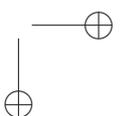
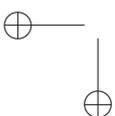
3.2 A Identidade Pessoal

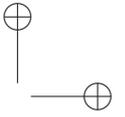
Os filósofos modernos promoveram sistematicamente a ideia de que o ser da subjectividade poderia ser considerado a forma absoluta do ser, seja como substância pensante, à maneira de Descartes, seja como estrutura formal *a priori* de toda a experiência, como pensava Kant. É um facto culturalmente datado.

No que diz respeito à questão da identidade pessoal, a maior parte dos debates contemporâneos detêm-se no exame de critérios como a permanência do corpo ou a memória. Ainda que necessários, estes critérios vão mostrar-se insuficientes para construir um conceito coerente de pessoa, uma vez que não atendem à categoria da relação. A sua grande limitação reside no facto de se circunscreverem à unidade psicofísica do composto humano, sem atender à sua dimensão propriamente espiritual.

Nos debates em torno da problemática da identidade pessoal, que animam sobretudo as academias anglo-saxónicas, prolifera uma variedade de conceitos utilizados para exprimir a realidade pessoal que importa analisar. Para melhor captarmos as realidades distintas para que apontam convém reportá-las aos diferentes tipos de discursos em que são empregues.

O “carácter”, por exemplo, não se confunde nem com o “indivíduo”, nem com a “pessoa”, nem com a “figura”. Quando pensamos no tipo contemplativo ou sonhador, pensamos num certo número de traços e qualidades que apontam para um conjunto de disposições naturais que nos ajudam a identificá-lo. Com o “indivíduo” passa-se algo diferente. Neste caso pensamos em algo indiviso, singular, irredutível. O indivíduo é assim um centro de integração (*intégrité*), sede de direitos inalienáveis. O “eu”, por seu turno, remete-nos para o proprietário de um conjunto de qualidades e de características que formam o seu carácter. Contudo, e paradoxalmente, o “eu” não se identifica totalmente com o seu carácter pelo facto de reivindicar a possibilidade de se superar, pondo-se para lá do conjunto de



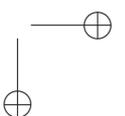
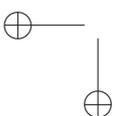


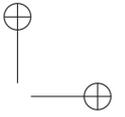
qualidades que afirma serem suas. Finalmente, o caso da “pessoa”. Mais do que uma colecção de qualidades, à semelhança do “eu”, que uma configuração de traços e características, como o “carácter”, a “pessoa” define-se tradicionalmente pela capacidade de assumir uma responsabilidade e, acrescenta o autor, pelo poder de ser um interlocutor possível. Para além da origem legal, associada à assunção de responsabilidade, a origem teatral do conceito de *persona* reenvia para o papel desempenhado numa peça, determinado pelo lugar que a personagem ocupa no interior de uma intriga e sujeito à evolução desta.

Esta caracterização sumária dos diferentes conceitos empregues na discussão sobre a identidade pessoal é suficiente para compreendermos que os problemas de identificação e as crises de identidade não se colocam da mesma forma no caso de falarmos do carácter, do indivíduo, do eu ou da pessoa.

No caso de falarmos do eu, o critério de identidade parece residir na posse consciente das suas experiências. A procura de um conjunto de características invariantes que pudessem servir para identificar um eu como sendo um e o mesmo ao longo do tempo seria assegurada pela memória (John Locke), o que suscita imediatamente um conjunto de perplexidades como a de saber se a identidade do eu ficaria em suspenso no momento em que dormimos ou nos casos em que a memória nos traiçoa. As aporias suscitadas pela questão da identidade pessoal vão mais longe, sendo desenvolvidas e exploradas nos chamados “puzzling cases”, antecipados pelo próprio Locke com o caso de um príncipe cuja memória tenha sido transportada para o corpo de um sapateiro remendão. Qual seria a identidade deste homem, a de um príncipe ou a de um sapateiro? Fiel ao critério da identidade psíquica o autor do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* optaria pela primeira hipótese¹²⁵.

¹²⁵Para um tratamento mais detalhado das aporias da identidade pessoal em John Locke e David Hume, cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. Seuil, 1990, pp. 150 e segs.





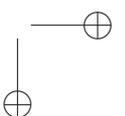
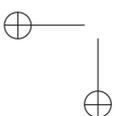
O “indivíduo”, pelo contrário, parece não ter problemas de identidade, uma vez que é concebido como ser indivisível. O “carácter” também parece não se confrontar com crises de identidade. Os traços que o definem são detectáveis, a sua configuração é reproduzível.

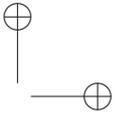
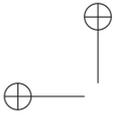
Totalmente diferente é o problema da identificação pessoal, sujeita a todos os tipos de crises, conflitos e metamorfoses. Nada disto é alheio à procura daquilo a que, com o autor, poderíamos chamar o “coração da pessoa”. Mais do que uma pesquisa meramente psicológica, a questão da identidade pessoal está comprometida com a pesquisa dos princípios que orientam as escolhas e determinam as responsabilidades assumidas. No caso da pessoa a identidade é constitutiva ou, melhor, “a pessoa resulta de um certo trabalho de identificação”¹²⁶.

Estas breves considerações são suficientes para mostrar que tais critérios não são coincidentes e não podem ser condensados num único conceito. Os que servem para identificar o “eu” não são os mesmos que servem para detectar o carácter ou para reconhecer um indivíduo ou uma pessoa. Com efeito, como ser ao mesmo tempo um eu acabado, um belo carácter e uma pessoa unificada?

Das análises precedentes podemos concluir que, para a pessoa, ser consiste em produzir-se, construir-se e identificar-se pouco a pouco. O ser pessoal não está dado à partida, mas deve ser assumido como uma tarefa. Podemos no entanto perguntar que critérios podem servir para afirmar que uma pessoa é a mesma ao longo das mudanças registadas no seu ser. Uma primeira observação impõe-se: os critérios utilizados para identificar as pessoas não são os mesmos que utilizamos para identificar as coisas. Segundo Francis Jacques, a questão de saber se o célebre barco de madeira de Teseu permanece o mesmo depois de lhe serem substituídas as antigas tábuas de madeira por chapas em alumínio só se resolve por uma espécie de convenção; é preciso chegar a acordo sobre as notas definidoras do objecto para, posteriormente, se poder aferir se as mudanças registadas nele afectam a

¹²⁶DS, p. 41.



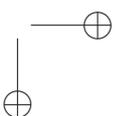
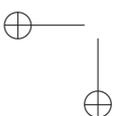


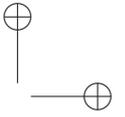
sua estrutura essencial.

No caso da pessoa, o facto de podermos dizer que ela é a mesma ou permanece idêntica não depende de nenhuma convenção. Mesmo que pudéssemos medir ou quantificar as mudanças registadas ao longo de uma vida, teríamos ainda de perguntar se a sua identidade pessoal depende de um conjunto de atributos ou qualidades consideradas essenciais. A análise lógica apresentada por Francis Jacques, que aqui seguiremos de perto, parece mostrar que não¹²⁷.

Quando dizemos que “a pessoa *A* já não é a mesma que era”, não queremos com isso dizer que ela deixou de ser idêntica a uma qualquer entidade. Por outras palavras, não supomos que existam duas entidades *x* e *y*, num determinado momento idênticas e noutro momento diferentes. A prova disso reside no facto de não estarmos preparados para chamar à pessoa *A* outra coisa que “*A*”, nem a responder a perguntas do tipo “o que aconteceu à pessoa *A*?”, uma vez que *A* não morreu, nem desapareceu, mas simplesmente deixou de ser a pessoa que era. Mas o que será que isso quer dizer? Sigamos o argumento lógico do autor. Se se regista uma mudança diferente da simples sucessão é necessário que haja alguma coisa comum aos dois termos da mudança. Neste sentido, se *x* se torna *y* sem ser substituído por ele é porque existe algo comum entre eles. Pela mesma razão, se *y* se torna *z* tem de haver qualquer coisa comum a *y* e a *z*. Mas será que isso implica que haja alguma coisa comum a *x* e *z*? A resposta a esta pergunta é negativa, uma vez que não existe contradição no facto de aquilo que havia de comum a *x* e *y* tenha deixado de existir antes que algo comum a *x* e *z* tenha começado a existir. Consequentemente, quando afirmamos que a pessoa *tal* se tornou *tal ou tal*, estamos a dizer que essa pessoa possui determinadas qualidades que antes não possuía. Assim sendo, somos forçados a entender a identidade de *A* ao longo do tempo de uma forma mais estrita do que a tradicional, de um sujeito único, detentor de qualidades que persistem na mudança. Somos assim forçados a reconhecer que o facto de

¹²⁷Cf. *DS*, pp. 42 e segs.





sermos os mesmos ao longo do tempo não pode radicar na permanência de determinadas qualidades das quais seríamos os detentores ou titulares, pelo que a questão da identidade não pode ser colocada se se abstrair da entidade em causa. John Locke já o havia notado, ao distinguir os critérios que identificam a pedra, o carvalho ou a pessoa. Compreende-se assim que Francis Jacques possa afirmar que:

“uma entidade de uma dada espécie não pode permanecer a mesma ao longo das suas mudanças senão na medida em que essas mudanças forem precisamente características dessa espécie de entidade”¹²⁸.

A questão que se levanta de imediato é esta: no caso da pessoa, que tipo de mudanças podem verificar-se sem que a sua identidade seja posta em causa? Será que o princípio *no identity without entity* se aplica às pessoas? As análises do autor levam-no a concluir que não.

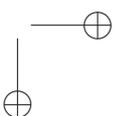
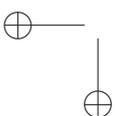
Tradicionalmente, a questão da identidade pessoal é colocada em termos “monádicos”, pensada como a procura de um invariante capaz de resistir à mudança, e a resposta encontrada na consciência, seja como substrato permanente, seja como sujeito transcendental. É ela que assegura a permanência do “eu” ao longo das mutações e flutuações da personalidade ocorridas ao longo do tempo. “Somos *um* porque apenas existe uma consciência, a saber, o “eu” único, sujeito de todos os pensamentos”¹²⁹.

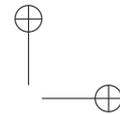
Contudo, quando posta à prova, a questão colocada em termos monádicos depara-se com alguns problemas.

O primeiro visado pela crítica é Kant. Sem chegar a afirmar nada sobre a existência de facto da consciência, o filósofo de Königsberg afirma o “eu penso” como conjunto das condições necessárias à existência dessa consciência subjectiva. Mas será que o eu encontrado

¹²⁸ *DS*, p. 44.

¹²⁹ “On est *un* puisqu’il n’y a qu’une seule conscience, à savoir, le ‘je’ unique qui est le sujet de toutes les pensées” (*DS*, p. 45. Itálico do autor).





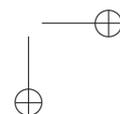
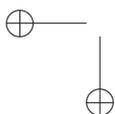
na consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou será que é ele que as unifica?

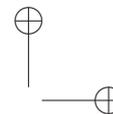
O problema da existência de facto do eu remete-nos para uma análise descritiva da forma como se constitui a consciência empírica, problema ao qual a fenomenologia procurou dar resposta. Para Husserl, a presença formal do “eu”, conquistada pela redução transcendental, não é mais um conjunto de condições de direito, mas um facto absoluto. Neste sentido, o “eu” ou consciência transcendental habita realmente na consciência empírica do nosso eu físico e psíquico: é um “eu” pessoal. Contudo, esta consciência que se constitui como totalidade sintética e que se unifica no tempo permanece isolada dos outros, é incomunicável.

A noção de pessoa aparece assim derivada da noção de consciência. O projecto da chamada Metafísica da Subjectividade fica assim marcado pela ambição de querer fundar no sujeito todo o conhecimento, de acordo aliás com o sentido original de *subjectum*. Ao sujeito são atribuídos os poderes de síntese e de unificação últimos, pelo que a realidade chega mesmo a ser concebida em função dele como aquilo que aparece e que ele pode representar. Ao limite, este projecto de constituição coincide com a plena manifestação da subjectividade e o discurso não passaria de uma apropriação linguística secundária da realidade assim concebida.

Como vimos no capítulo anterior, a transformação do problema da alteridade pessoal para o terreno lógico linguístico e o consequente abandono da concepção clássica da linguagem, considerada mera roupagem e veículo de expressão do pensamento, colidem com os pressupostos em que assenta qualquer projecto de fundamentação ancorado na consciência do sujeito. Nas palavras do autor,

“(É) na ordem da fundação, o ser-sujeito é mais derivado da noção de pessoa do que definido pela consciência de si. Se a consciência está implicada no desenvolvimento da pessoa, não se segue daí que ela constitua a sua





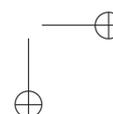
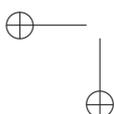
essência.”¹³⁰

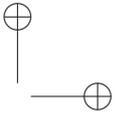
A solução que o autor pretende dar à questão da identidade pessoal também não seguirá a via desenvolvida pelos clássicos, que assenta num “alinhamento ilusório” entre os critérios de identificação do indivíduo, do eu e da pessoa. Sob diversas variantes, esta solução foi abraçada por uma certa ideologia individualista da sociedade ocidental, marcada pela lógica do *autos* e da sua autonomia absoluta. Não se contesta que o que importa à identidade pessoal seja a própria identidade, mas desde que não a confundamos com a identidade individual de um eu empírico. Para o ilustrar, Francis Jacques dá o exemplo da criança que pergunta “quem sou eu?”, não esperando que lhe digam a sua idade, o seu sexo ou a sua nacionalidade. A criança teria o sentimento de que há qualquer coisa de único e de contínuo nela que escapa aos critérios definidores da sua identidade individual.

Em todo o caso, o processo de identificação pessoal implica o reconhecimento de uma repetição, de uma permanência. Mesmo quando dizemos “eu mudei”, a nossa identidade é pensada como aquilo que faz do “eu” um e o mesmo, hoje como ontem. Compreende-se assim o fascínio exercido por um “eu” substância, termo empregue pelo sujeito consciente para se pôr como objecto uno e permanente, capaz de transcender a totalidade das experiências vividas. A maior ameaça à sua integralidade, como de resto à dos outros “eus” estrangeiros, é a alienação das qualidades que considera suas.

A objecção do autor a esta posição do problema é, em primeiro lugar, epistemológica. Segundo Francis Jacques, esta concepção conduz muito rapidamente a uma metafísica sem fecundidade, destinada a bloquear a investigação em vez de a suscitar. Um conjunto de características podem conferir um bilhete de identidade, mas não uma identidade pessoal. A crítica é pertinente e assenta na diferença entre

¹³⁰“(Ê) dans l’ordre de la fondation, l’être-sujet est plutôt dérivé de la notion de personne que défini par la conscience de soi. Si la conscience est impliquée dans le développement de la personne, il ne s’ensuit pas qu’elle en constitue l’essence.” (DS, p. 48).





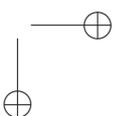
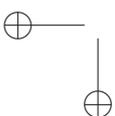
indivíduo e pessoa que, como veremos, será essencial para a compreensão do alcance da tese do primado da relação na antropologia filosófica.

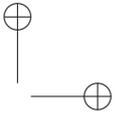
Uma coisa é pensar que somos uma espécie de individualidade, outra coisa é assegurarmos uma identidade própria. Segundo o autor, a etimologia do termo “indivíduo” aponta para um “mínimo de ser” que não pode ser fragmentado sem perder as suas características próprias; o elemento último, o “mínimo vital de toda a ipseidade”¹³¹. Não obstante, a identidade da pessoa não se reduz a este “mínimo de ser”, assegurado pela natureza, nem a nenhuma individualidade socio-biológica, mas resulta de um longo processo de identificação que se vai conquistando aos poucos, por vezes com esforço; é uma tarefa sempre inacabada. Este processo não se confundirá portanto mais com o do Mesmo, operado por um “eu” detentor de qualidades ou por um indivíduo considerado no sentido psíquico-social. É precisamente o facto de o processo tradicional de identificação se efectuar no seio de uma interioridade, onde o “eu”, apesar das várias dependências relativamente ao mundo, permanece livre, que suscita as maiores desconfiças. Levinas já o havia notado, ao afirmar em *Totalité et Infini* que a acção de identificação do Mesmo “consiste em morar (*séjourner*), em identificar-se existindo em si”¹³².

O autor renuncia também a pensar a identidade pessoal tendo por base a imagem fantasmática que o sujeito faz de si próprio, fazendo coincidir o “eu” representante com o “eu” representado. Grande parte dos relatos autobiográficos enquadra-se neste paradigma de identidade. Tal posição implicaria a obliteração da distância entre o “eu” que fala e o “eu” de quem se fala, o que representa uma manipulação do dispositivo linguístico, assente numa concepção da linguagem que a recente investigação não pode corroborar. Com efeito, as análises à categoria linguística da pessoa mostraram que o pronome pessoal

¹³¹ *DS*, p. 50.

¹³² “La manière du moi contre l’autre du monde consiste à séjourner, à s’identifier en existant chez soi” (E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit. in *DS*, p. 50).





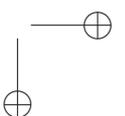
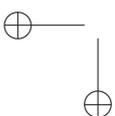
“eu” muitas vezes tende a esconder a diferença entre o sujeito que fala e o sujeito lógico do enunciado. Segundo o autor, quer a linguagem escrita, quer a linguagem oral, propiciam que ao “eu” enunciado seja rapidamente conferido um estatuto objectivo quando afinal se trata de um “eu” imaginário, razão pela qual foi necessário prestar atenção à estrutura de oposições dos pronomes pessoais e ao jogo existente entre a função de sujeito da enunciação e a função de sujeito do enunciado. Estas análises, recorde-se, mostraram que o locutor já não pode ser considerado “senhor da palavra”, nem o sujeito na enunciação actual ser identificado com a instância de discurso.

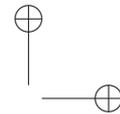
Conclusão provisória: o sujeito, em vez de se definir como uma substância ou uma função de transcendência, começa a reconhecer-se como sendo aquele que fala, aquele a quem o outro fala e, finalmente, como aquele de quem se fala. Com efeito, o “eu” deve ser capaz de acolher a palavra ou a interpelação que o outro lhe dirige como a um “tu”, sob pena de não ser um “eu”. Mas também deve ser capaz de reconhecer como o objecto de um discurso que o concerne na terceira pessoa, quando alguém fala de si como de um “ele”.

A próxima secção será dedicada à análise dessa “ligação indissolúvel” entre as três instâncias - eu, tu, ele - que estruturam essa unidade de enorme complexidade lógica que é a pessoa.

3.3 “A capacidade trans-instancial da pessoa”

De acordo com Émile Benveniste, “eu”, “tu” e “ele” são os três valores de posição de um acto de comunicação, sendo que entre os dois primeiros e o último existe uma estrutura de oposição, presente em todas as línguas. O “eu” e o “tu” estão implicados na “correlação de personalidade”, ao passo que o “ele” remete para a não pessoa, como foi dito. Esta estrutura de oposições impõe-se a toda a comunicação, pelo que pertence de direito ao conceito de pessoa. Por que razão então é que a identidade pessoal implica a integração destes três pó-



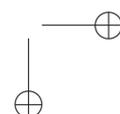
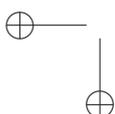


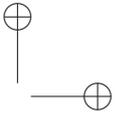
los de um acto de comunicação? Não estará, por princípio, vedada a possibilidade de participação activa no processo comunicativo ao sujeito de quem se fala como de um “ele”? Não será o “ele” um sujeito ausente? Em que medida é que esta ausência se poderá articular com a questão da identidade pessoal?

A afirmação de que o problema da identidade pessoal recobre o problema da alteridade é relativamente pacífica entre os filósofos contemporâneos. Dizemos que é no momento em que o “eu” se dirige a um outro que ele reconhece nele a mesma qualidade que faz de si um sujeito; o outro é um outro “eu”. E acrescentamos que o “eu” não é alheio a tudo o que não é ele próprio; “eu” sou um outro. Já diríamos mais se afirmássemos que um *ego* sem segunda pessoa não seria sequer um “eu”, ou melhor, não seria sequer uma pessoa. Contudo, é preciso ir mais fundo e perceber que estas afirmações não atingem a radicalidade da presença estrutural da alteridade no seio da ipseidade.

Uma primeira questão para a qual é preciso encontrar resposta é a de saber como dissipar esse “mistério” de um “eu” presente em duas pessoas e compreender como se opera o recobrimento (*recouvrement*) das instâncias “eu” e “tu” numa pessoa unificada. Uma segunda questão consiste em saber se será possível conceber a identidade pessoal sem referência ao “ele”, à pessoa actualmente ausente e distante.

A reciprocidade da relação interlocutiva interdita toda a tentativa de compreensão da identidade pessoal a partir do ponto de vista do “eu”, já o dissemos. Com efeito, sem uma iniciativa correlata do outro, que me diz “tu”, não haveria sequer um “eu”. O mistério deste “tu” que também é um “eu” dissipa-se se o compreendermos como uma pessoa virtual que se realiza ao tomar a palavra para se assumir na primeira pessoa. É nesse momento que a relação nasce. Neste sentido, toda a relação interpessoal encarada como “abertura” incondicional ao outro, como pretende Martin Buber em *Eu e Tu* peca por ser insuficiente. Por esta razão também o “tu” da relação





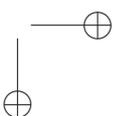
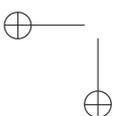
interlocutiva não poderá confundir-se com uma qualquer imagem ou representação que fazemos dos outros ou de nós próprios. Sem que a relação seja efectivamente estabelecida, perdemo-nos em conjecturas. O exemplo da relação amorosa é, a este título, muito sugestiva. Que tipo de relação amorosa poderíamos manter com um *fantasma*? O que haverá de mais decepcionante do que o reconhecimento de que o amor “sentido” pelo outro assentava numa imagem?

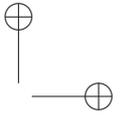
É a relação real que põe fim às representações mais ou menos fluidas e inconsistentes que fazemos uns dos outros. Neste sentido, o outro *real* precede o outro *virtual* em mim, coisa que os filósofos da reflexão terão “esquecido”. Reflectir sobre si não é apenas tornar-se objecto para a consciência na qualidade de um *ele*, mas comunicar e entrar em relação consigo mesmo. Contudo, para que o processo de identificação pessoal não volte a cair sob a jurisdição do Mesmo é preciso que este movimento reflexivo seja nutrido na relação previamente estabelecida com um outro real. Com efeito, o processo de identificação verdadeiramente pessoal exige a capacidade de recobrimento dos discursos proferidos pelas instâncias enunciativas “eu” e “tu”. Por outras palavras, implica que a pessoa seja capaz de integrar numa unidade sintética os actos de comunicação em que lhe foi dado participar na condição daquele que fala e daquele a quem o outro fala. Neste sentido, em vez de dizermos que:

“(É) o outro é indispensável à minha realização na totalidade da consciência, afirmaremos que o outro tem de intervir no meu recobrimento relacional de agente ou protagonista da comunicação”.¹³³

O tema do recobrimento da terceira instância, o “ele”, com as duas outras instâncias, “eu” e “tu”, é um tema novo. Veremos em

¹³³“(É) au lieu de dire que l’autre est indispensable à mon accomplissement en totalité de conscience, nous affirmons que l’autre doit intervenir dans mon recouvrement relationnel d’agent ou de protagoniste de la communication” (*DS*, p. 54).



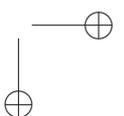
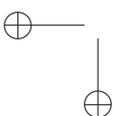


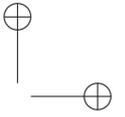
que medida é que ele contribui para marcar a diferença com todas as abordagens fenomenológicas ao tema da alteridade pessoal.

Contra Buber, Francis Jacques sustenta que, embora necessário, o contacto com o “tu” não é suficiente para fazer de mim um “eu”. A formulação do autor é sugestiva: “o homem não se torna uma pessoa e, portanto, um *eu* se não passar pela prova suplementar daquilo que podemos chamar o *ele*”¹³⁴. Por outro lado, e ao contrário do que pensara Levinas, sob certas condições é possível falar do outro no registo delocutivo, isto é, na terceira pessoa. Com efeito, é possível falar de outrem como de um ele sem o reificar, o que implica que tenhamos de retomar a análise para reduzir a predominância do outro próximo sobre o outro distante, da presença sobre a ausência. Apesar de a maioria dos linguistas seguirem a tese de Benveniste, segundo a qual o “ele” é uma não-pessoa, equiparável a qualquer objecto, incapaz de entrar em relação interlocutiva com o “eu” e o “tu”, Francis Jacques defende que esta terceira pessoa mantém alguma relação com as duas primeiras, razão pela qual ela é justamente terceira. “Ele” e “ela” são pessoas com as quais é *possível* manter uma relação interlocutiva, bastando para isso que um dos interlocutores lhe dirija a palavra. Numa linguagem mais técnica: o “ele” não é alheio ao movimento alocutivo, mas um parceiro potencial de uma relação interlocutiva. Tanto quanto sabemos, apenas aquele que morre é que deixa de ter possibilidade de voltar a falar connosco, razão pela qual devemos ter cuidado quando falamos de um defunto.

O outro como “ele” não é, por isso, um qualquer, mas esse terceiro que podemos interpelar: ele é um *ausente relativo*, uma presença noutra lugar, cuja existência pessoal pode ser atestada por outros. Para além disso, apesar de presente noutra lugar, a sua existência pode ser atestada no passado ou no futuro, como aquele com quem falámos ou como aquele com quem poderemos vir a falar. Para concluir o argumento: tanto o “ele” pode vir a ser um “eu” para si, no

¹³⁴“L’homme ne devient quelqu’un, une personne, et partant un *je*, qu’à l’épreuve supplémentaire de ce que l’on peut appeler le *il*” (DS, p. 54).





momento em que toma a palavra, como “eu” posso vir a ser um “ele” para os outros a partir do momento em que me encontro excluído de uma relação interlocutiva actual. Neste sentido, “pertence à realidade do eu sair da alternativa de ser ou de não ser; um eu pessoal está *ausente* ou *presente*, segundo a posição que pode tomar no acto comunicativo”¹³⁵.

Na realidade, a minha identificação como pessoa implica que eu seja capaz de me reconhecer concorrentemente como “eu” e como “tu”, mas também de assumir de alguma forma aquilo que os outros dizem de mim sob a forma de um “ele”. Com efeito, os discursos dos outros acerca de mim não são nem mais nem menos válidos do que aquele que eu próprio faço a meu respeito, o que não quer dizer que eu tenha de os aceitar incondicionalmente; “a força alienante do discurso que me descreve é medida pelo meu consentimento a *subscrevê-lo*”¹³⁶. Nestas condições, podemos dar razão à gramática que põe o sujeito no nominativo, mas também no complemento: o “ele” é também um eu.

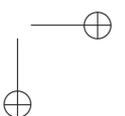
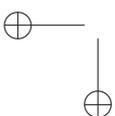
3.4 “O homem sem qualidades”

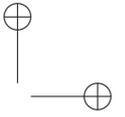
No termo desta inquirição, Francis Jacques dá-se conta de um primeiro e supremo paradoxo: “em si mesmo, o *ego* como o espírito não é”¹³⁷. Isso não quer dizer que o eu, enquanto indivíduo, seja desprovido de realidade. O que o autor pretende salientar é que a estrutura espiritual do ser humano, definido pela sua intrínseca capacidade de abertura ao transcendente, é irreduzível às estruturas somáticas e mesmo

¹³⁵“(Ê) il appartient à la réalité du moi sortir de l’alternative d’être ou d ne pas être ; un moi personnel est *absent* ou *présent*, selon la position qu’il peut prendre dans l’acte de communication.” (DS, p. 58).

¹³⁶“La force aliénante du discours qui me décrit est mesurée par mon consentement à y *souscrire*” (DS, p. 61).

¹³⁷“(Ê) en lui même l’*ego* comme l’esprit n’est point” (DS, p. 65).





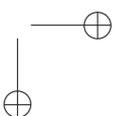
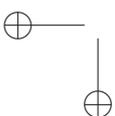
psicológicas. O reconhecimento desta dimensão espiritual é fundamental a uma antropologia filosófica que pretenda culminar o seu discurso na noção de pessoa. Mas o modo propriamente pessoal de ser não se confunde com o de um simples vivente. Com efeito, não é no mesmo sentido que dizemos que “a pessoa é” ou que “o cavalo é”. Para a pessoa ser consiste em realizar-se, em identificar-se pouco a pouco na relação com o outro. Neste sentido, a “realidade flutuante” que caracteriza o ser pessoal só tem apoio na acção, sujeita às mais variadas vicissitudes; a ilusão de identificação paira como uma ameaça constante, porquanto está sujeita aos conflitos nascidos da necessidade de integração das três posições do acto comunicativo. O que importa realçar é que esse processo de identificação, a que o autor chama “a primeira experiência do espírito”, através do qual a pessoa aspira a diferenciar-se das outras e a reconhecer-se como sendo aquela que sente, que pensa e que age, é de ordem relacional.

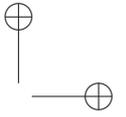
Ao contrário do que propunham as filosofias da consciência, o *ego* não se dá numa intuição imediata, pelo que a sua realização espiritual não está confinada à actividade reflexiva em acto no interior de uma consciência solitária. Neste sentido, o processo de identificação pessoal distancia-se de todas as formas de identificação do Mesmo, que o autor diz assentarem numa metafísica ilusória, produto da amálgama de um “facto de natureza”, de um “facto de cultura” e de um “facto de gramática”.

Sobre o primeiro já nos pronunciámos. Acabámos de ver que a identidade pessoal não é um produto da natureza, como sucede com o carácter, se o entendermos como um conjunto de disposições mais ou menos dadas. Ainda que seja possível conceber o carácter de outra maneira, ele nunca deixará de configurar uma das formas mais emblemáticas de expressão da identidade *idem* ou da mesmidade¹³⁸.

O segundo factor que contribui para a confusão entre o processo de identificação pessoal com o processo de identificação do mesmo resulta de um “facto de cultura” ligado à imputação da acção ao seu

¹³⁸Veja-se, por exemplo, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, pp. 140 e segs.

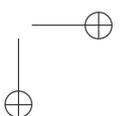
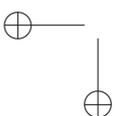


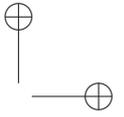


agente. A exploração deste tema, central numa semântica da acção, cujos desenvolvimentos têm estado na origem de múltiplas pesquisas, nomeadamente na área do direito, mereceria um estudo mais aprofundado que não cabe neste trabalho. Limitar-nos-emos aqui a fazer uma brevíssima referência. Segundo o autor, classicamente, tendemos a interpretar as acções em termos de motivos ou de responsabilidade legal. Com efeito, quando proferimos a afirmação “eu fiz isto” não estamos a descrever aquilo que fizemos, mas a adscrever a acção a um agente, neste caso, a nós próprios, o que a aproxima da frase “isto é meu”, que serve para conferir um direito de propriedade. Qualquer destas frases adscritivas tem semelhanças evidentes com aquelas que os juízes proferem para acusar, imputar ou dar um veredicto. A sua natureza adscritiva está intimamente ligada ao facto de servirem para confessar ou imputar uma responsabilidade. Este processo, muitas vezes aporético, termina com uma espécie de decisão. Mas o que importa realçar é que este pronunciamento só se compreende como resposta a um conjunto implícito ou explícito de perguntas do tipo “o que é que fizeste?”, “por que motivo?”, “com que intuito?”. Um jogo de questionamento que o autor considera inserido num cenário muito mais vasto, que engloba as interacções e transacções de agente a agente: “uma acção é tão inseparável do sistema das interacções e das transacções onde se insere como daquele que a sofre ou faz”¹³⁹. Mesmo os projectos pretensamente singulares que dão origem às acções não podem ser imputados e compreendidos fora de uma actividade relacional.

Por fim, o “factor de gramática”. Habitualmente falamos de nós socorrendo-nos do possessivo, atitude que a gramática comum parece corroborar, não sem cair nalguns paradoxos. Falo dos *meus* sentimentos, das *minhas* crenças, das *minhas* acções, das *minhas* memórias, todos reportados a uma *primeira* pessoa. Para evidenciar o carácter aporético da noção de um eu detentor de qualidades e para marcar

¹³⁹“Une action est aussi inséparable du système des interactions et des transactions où elle prend place que de celui qui la subit ou fait” (DS, p. 119).





a distância que a separa da noção de um eu pessoal Francis Jacques socorre-se de um célebre fragmento de Blaise Pascal que reproduzimos na íntegra:

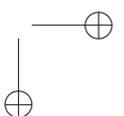
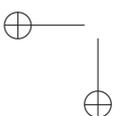
“O que é o eu? (É) Aquele que ama alguém por causa da sua beleza, amá-lo-á? Não: uma vez que a pequena varíola, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não a ame mais. E se me amam pelo meu juízo (*judgement*), pela minha memória, amam-me? A mim? Não, uma vez que eu posso perder essas qualidades, sem me perder a mim-mesmo. Onde é que está este eu, se ele não está nem no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma senão pelas suas qualidades, que não são o que faz o eu uma vez que eles são perecíveis? Amaremos a substância da alma de uma pessoa, abstractamente, e algumas qualidades que aí estivessem fundidas? Isso não se pode e seria injusto. Nunca amamos ninguém, mas somente as qualidades.”

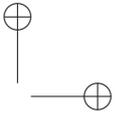
140

Se entendermos o eu como totalidade concreta, física e psicológica, como superar o paradoxo de ele ser, simultaneamente, o sujeito de um conjunto de qualidades e irredutível a esses mesmos predicados?

Mais do que um paradoxo, o texto de Pascal põe-nos diante de um dilema e de uma dificuldade. Com efeito, não podemos reduzir

¹⁴⁰“Qu’est-ce que le moi? (É) Celui qui aime quelqu’un à cause de sa beauté, l’aime-t-il? Non: car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu’il ne l’aimera plus. Et si l’on m’aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m’aime-t-on? moi? Non, car je puis perdre ces qualités, sans me perdre moi-même. Où donc est ce moi, s’il n’est ni dans le corps ni dans l’âme? Et comment aimer le corps ou l’âme sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce que fait le moi, puisqu’elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l’âme d’une personne, abstraitement et quelques qualités qui y fussent? Cela ne peut et serait injuste. On n’aime donc jamais, mais seulement des qualités.” (B. Pascal, *Pensées*, Papiers non classés, fragment 688-323).





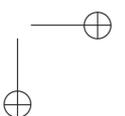
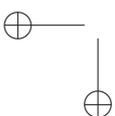
o eu às suas qualidades mais ou menos frágeis e perecíveis, porque essas qualidades seriam pensadas por conceitos e, por isso, intercambiáveis. Nem podemos pensar a integração ou a desintegração do eu em função da preservação ou da alienação das suas qualidades. Como definir então o “eu” sem recorrer a um *substratum* neutro, corpo ou alma, que faria do eu um sujeito abstracto? Esta é a dificuldade. Mas será que daí teremos de concluir que só o amor a Deus não é ilusório, como defende Pascal?

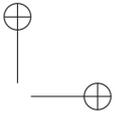
Para Francis Jacques o amor por alguém não se funde num conjunto de qualidades passíveis de ser enumeradas e descritas num discurso delocutivo, mas numa relação feliz que vivemos a dois. Justificá-lo seria abrir a porta à sua prescrição. Neste sentido, a atribuição de qualidades ao amado é como “uma licença poética, um erro categorial consentido”. O amor começa sem razão.

Para um *ego* substancial, a relação amorosa não tem como apoiar-se senão num dos seus pólos: “*eu amo*É”. Quanto ao amado, ele não seria mais do que o objecto visado pela minha intencionalidade amorosa, o complemento directo do verbo amar: “*eu amo-te*”. A este reducionismo da relação interpessoal é possível contrapor um outro de sinal contrário. Desta vez o foco da relação amorosa estaria do lado do amado: “*eu amo-te porque és tu*”. Não há lugar para qualquer explicação. É o outro que me faz amar, por uma espécie de inclinação espontânea. Esta seria a fórmula do amor puro e desinteressado, que não pode deixar de causar sempre alguma desconfiança. Por maioria de razão se esse deslocamento não passar, afinal, de uma forma mais ou menos escamoteada de confirmar o primado do eu. Ainda que o *ego* tenha sido absorvido pelo outro, esquecendo-se de si, “a especificidade do movimento intencional permanece primeira”¹⁴¹.

Uma concepção relacional do amor exige que não procuremos apoio em nenhum dos termos relatos. O amor é *causa sui*, não se confundindo nem com qualquer coisa à qual estamos sujeitos, nem com o seu objecto. Com efeito, ao entrar no coração do homem, o

¹⁴¹DS, p. 103.





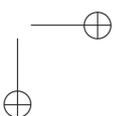
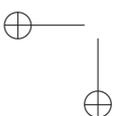
amor “abre-o, dispondo-o segundo a relação”. O facto de não existir amor sem amantes não implica que ele seja o estado de um sujeito. Isto porque a relação não pode ser dita de nenhum dos seus pólos. Pela mesma razão, nem o outro nem as suas “belas qualidades” podem ser a sua causa. Para Francis Jacques, “o amor é *ele-mesmo* experiência (sempre patética) da relação positiva com o outro”¹⁴². À primeira vista esta formulação parece problemática. Tratando-se de uma experiência, a relação amorosa tem forçosamente de ser vivida por alguém. No caso, trata-se de uma experiência que o autor diz ser sempre patética, o que quer dizer que ela encerra em si um certo padecimento, uma certa afecção. Neste sentido, a relação amorosa não depende inteiramente da vontade dos amantes, embora exija a sua participação activa, desde logo que sejam capazes de a alimentar, não interrompendo o dinamismo relacional para se voltarem sobre si próprios.

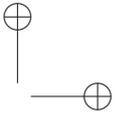
O problema de todo o amor consiste então em saber se eu quero que tu existas por ti mesmo ou por mim ou ainda comigo pela relação recíproca que nos liga. Amar alguém não é amar aquilo que o outro é, e menos ainda as suas qualidades, mas amar que ele seja e que ele exista comigo na relação que nos une. “O amor faz *ser* aqueles que amam”, essa a sua função ontológica. Viver sem amor, privar-nos da primeira coisa indispensável, a existência. Neste sentido, a relação de predilecção assemelha-se à relação interlocutiva. No seu coração habita a reciprocidade. Com efeito, quem dá e quem recebe a palavra? Nem um, nem o outro, uma vez que o dar e o receber são recíprocos e implicam-se mutuamente. “Tal como a palavra plena, o amor é criador de tudo o que há de positivo na alma: de comunicável e no entanto de único”¹⁴³.

Sob pena de ficarmos presos a uma “lógica de superfície” que

¹⁴²“(Ê) l’amour est *lui-même* expérience (toujours pathétique) de la relation positive à l’autre” (DS, p. 106).

¹⁴³“Tout comme la parole pleine, l’amour est créateur de tout ce qu’il y a de positif dans l’âme : de communicable et pourtant d’unique” (DS, p. 111).



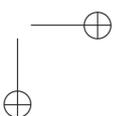
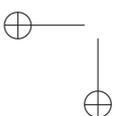


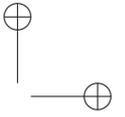
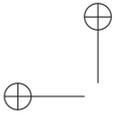
rapidamente induz a confusão entre a identidade pessoal e a identidade do mesmo, temos que reconhecer que o eu pessoal não se define pela posse de determinadas qualidades, nem as relações que estabelece podem reportar-se a ele como seu titular. Em grande medida esta confusão deve-se ao facto de a linguagem se servir dos mesmos signos para se referir à relação entre pessoas e para se referir à posse de qualidades e de atributos.

Seja como for, Francis Jacques nota que tanto o possessivo como o genitivo não exprimem necessariamente um valor de posse, podendo também indicar uma relação íntima com o sujeito gramatical. “O meu pai”, por exemplo, reporta-se àquele que tem comigo uma relação de paternidade e o mesmo vale também para expressões como “o meu amigo”, “o meu confidente”, etc. O autor chega mesmo a dizer que “o possessivo raramente se usa para marcar a possessão”¹⁴⁴. “A minha casa” seria, simultaneamente, a casa que me pertence e a casa onde moro. Esta multiplicidade de usos exige de nós alguma prudência. Repare-se que em muitos jogos de linguagem dizer “o meu corpo”, “as minhas convicções” ou “o meu comportamento” não é o mesmo que dizer “eu”.

O propósito de Francis Jacques não é eliminar a subjectividade como tal, mas tão-só assinalar os limites das apropriações, imputações e atribuições relativas a essa subjectividade. Com efeito, os projectos, acções, sentimentos e crenças em que nos reconhecemos estão indelevelmente marcados por uma alteridade, o que impede que sejam reportados a um eu e considerados propriedade sua. Que dizer então da memória? Não é sempre e ainda para o *meu* tempo passado que a minha memória se reporta, tornando possível a minha identificação comigo mesmo? Como conceber a identidade pessoal em termos de memória? O que queremos dizer quando atribuímos uma memória a alguém? Se é verdade que o meu passado é constituído de acontecimentos cuja natureza é relacional, a significação das minhas vivên-

¹⁴⁴“Allons jusqu’à dire que le possessif existe rarement pour marquer la possession” (DS, p. 116).



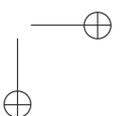
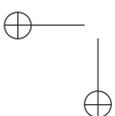


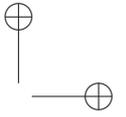
cias feitas presentes pela memória tem, forçosamente, um carácter intersubjectivo. Nada disto obsta a que o eu se procure reconhecer (*ressaisir*) nessas relações passadas, reconstruindo na memória os actos, sentimentos, crenças que dão conta do seu próprio contributo nas interacções em que tomou parte. Mas este trabalho reflexivo que visa a identificação pessoal é segundo, porquanto actua sobre uma relação primeira.

3.5 O Primado da relação

Até aqui o nosso esforço tem-se centrado na “luta” travada por Francis Jacques contra todas as posições filosóficas que, directa ou indirectamente, persistem em tratar o Outro a partir do Mesmo ou em tratar o Outro como Outro do Mesmo. Mas a tese do primado da relação também suscita algumas perplexidades. Com efeito, em que medida é que a relação pode ser considerada primeira e constitutiva dos termos relatos? Será que isso implica que tenhamos de lhe reconhecer alguma realidade própria? Poderá haver relação sem termos relatos?

As respostas a estas questões são apresentadas nas duas primeiras secções do capítulo central de *Différence et Subjectivité* intitulado “*Primum Relationis*”. Na primeira o autor procura mostrar que do ponto de vista lógico a relação é irreduzível aos termos relatos, o que o levará com Bertrand Russell a opor “relações internas” e “relações externas”. Contudo, para afirmar o carácter constitutivo da relação é preciso ir mais longe. Não basta dizer que a relação não se pode reduzir a mera propriedade dos termos, é preciso explicitar em que sentido é que ela é deles constitutiva. Para isso o autor irá introduzir, a propósito da relação interlocutiva, considerada um dos modos mais imediatos de relação, por ser dos mais primitivos, a distinção entre suportes e termos da relação. Esta distinção, como veremos de seguida, irá permitir ultrapassar a dificuldade que resulta do facto de não





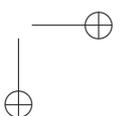
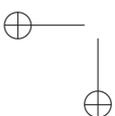
ser possível pensar a relação sem indivíduos que lhe sirvam de suporte, ao mesmo tempo que permite compreender em que sentido é que a relação constitui os termos relatos.

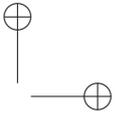
Quem pretende levar a cabo uma reflexão filosófica sobre a relação é imediatamente confrontado com uma primeira opção: ou toma a relação por “interior” ou, ao contrário, por “exterior” aos seus termos. Esta distinção, que Fancis Jacques recolhe de Bertrand Russell, estabelece o seguinte: as relações “internas” são consideradas propriedades intrínsecas dos termos que elas ligam, quer dizer, fazem parte da natureza dos seus termos. São relações que supõem “(É) a ordenação de um sujeito ou de um fundamento a um termo ao qual este fundamento está ordenado. Seria o reenvio a esse termo que constituiria a relação.”¹⁴⁵ Sem a remissão para os seus termos estas relações seriam puras abstrações e portanto desprovidas de realidade própria. Mas esta concepção tradicional, segundo a qual as relações são redutíveis a propriedades dos seus termos, mostra-se incapaz de superar os problemas colocados pelas relações assimétricas. Com efeito, a relação expressa na proposição “ x é anterior a y ” ou “ x está à esquerda de y ” apenas tem lugar de x a y , mas não de y a x . Neste sentido, mesmo que quiséssemos traduzir a relação de anterioridade de x relativamente a y por meio de predicados de x e de y teríamos ainda de afirmar que a data intrínseca a x é anterior à data intrínseca a y , não escapando a referir a relação. Somos assim forçados a concluir que a relação de anterioridade não se deixa absorver na natureza dos indivíduos.

Contra esta posição tradicional Russell defende a existência de relações “externas” e irredutíveis aos termos relatos: “Mantenho que há factos tais que x tem a relação R com y , e que tais factos não são geralmente redutíveis ou inferíveis de um facto que respeita apenas a x ou a y ”¹⁴⁶.

¹⁴⁵“Elles [relation internes] suppose l’ordination d’un sujet ou d’un fondement à un terme auquel ce fondement est ordonné. Ce serait de renvoi a ce terme que constituerait la relation.” (*DS*, p. 144).

¹⁴⁶B. Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, in *Mind*, vol. 28 (1918), p.





Enquanto as relações forem consideradas dependentes dos seus termos, expressas por propriedades suas, ser em relação, para um termo, é *ter* uma relação, possuir um predicado. O mesmo não se pode dizer das relações “externas”, consideradas irreduzíveis. Neste caso, a relação aparece como um “terceiro entre dois”, como algo que se insere entre os termos para lhes conferir uma ordem que lhes era estranha. Neste sentido, a relação não entra na definição dos termos relatos, pelo que não diremos mais que os termos *têm* relações uns com os outros, mas que eles *estão em* relação. A análise lógica confirma portanto aquilo que as descrições do olhar e da relação amorosa já tinham deixando antever: a relação é irreduzível e não se deixa dizer na linguagem da possessão.

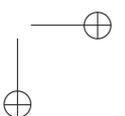
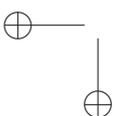
O passo seguinte é tentar compreender em que sentido é que a relação pode ser primeira e saber quais as implicações antropológicas daí decorrentes. Uma primeira observação impõe-se: afirmar o primado da relação não significa que, tomada em extensão, ela seja anterior aos seus termos. A opção de considerar a relação exterior conduz-nos, por um lado, a concebê-la como uma realidade “emergente”, ainda que apoiada nos termos que ela religa e, por outro, a concebê-la como primeira e constitutiva. Esta posição do problema parece contudo contraditória. Com efeito, como compreender que a relação possa, simultaneamente, suscitar os seus termos e apoiar-se neles? Em que sentido pode dizer-se que ela é primeira?

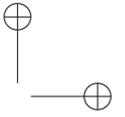
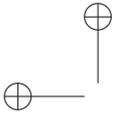
Para prosseguir a análise Francis Jacques retoma o tema da relação interlocutiva como paradigma, já que configura uma das mais primitivas experiências do humano. Ou não é verdade, como afirma Wittgenstein, que “dar ordens, fazer perguntas, narrar, conversar, pertencem tanto à nossa história natural como andar, comer, beber, brincar”¹⁴⁷?

Vimos a propósito das condições de possibilidade da significância que a actualização da língua no discurso depende da existência

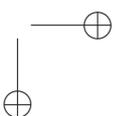
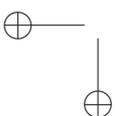
497, cit. in *DS*, p. 146.

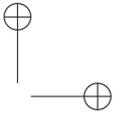
¹⁴⁷L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, § 25, cit. in *DS*, p. 142.





de instâncias enunciativas em relação actual. Mas estas instâncias enunciativas não se confundem com os enunciadores concretos. Com efeito, não é para aquele que fala que o pronome pessoal “eu” directamente remete, mas para o acontecimento único de discurso em que foi empregue. Neste sentido, locutor e alocutário não podem ser imediatamente assimilados a seres empíricos dados, uma vez que a determinação da sua referência permanece dependente da compreensão da situação interlocutiva que lhes dá origem. No caso do discurso indirecto é flagrante que o locutor e o sujeito que fala não se identificam. Com a noção de alocutário passa-se algo semelhante. Enquanto o destinatário de uma mensagem não se tornar parceiro da relação interlocutiva ele não poderá ser considerado um alocutário. Neste sentido podemos dizer que a relação interlocutiva é primitiva e que locutor e alocutário são conceitos derivados. Em todo o caso, apesar da interlocução ser uma condição *a priori* da significância, é preciso supor a existência de interlocutores concretos que tomem a palavra para actualizar a língua num discurso, caso contrário a pessoa seria uma pura categoria linguística. É a este nível que intervém a distinção fundamental entre suportes e termos da relação. Para Francis Jacques as relações não podem estabelecer-se senão entre indivíduos. Com efeito, nenhuma relação poderia ser concebida abstraído de uma espécie de “mínimo ontológico e vital” a que o autor chama “os suportes da relação”. Esta é a sua condição elementar. Na realidade, as relações inter-humanas acontecem entre indivíduos já constituídos e pré-existentes à relação que se instaura entre eles. Mas o mesmo não se passa com as pessoas, uma vez que a sua realidade não está dada à partida, como acontece com o indivíduo, resultando antes de um longo processo de identificação de cariz relacional. Neste sentido, a noção de pessoa é segunda e derivada da noção de relação, *na qual e pela qual* ela se constitui. Em todo o caso, é o ser individual que serve de suporte à vida pessoal, caracterizado como sendo o “elemento último de toda a ipseidade, condição que condiciona todas





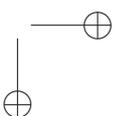
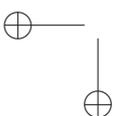
as outras”¹⁴⁸. Esta a razão pela qual a nossa vida biológica e social é tão importante para nós. Os nossos planos de vida e projectos de realização dependem deles. Contudo, muito embora o nosso *poder de agir* esteja condicionado pelas possibilidades actuais do nosso corpo e, até certa medida, das nossas condições materiais, não são estas que determinam a nossa realização enquanto seres espirituais. Neste sentido, também não são as relações sociais com os outros que fazem do eu um ser pessoal, porque prescindem da mutualidade essencial que define as relações propriamente pessoais. O outro requerido pelo processo de identificação pessoal é o outro com quem mantenho uma relação recíproca pela palavra, um interlocutor implicado nas condições de possibilidade da significância.

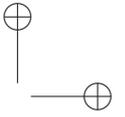
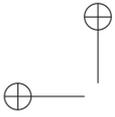
A tese do *primum relationis* põe fim à pretensão do Mesmo de ser sem o Outro, introduzindo um princípio ignorado pelos sistemas auto-suficientes do Absoluto, da Substância e da Totalidade. Neste sentido, “a relação aparece ontologicamente como a manifestação dinâmica da falta (*manque*)”¹⁴⁹. Mas esta falta de ordem relacional imprime dinamismo na realidade, fazendo depender a realização dos seres espirituais de um processo de identificação e de diferenciação que implica o acolhimento da alteridade.

A tese do primado da relação exige portanto o abandono da ideia de que a noção de pessoa possa derivar de uma qualquer subjectividade fundadora, solitária e suficiente, a partir da qual a realidade do mundo e a sua própria realidade se constituíam. Ela exige que tudo seja pensado a partir da categoria da relação e, desde logo, os entes que nós somos, uma vez que, enquanto seres espirituais estamos estruturalmente abertos ao ser pelo pensar. Trata-se em suma de fundar a antropologia filosófica numa ontologia da pessoa e esta na noção de relação. Apesar de a tarefa de explicitar o ser seja muito difí-

¹⁴⁸“Telle est la clause de l’être individuel, élément ultime de toute ipséité, condition qui conditionne toutes les autres” (*DS*, p. 150).

¹⁴⁹“Ici la relation apparaît ontologiquement comme la manifestation dynamique du manque” (*DS*, p. 152).





cil, porquanto o ser está implicado em tudo, sendo universal quanto à extensão e quanto à compreensão, Francis Jacques arrisca dizer que por *ser* entende “a relação primordial de cada ente com os outros e consigo mesmo”¹⁵⁰. Esta formulação concorre para tematizar uma experiência primordial, de que a filosofia de Francis Jacques tem procurado acercar-se. Com efeito, ela tem a dupla vantagem de, por um lado, não subordinar o ser aos entes, na medida em que afirma que o ser lhes é constitutivo e, por outro lado, de explicitar o carácter relacional do ser, já entrevisto na condição relacional da pessoa.

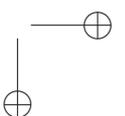
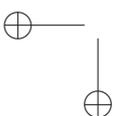
Apesar da dificuldade em pensar o ser como relação, a reflexão lógico-filosófica é capaz de o atingir no seu carácter transcendental e metafísico. Transcendental porque, ainda que o ser se dê no pensar, o pensar não se dá fora da relação. Nas palavras do autor: “(É) a problemática do ser encontra a da possibilidade do sentido no seu fundamento interlocutivo”¹⁵¹. Metafísico, porque “relançar o problema da relação é reatar com o problema do ser”¹⁵².

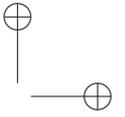
Como Martin Heidegger, também Francis Jacques estabelece uma relação estreita entre a linguagem e a ontologia. Contudo, contra o autor de *Sein und Zeit*, só poderemos dizer que o homem é o lugar de manifestação do ser na medida que ele for capaz de abraçar e de acolher a alteridade e com ela estabelecer uma relação interlocutiva na qual o sentido do ser se inscreve na linguagem. Não chega portanto dizer que “a linguagem é a casa do ser”. É preciso ir mais longe para captar a reciprocidade interlocutiva entre as condições *a priori* da significância. Embora a linguagem como discurso se constitua antropologicamente, não é a partir do ente que fala, já o vimos, mas a partir do ser, doravante considerado como relação. Neste sentido compreende-se que “é uma só e a mesma coisa tratar o problema do

¹⁵⁰“Par être j’entendrai la relation primordiale de chaque étant avec les autres et avec lui-même” (DS, p. 152).

¹⁵¹“(É) la problématique de l’être rejoint celle de la possibilité du sens en son fondement interlocutif” (DS, p. 153).

¹⁵²“Remettre en mouvement le problème de la relation c’est renouer avec le problème de l’être” (DS, p. 153).





ser e explicitar a essência relacional da condição humana”¹⁵³.

A este propósito é legítimo perguntar qual a importância que assume na defesa desta tese a “função heurística” atribuída ao paradigma teológico da Trindade. Diz Francis Jacques:

“O dogma da Trindade lança uma luz perturbadora sobre os abismos onde o olhar humano penetra mal. Arquétipo para nós, na linguagem teológica, da humanidade tri-pessoal, (É) o dogma trinitário procura fundar no absoluto do ser e do valor esta hipótese de que o fundo da pessoa humana é relacional”¹⁵⁴

Mas o inverso também parece ser verdadeiro. Depois de reconhecer que o paradigma trinitário ilumina a nossa compreensão da noção da pessoa humana, Francis Jacques declara que também o esquema linguístico “empresta” àquele muita da sua força de persuasão¹⁵⁵. Embora reconheçamos que a exploração deste tema complexo ultrapassa os limites desta investigação, não ignoramos que, sobretudo a partir da publicação de *De la textualité: Pour une textologie générale et comparée* (2002)¹⁵⁶ e, mais recentemente, com a publicação de *La croyance, le savoir et la foi: Une refondation erotétique de la métaphysique* (2005)¹⁵⁷, Francis Jacques tem participado no debate, clássico e sempre actual, sobre a relação entre

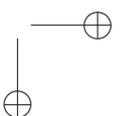
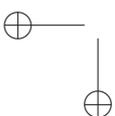
¹⁵³“C’est une seule et la même chose de traiter du problème de l’être et d’expliciter l’essence relationnelle de la condition humaine” (DS, p. 154).

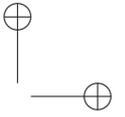
¹⁵⁴“Le dogme de la Trinité jette une lumière troublante sur des abîmes où le regard humain pénètre mal. Archétype pour nous, dans le langage théologique, de l’humanité tri-personnelle, il faut comprendre que le dogme trinitaire entend fonder dans l’absolu de l’être et de la valeur cette hypothèse que le fond de la personne humaine est relationnel.” (DS, pp. 92-93).

¹⁵⁵Cf. DS, p. 94.

¹⁵⁶F. Jacques, *De la textualité: Pour une textologie générale et comparée*, Paris, J. Mame, 2002.

¹⁵⁷F. Jacques, *La croyance, le savoir et la foi: Une refondation erotétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 2005.



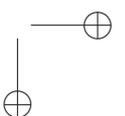
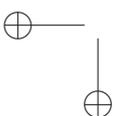


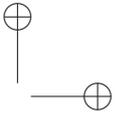
o questionamento filosófico e teológico a propósito da estrutura da pessoa.

Para lá destas dificuldades uma pergunta impõe-se: o que sou eu? Onde é que o sujeito pode fundar a certeza de ser ele próprio? Através do recurso às análises lógicas vimos que é impossível reduzir a relação aos seus termos relatos. A relação não é, pois, o predicado de um sujeito. Estas análises confirmaram aquilo que a experiência do olhar, do amor e da relação interlocutiva já tinham sugerido. Não é no eu que as relações se apoiam, como se fossem suas propriedades. Definitivamente, o eu não é o suporte consciente das suas próprias operações, nem o sujeito fenomenológico que, a título intencional, seria a fonte do sentido. Este esquema tradicional repousa sobre a ilusão de um sujeito autónomo, de um *ego* a quem a relação seria imputada secundariamente. O problema que agora se coloca é o de saber como pensar o eu a partir da linguagem, quer dizer, enquanto ser que tem a capacidade de entrar em relação interlocutiva com o outro e de aí se manter.

3.6 Reavaliar o *Cogito*

Tradicionalmente, a consciência de si é pensada como a capacidade de o eu se pôr alternadamente como sujeito e objecto da sua actividade reflexiva, actividade que se articula num discurso “interno” através de uma linguagem considerada expressão do pensamento. Contudo, confrontada com a tese do primado da relação, esta forma tradicional de pensar a consciência terá de ser abandonada. Desde logo porque a linguagem não é uma mera roupagem do pensamento, uma expressão segunda de qualquer actividade mental que a precedesse. Por outro lado, porque as recentes análises aos actos de fala têm evidenciado que o sentido dos enunciados não se esgota no seu conteúdo proposicional; o acontecimento da enunciação reflecte-se no enunciado, influenciando de forma determinante no sentido daquilo



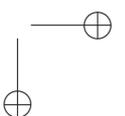
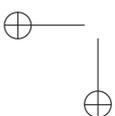


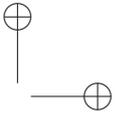
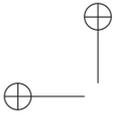
que é dito. Para além disso, porque entre as condições de possibilidade de um discurso que aspire a ser comunicável, isto é, significativo, encontra-se a relação interlocutiva, pelo que a significação não poderá mais referir-se exclusivamente à actividade intencional do sujeito. Finalmente, porque as análises lógicas mostram que a relação tem um carácter irreduzível aos seus termos relatos.

A questão com que nos deparamos é a de reinstruir a problemática do *cogito* a partir da linguagem e da relação interlocutiva. Esta nova abordagem revelará que a consciência não é primeira para a subjectividade, mas derivada da relação mantida com um outro real.

A estratégia de Francis Jacques consiste em reavaliar a certeza do “*cogito ergo sum*” a partir de uma análise pragmática do discurso. Esta possibilidade foi-lhe sugerida por Martial Guérault, para quem o *ergo* não serve exclusivamente para exprimir uma ligação lógica entre pensar e ser, mas um “facto” ou um “acto” suplementar que aponta para um aspecto performativo a desenvolver por uma pragmática do discurso. A questão decisiva então é esta: o que acontece à posição do sujeito se ela for colocada na linguagem?

Começamos por verificar se a inferência cartesiana é capaz de resistir às objecções lógicas que lhe foram dirigidas, sobretudo a mais grave, que afirma a sua dependência relativamente a uma petição de princípio. Segundo esta objecção, a fórmula cartesiana parte de uma assumpção lógica não demonstrável segundo a qual os termos singulares se referem a indivíduos existentes. Neste sentido, o “penso” já pressupõe a existência, tornando vazia e sem pertinência a inferência “logo existo”. A resposta a esta objecção deve ser procurada no texto da *Segunda Meditação* em que Descartes se esforça por mostrar que a certeza indubitável do “eu sou” não decorre do “eu penso”, mas da impossibilidade de afirmar o contrário. Por mais que duvide da sua existência Descartes é forçado a reconhecer que existe, caso contrário não poderia sequer *duvidar*. Esta parece ser também a convicção de Ferdinand Alquié. Para o autor de *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, a originalidade da *Segunda*





Meditação relativamente ao *Discurso do Método* reside no facto de Descartes não partir do pensamento para o ser e para o eu, mas do ser e do eu para o pensamento: “(Ë) em vez de atribuir o pensamento, descoberto primeiro, à coisa que pensa, Descartes põe directamente a partir da dúvida o seu ser, e não se pergunta senão depois o que ele é”¹⁵⁸.

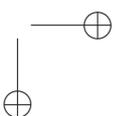
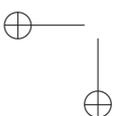
Particularmente sugestiva da dimensão linguística que podemos atribuir ao *cogito* é a passagem em que Descartes funda a necessidade da sua existência a partir do acto em que afirma na primeira pessoa “eu existo”: “(Ë) por fim é preciso concluir e tomar por certo e constante que a proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou que a concebo na minha mente”¹⁵⁹.

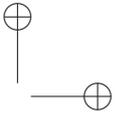
A questão que se coloca é a de saber onde fundar a necessidade de uma afirmação de existência proferida na primeira pessoa, em rigor, apoiada no facto contingente da sua enunciação. Uma das vias possíveis consiste em mostrar que um enunciado contingente ou sintético, quer dizer, dado a partir da experiência, pode ser necessário e *a priori* e averiguar se esta necessidade *sui generis* é capaz de resistir à dúvida.

Ligada ao acto da sua enunciação, a força desta necessidade seria portanto de ordem pragmática, demonstrada pela contradição existente numa proposição proferida ou concebida na mente que afirmasse “eu não existo” ou “eu não penso”. Diz o autor: “o que está em questão no *dictum* cartesiano (Ë) é o estatuto indubitável da enun-

¹⁵⁸“(Ë) au lieu d’attribuer la pensée, d’abord découverte, à la chose qui pense, Descartes pose directement, à partir du doute, son être, et ne se demande qu’ensuite ce qu’il est” (F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 6e éd., Paris, PUF, 2000, p. 185).

¹⁵⁹“(Ë) enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j’existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit” (R. Descartes, *Méditations métaphysiques: objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris, GF Flammarion, 1979, p. 73).

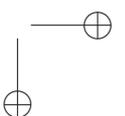
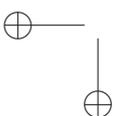


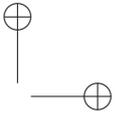


ciação “eu sou”¹⁶⁰. Neste sentido, poderemos dizer que o *cogito* se refere ao *acto* de pensar através do qual a indubitabilidade do “eu existo” se patenteia. Esta a sua originalidade. Não se trata portanto da certeza de uma verdade demonstrável por meio do pensamento, pelo que a relação do *cogitoao sum* não é a de uma premissa a uma conclusão.

Para Francis Jacques o argumento cartesiano apoia-se num tipo particular de contradição, de que a fórmula “eu penso, logo existo” é apenas uma das manifestações. Esta contradição resulta do facto de me ser impossível negar a minha existência. Com efeito, o enunciado “eu não existo” é absurdo a partir do momento em que o afirmo, não por razões de ordem lógica, mas porque procede de uma relação inconsistente entre o que é dito na frase e o acto de dizer. Trata-se de uma contradição pragmática, resultante do facto de a própria enunciação negar aquilo que o enunciado diz. Importa contudo fazer notar que este tipo de contradição é ele próprio paradoxal. Por um lado, pela sua força ilocutória, o enunciado reflecte o acto pelo qual o locutor *afirma* que não existe e, por outro lado, o emprego do pronome pessoal “eu” reflecte a presença do sujeito como aquele que fala actualmente e que, portanto, existe. Mas é precisamente esta dupla reflexividade da enunciação no enunciado que assegura que a contradição da frase “eu não existo” não depende unicamente do facto contingente de o locutor ser aquele que enuncia a frase. Repare-se: mesmo que a frase “eu não existo” fosse da autoria de um outro e o eu (locutor) apenas desse conta dela num discurso indirecto, a frase continuaria a ser contraditória pelo facto de alguém a ter dito referindo-se a si. E o mesmo vale para a contingência do facto de Descartes pensar ou não. Com efeito, a necessidade da afirmação da existência não decorre do facto contingente de Descartes pensar ou não, mas do facto de ser falso e contraditório todo e enunciado proferido na primeira pessoa que afirme “eu não existo”.

¹⁶⁰“Ce qui es en question dans le *dictum* cartésien, et en fait un argument d’un certain type, c’est le statut indubitable de l’énonciation ‘je suis’” (DS, p. 239).

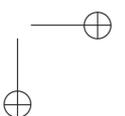
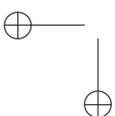


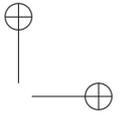


Mas dizer isto não chega. Com efeito, a afirmação do primado da relação parece não se coadunar totalmente com a posição de um eu capaz de fundar a sua existência num acto realizado por si só. Toda a nossa argumentação tem-se esforçado por mostrar a implicação recíproca do eu relativamente ao outro. Por esta razão, e contrariamente ao que pretendia Gassendi, o *cogito* não pode ser substituído por um outro verbo qualquer como andar, querer ou sentir. O acto que atesta a inconsistência do “eu não existo” deve ser uma tentativa para o *fazer crer*. Não se trata de pensar a mera possibilidade de eu não existir, mas de dar conta da impossibilidade de me persuadir e de persuadir o outro de que eu não existo. Perguntemos: não bastará que eu formule diante de mim a afirmação “eu não existo” para que ela se torne necessariamente contraditória? Por que razão terá essa certeza de envolver o outro, ser atestada por um tu? Tentemos responder a esta pergunta com uma outra pergunta: não estará o pensamento silencioso e privado sujeito às mesmas regras e condições de possibilidade que o pensamento tornado público, se um e o outro se articulam na mesma linguagem?

É notável que a primeira intuição certa “eu penso, eu existo” tenha sido obtida através da tentativa levada a cabo por René Descartes para se persuadir enquanto outro. Os exemplos de que o argumento se desenvolve como um diálogo consigo mesmo são constantes: “(É) eu persuadi-me de que não havia nada no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nem nenhum corpo; não me persuadi então eu também que eu não era nada?”¹⁶¹. Repare-se que a significação do *cogito* parece pedir que um outro, a título de interlocutor virtual ou possível, a corrobore. Com efeito, apesar de mais pobre, este diálogo interior não deixa de conformar-se com a estrutura do jogo público de linguagem “no seio do qual a intuição cartesiana é validada sob a forma de um juízo simultaneamente certo

¹⁶¹“Mais je ne me suis persuadé qu’il n’y avait rien du tout dans le monde, qu’il n’y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit, nu aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n’étais point ?” (*Seconde Méditation, op. cit.*, p. 73).



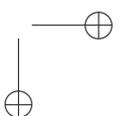
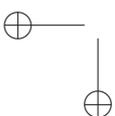


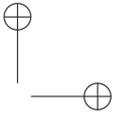
a priori e *a priori* válido intersubjectivamente”¹⁶². O autor pode assim concluir que é possível reavaliar a certeza do *cogito* instruindo-o a partir da linguagem e das condições transcendentais de todo o discurso comunicável, o mesmo é dizer, a partir das condições pragmáticas que tornam possível que se diga alguma coisa entre nós. E esta parece ser a única via possível. Com efeito, a certeza de *sermos* nós mesmos não advém do primado de uma experiência interna, imediata, vivida no seio de uma consciência solitária, antes resulta de uma situação simultaneamente reflexiva e comunicacional. Esta é a consequência necessária resultante do facto de o pensamento e a palavra se implicarem mutuamente. Por esta razão, “a relação interlocutiva parece ser um acontecimento do espírito tão antigo como o *cogito* ele mesmo”¹⁶³.

Se a relação interlocutiva está na raiz do *cogito*, o que dizer do diálogo interior? Em que medida poderá ele ser dialógico? Duas possibilidades se oferecem: ou o diálogo interior é como um discurso solitário, dirigido a si próprio ou, então, o diálogo interior é verdadeiramente afectado por um outro. Este debate tem de ser conduzido com muito cuidado, uma vez que habitualmente tendemos a considerar que os pensamentos, lembranças ou sentimentos acontecem antes de qualquer articulação linguística, prescindindo do suporte material dos signos de uma língua. Mas o que dizer destas ideias que, mesmo não sendo formuladas, julgamos serem nossas? É a existência daqueles pensamentos já constituídos, de que ocasionalmente nos podemos lembrar, que reforça a ideia de que a nossa vida interior se manifesta antes de qualquer expressão. Contudo, mesmo aquelas ideias que parecem alojar-se nos locais mais recônditos da nossa consciência não poderiam sequer ser para nós se não fossem

¹⁶²“(Ë) l’acte de pensée silencieux est proprement parasite d’un jeu de langage public au sein duquel l’intuition cartésienne est validée sous la forme d’un jugement à la fois certain *a priori*, et *a priori* intersubjectivement valide” (*DS*, p. 243).

¹⁶³“La relation interlocutive semble bien être un événement de l’esprit aussi ancien que le *cogito* lui-même” (*DS*, p. 244).



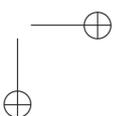
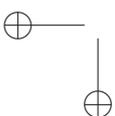


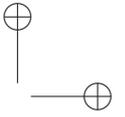
alguma vez formuladas.

Segundo Francis Jacques, mesmo concebido como um diálogo, o discurso interior não pode ser considerado *dialógico* enquanto não aceitarmos a tese forte de que ele implica a presença de um outro real e não o mero desdobramento da consciência. Esta última hipótese configura, quando muito, um diálogo fictício, efectuado por um vaivém da consciência que procede ainda da “autarcia” do Mesmo. Um diálogo real, ao contrário, rompe com esta jurisdição de uma razão comum em face da qual as diferenças acabariam por se dissolver. Com efeito, o advento da significação está comprometido com a actividade conjunta de diferentes instâncias enunciativas envolvidas numa situação actual de discurso. A tese forte que o autor defende é esta: “em vez de ser o diálogo interior a condicionar a possibilidade do diálogo efectivo com outrem, (Ē) é, ao contrário, o espaço lógico da interlocução que se torna o meu lugar interior”¹⁶⁴.

Neste sentido, já não poderemos sustentar que existe uma verdadeira e irreduzível distinção entre o discurso verbal e aquilo a habitualmente se chama o “discurso mental”. Assim sendo, teremos de afirmar que a consciência de si é uma relação comunicativa consigo mesmo, sujeita às mesmas regras que os jogos de linguagem públicos. As noções tradicionais de consciência e de reflexão vêm-se, por isso, profundamente transformadas e a sua importância surge a uma nova luz. Com efeito, pensada em função da comunicação, a reflexão pode doravante ser tida como um retomar das conversas efectivamente mantidas com os outros com quem nos foi dada a possibilidade de comunicar num discurso interior. A expressão que o autor utiliza é a este título muito sugestiva. Na reflexão fazemos uma espécie de “reciclagem” dos momentos vividos com os outros num discurso segundo tido conosco mesmos. Engendrada no circuito da comunicação, a reflexão assume assim uma importância decisiva para

¹⁶⁴“Loin que le dialogue ‘intérieur’ conditionne la possibilité du dialogue effectif avec autrui (Ē) c’est à l’inverse l’espace logique de l’interlocution qui devient mon milieu intérieur” (DS, p. 247).



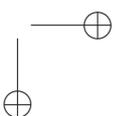
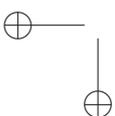


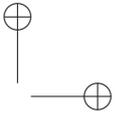
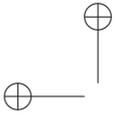
a compreensão do processo da nossa identificação pessoal. É através dela que nos vamos identificando como sendo o pólo diferencial que se preserva e permanece ao longo e através das relações interpessoais. Há por isso razões para falarmos da “verdadeira solidão”; não de uma solidão que nos afasta dos outros na retracção da vida de comunicação, mas de uma solidão mais profunda, entendida como um “saber estar em si” capaz de fomentar a análise das nossas convicções mais profundas.

Não é verdade, poderíamos ainda perguntar, que existe um último reduto de experiência imediata que prescinde da mediação dos signos? Pensemos no caso de alguns acontecimentos subjectivos como é o caso do sofrimento, da depressão, da confiança, do enamoramento. Destas experiências internas somos tentados a dizer que nos são próprias e que só nós é que podemos testemunhar a sua ocorrência. E o mesmo se passaria com as nossas percepções, com aquilo que vemos, pensamos e compreendemos, a tal ponto que os signos que utilizamos para nos referirmos ao mundo passariam a ter uma significação privada sempre que se reportassem às “nossas” experiências subjectivas. Note-se que rapidamente desembocaríamos numa espécie de *linguagem privada*, o que levanta problemas insolúveis. Com efeito, como poderia o sentido de semelhante experiência subjectiva ser partilhado no mundo? Como poderia ser comunicado aos outros? Como garantir uma significação comum a tais experiências?

Para combater a este tipo de discurso subjectivista o autor socorre-se de Wittgenstein e recorda que talvez nunca como até aqui uma abordagem comunicacional da pessoa terá sido tão frutuosa.

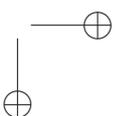
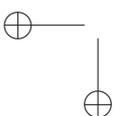
Retomemos o problema das cores. Supondo que cada um tem uma sensação do vermelho, não será ainda preciso admitir que o conhecimento do conceito de vermelho é anterior ao reconhecimento dessa sensação? Tudo leva a crer que aquilo que podemos saber e enunciar da nossa vida subjectiva está dependente daquilo que os outros nos dizem depois de nos observarem e da maneira como reagem àquilo que nós próprios dizemos. Desde logo, do ponto de vista

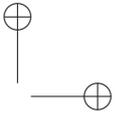




genético, a aprendizagem de uma língua decorre de uma relação com os outros falantes. O problema que se coloca é o de saber como é que utilizamos os conceitos que aplicamos às nossas experiências subjectivas e saber se não será ainda numa situação interlocutiva que os enunciados que se reportam a essas experiências se tornam significativos. Diz o autor: “é muito duvidoso que as significações das nossas expressões resultem mais de experiências privadas que de circunstâncias públicas de uma prática discursiva”¹⁶⁵. A fonte do problema pode ser de ordem gramatical. Com efeito, pelo facto de ser possível duvidar que outro sofre, mas não que eu soffro, concluímos ingenuamente que somente no segundo caso temos acesso directo a essa experiência subjectiva que é o sofrimento. Mas, como sublinhou Wittgenstein, dizer “eu sei que soffro” é quase tautológico. A própria forma do enunciado exclui a possibilidade de erro, uma vez que ninguém poderá jamais contestá-lo. Por isso, não chegamos a perguntar se o privilégio conferido ao eu para falar do seu sofrimento tem origem na natureza da evidência ou se no próprio tipo de enunciado. Além disso, se esta experiência interior só fosse acessível ao sujeito, ela poderia ser dita da ordem do incomunicável. Em rigor, se ela fosse da ordem do incomunicável, como é que o sujeito daria conta delas a si mesmo? Mais radicalmente, em que linguagem falamos connosco próprios? Das duas uma: ou somos forçados a adoptar uma linguagem privada que, diga-se, nunca prescindiria de uma linguagem pública que lhe servisse de metalinguagem, que estabelecesse as suas regras, a correspondência entre significantes e significados, ou então temos de reconhecer que a linguagem na qual falamos connosco próprios é a linguagem pública que aprendemos a usar na relação com os outros. Esta é a petição de princípio de todo o discurso subjectivista: se houvesse alguma experiência a que só o eu tivesse acesso, nunca aberta à possibilidade de vir a ser signi-

¹⁶⁵“Il est fort douteux que les significations de nos expressions découlent d’expériences privées, plutôt que des circonstances publiques d’une pratique interdiscursive” (DS, p. 253).





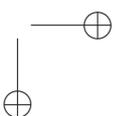
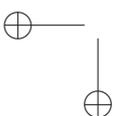
ficativa para os outros, então essa experiência teria, forçosamente, de lhe escapar também a ele. Em suma, para que qualquer experiência dita subjectiva se torne compreensível é forçoso que ela seja articulada numa linguagem pública, ainda que o contexto de emprego dos signos e o modo de acesso a essa experiência possa ser singular.

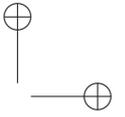
Instruída a partir da linguagem a questão da subjectividade recebe assim uma nova orientação. Em vez de ser pensada como o fundamento ou a condição de possibilidade da relação interlocutiva a subjectividade será pensada a partir dela. O que dizer então do silêncio? Não terá também ele de ser entendido no circuito da comunicação? Certamente que sim. Há silêncio que comunica, que se substitui à palavra. Muitas vezes o silêncio é até a única forma de prevenir que uma comunicação truncada degenera em violência. É através dele que muitas vezes interrompemos a relação interlocutiva para denunciar o que consideramos ser uma situação comunicativa inaceitável e que ao limite põe em causa a nossa própria integridade. Neste caso o silêncio assume uma função “meta-comunicacional”, na medida em que através dele nos pronunciamos sobre a própria actividade comunicativa. Sinal de protesto que ambiciona repor a reciprocidade e pôr termo à assimetria que mina as condições canónicas da comunicação: é a segunda “experiência do espírito”.

Que consistência é que podemos ainda atribuir ao sujeito? O que responder à pergunta “quem sou eu?” Eis a resposta: “Eu sou esta competência pragmática que faz do eu um sujeito capaz de interceptação e de interferência discursiva na rede da comunicação ideal”¹⁶⁶.

Note-se que esta competência pragmática envolve, por um lado, uma competência linguística, isto é, um conhecimento interiorizado do sistema de regras de uma língua e, por outro, uma competência comunicativa, um saber que lhe permita formar novos enunciados apro-

¹⁶⁶“Je suis cette compétence pragmatique qui fait du moi un sujet capable d’interception et d’interférence discursive dans le réseau de la communication idéale” (DS, p. 262).

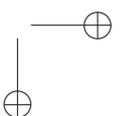
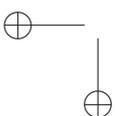


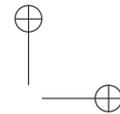


priados a cada situação. Mas ter competência não chega; é preciso actualizá-la. Esta a responsabilidade a que somos chamados enquanto seres pessoais cuja realização implica a relação de alteridade. Contudo, apesar de marcar a única assimetria essencial entre as pessoas, uma vez que ninguém nos pode substituir no momento da decisão de entrarmos ou não na relação com o outro, este momento ético não pode ser interpretado como o último reduto da subjectividade, mas como a “marca na subjectividade da sua constituição primitivamente relacional” .

De onde é que procederá o poder de exercício desta competência pragmática? Qual a origem desta capacidade que nos permite a relação com o outro pela linguagem, uma vez que, como todo o saber competencial, ela não decorre propriamente de uma aprendizagem? Esta questão enigmática leva o autor a falar em *acolhimento, gratuidade e dom* que caracterizam a “terceira experiência do espírito”.

A par da possibilidade de se identificar por diferenciação e permanência ao longo de uma vida vivida na relação com o outro, através de um processo de recobrimento dos três pólos da comunicação em que lhe foi dado participar, seja como aquele que fala, aquele a quem falam e aquele de quem falam; a par da possibilidade de interromper e alterar a relação interpessoal com vista a restaurar a sua integridade no recolhimento de si, recusando participar num diálogo truncado, a pessoa é capacidade de entrar, de ser e de se manter em relação com os outros, actualizando constantemente essa capacidade pragmática que acolhe como um dom. Esta terceira experiência do espírito como que supra-assume todas as outras, sendo por ela que o homem efectivamente comunica e se integra numa comunidade onde a “criação do sentido é possível”.





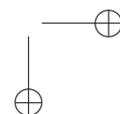
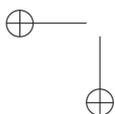
IV

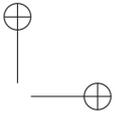
CONCLUSÃO

Começámos por evidenciar no início do estudo o facto notável de a ideia de fundar uma “antropologia filosófica de um ponto de vista relacional” ter surgido a propósito da questão da alteridade. O primeiro esboço desta tese aparece logo no primeiro estudo de *Dialógicas* (1979), intitulado “Autrui: Présence sans concept”, a propósito da questão de saber em que sentido é que os nossos conhecimentos teóricos da pessoa do outro mudam os nossos comportamentos a seu respeito. Em *Différence et Subjectivité* (1982) o autor reitera que foi a irritação provocada por alguns lugares comuns da literatura contemporânea a respeito da alteridade que motivaram as suas pesquisas.

A questão que o autor repete ao longo da obra é a de saber como é que é possível escapar à alternativa de pensar o Mesmo sem o Outro ou outrem como Outro do Mesmo.

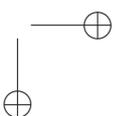
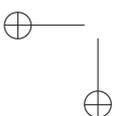
Partindo da discussão em torno do conceito de intersubjectividade no contexto da filosofia fenomenológica de Husserl e Levinas, procurámos justificar por que razão a formulação do problema a partir da noção de interlocução se mostra mais apta para articular os três problemas maiores que se colocam à intersubjectividade: a constituição do mundo objectivo, a comunicação entre consciências e o sentido e a existência do outro.





Segundo Francis Jacques, tentar constituir a intersubjectividade no interior do campo transcendental do *ego* é uma tarefa votada ao fracasso. De facto, como é que seria possível aceder às operações de uma outra subjectividade constituinte se tal projecto de constituição está vedado por princípio à esfera transcendental do *ego*? Filosofia que pretende captar a própria essência dos fenómenos, a fenomenologia husserliana depara-se com o paradoxo aparentemente incontornável de querer descrever o outro enquanto outro, na condição de que a sua alteridade irreduzível possa ser dada à minha consciência. Enquanto o domínio da intersubjectividade transcendental for reportado ao campo da consciência parece não ser possível escapar às aporias suscitadas pela adopção do método fenomenológico e à acusação de solipsismo de que a fenomenologia husserliana foi alvo.

Totalmente outro é o projecto de Levinas. Sem deixar de reconhecer que a sua obra reivindica o espírito da filosofia husserliana, o autor de *Totalité et Infini* como que inverte as premissas *egológicas* do método fenomenológico para pôr em causa a autonomia e a legislação do Mesmo. Inspirado pela mensagem bíblica, põe a alteridade absoluta do Outro antes da consciência. No encontro com o rosto do outro fazemos a experiência do Infinito. Neste sentido, o rosto não é um fenómeno. A sua significação está sempre para lá, jamais podendo ser dada à consciência. A sua significação é da ordem ética, porquanto o rosto do outro é apelo e súplica. A questão que Francis Jacques se coloca é a de saber se é possível conciliar no pensamento de Levinas esta dupla fidelidade ao método fenomenológico e à mensagem bíblica. Sinal de que esta relação é problemática é o recurso às expressões paroxísticas de que Levinas se serve para falar do rosto que não sendo fenómeno se “manifesta sem se manifestar”, simultaneamente, “presente e ausente”. Com efeito, como articular o desígnio ético do alocentrismo da sua filosofia com uma metafísica da separação radical dos seres? Mas a objecção mais grave advém do facto de Levinas reconhecer em *Totalité et Infini* que o primado do infinitamente Outro depende, em última instância, de um Eu



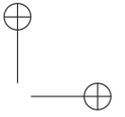
absoluto.

Foi em Merleau-Ponty que Francis Jacques encontrou o mote para a sua desconstrução do problema fenomenológico. Com efeito, a transformação da questão da alteridade sugerida em *Le visible et l'invisible* requer que ela seja colocada em termos práticos e não teóricos. Apesar de nunca ter abandonado o modelo óptico do ver e do ser visto, Merleau-Ponty “abriu a porta” para a formulação do problema no terreno da *práxis* discursiva, que Francis Jacques explora.

A hipótese de retomar a questão transcendental no terreno lógico-linguístico sem voltar ao *sujeito* que fala, mas à relação entre os interlocutores começou a ganhar terreno em *Dialogiques*, vindo a radicalizar-se em *Différence et Subjectivité* e a consolidar-se em *L'espace logique de l'interlocution*. Numa primeira fase, o que está em causa é estabelecer as condições de possibilidade de todo o diálogo referencial. A novidade deste estudo reside no facto de ter mostrado que a função referencial da linguagem é *dialógica*, quer dizer, implica a participação de duas instâncias enunciativas numa situação actual de discurso. Mas é sobretudo a partir de *Différence et Subjectivité* que esta tese assume contornos transcendentais: a comunicação interlocutiva é uma condição *a priori* de toda a significação e, portanto, da nossa compreensão do mundo, dos outros e de nós próprios.

O segundo capítulo quis aprofundar esta tese nuclear e extrair todas as consequências antropológicas dela decorrentes.

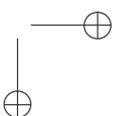
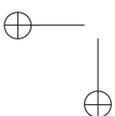
Em primeiro lugar analisámos as formas de inserção da subjectividade e da alteridade no discurso. Este passo revelou-se muito fecundo porque mostrou que as condições que tornam possível um discurso sobre a pessoa são as mesmas que tornam possível a pessoa no discurso. Com efeito, as marcas que atestam a presença das pessoas no enunciado, permitindo ao sujeito referir-se a si próprio e dizer “eu”, são as mesmas que tornam possível a conversão da língua no discurso. Contudo, e ao contrário do que pensara Benveniste, não é em torno do locutor que este complexo aparelho formal da enun-

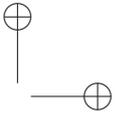


ação se estrutura, mas dos interlocutores. É a interlocução que está na raiz da significação.

Defendida esta tese, impunha-se confrontá-la com a problemática da identidade pessoal. A primeira tarefa consistiu em distinguir o conceito de pessoa dos conceitos de indivíduo, de carácter e de eu, e mostrar que só no caso da pessoa a questão da identificação verdadeiramente se coloca. Dizer que a pessoa é uma tarefa parece não ser suficiente. É preciso concretizar esta afirmação e explicitar em que consiste tal tarefa. Em primeiro lugar urge saber se os critérios tradicionalmente aduzidos para a identificação pessoal resistem à tese do primado da relação. O primeiro a ser descartado é o critério do corpo próprio, que o autor crê servir apenas para identificar o indivíduo, considerado uma espécie de mínimo de ser, mas não pessoa. Com a memória é preciso ser mais cauteloso. De facto, parece difícil recusar a ideia de que a memória está envolvida no processo de identificação pessoal. Será preciso voltar a esta questão para compreender por que motivo é que, embora importante, este critério é derivado.

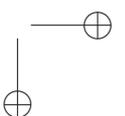
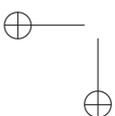
Tradicionalmente a problemática da identidade pessoal é referida à consciência, à qual competiria o trabalho de integração e de síntese das vivências numa unidade mais ou menos coerente. Mas como poderia esta tese manter-se depois de tudo o que foi dito a propósito das condições transcendentais do discurso? Se a relação interlocutiva está verdadeiramente na raiz da significação é preciso recusar qualquer projecto de fundamentação ancorado na consciência. A questão da subjectividade só continuará a ter sentido se for desligada da noção de consciência para se articular com a problemática mais fundamental da pessoa. Isto implica o reconhecimento de que as noções de consciência e de reflexão são derivadas da relação interlocutiva e não suas condições de possibilidade. Neste sentido, não há qualquer razão para pensarmos que somos os nossos melhores intérpretes. O processo de identificação pessoal exige que sejamos capazes de integrar na nossa identidade dinâmica as conversas

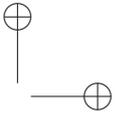




que mantemos com os outros, mas também de integrar aquilo que os outros dizem de nós na qualidade de um “ele”. A este processo de identificação pessoal o autor chama a “primeira experiência do espírito”.

O passo seguinte consistiu em distinguir o processo de identificação pessoal dos processos de identificação do mesmo. Fruto de uma “metafísica sem fecundidade” que resulta simultaneamente de um “facto de natureza”, de um “facto de cultura” e de um “facto gramatical” tendemos a falar de nós como se fôssemos sujeitos detentores de qualidades e predicados, não sem incorrer em alguns paradoxos. O exemplo de Pascal revelou-se a este título muito sugestivo. Segundo o “facto da natureza” somos levados a crer que a pessoa é o produto de um conjunto de notas e predicados individuais dados pela natureza. É neste sentido que muitas vezes dizemos que temos um carácter. O segundo factor a contribuir para esta confusão resulta do facto de nos convencermos rapidamente de que a forma de ligarmos as acções aos agentes procede de uma simples descrição, quando na realidade se trata de um processo muito mais complexo que em muito se assemelha ao tipo de decisão que põe termo a uma questão judicial. Esta é uma questão problemática que exigiria retomar o debate actualmente travado no campo da semântica da acção, mas de que não falaremos aqui. O terceiro factor é de ordem “gramatical” e está associado à pobreza de vocabulário para falar da relação e às interpretações abusivas decorrentes do uso generalizado dos pronomes possessivos. Falamos das nossas memórias, das nossas emoções, das nossas acções, etc. Mas em que sentido é que poderemos dizer que são *nossas*? Questão complicada, pois parece querer despojar-nos de todos os conteúdos que associamos à nossa subjectividade. Mas será que a identidade pessoal se pode reduzir a um catálogo de qualidades? Para além disso, pensar que estas características nos pertencem seria esquecer quanto elas devem a outros e negligenciar o carácter derivado da sua apropriação no discurso interior. Note-se contudo que isto não quer dizer que a pessoa não possa e não deva



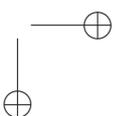
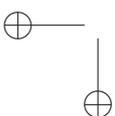


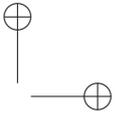
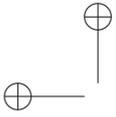
mesmo procurar reconhecer-se e identificar-se na sua singularidade pela reflexão, mas este esforço reflexivo é já segundo, porque procede da relação efectivamente mantida com o outro real.

Valeria a pena questionar o tipo de relação entre a filosofia de Francis Jacques e algumas correntes hermenêuticas contemporâneas, nomeadamente Paul Ricoeur, questão que ficou em aberto.

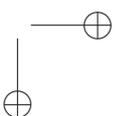
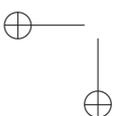
Para que a tese do primado da relação seja bem fundada é preciso que uma rigorosa análise lógica confirme aquilo que as descrições sugerem: a relação é um dado primitivo e, num certo sentido, constitutivo dos seus termos. Para mostrar a irredutibilidade lógica da relação Francis Jacques socorre-se da diferença entre “relações internas” e “relações externas” defendida por Bertrand Russell, o que lhe permite afirmar que as relações não podem traduzir-se em meras propriedades dos sujeitos, o que é evidente no caso das relações assimétricas. No entanto, esta distinção não é ainda suficiente.

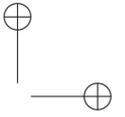
É ainda necessário provar que a relação não só é irredutível como constitutiva dos termos relatos. Ora, se ela é constitutiva, os termos não seriam sem ela, o que nos induz a dizer que ela é primeira. Isto, porém, suscita algumas dificuldades, desde logo saber como é que a relação pode ser sem os seus termos. Para superar esta dificuldade foi necessário retomar a análise da relação interlocutiva, o que permitiu estabelecer a diferença entre suportes e termos da relação. Com efeito, a relação interlocutiva não prescinde, a título de condição elementar, da existência de indivíduos concretos que tomem a palavra para actualizar a sua competência linguística. Nesta medida eles podem ser considerados os suportes da relação, uma espécie de “mínimo ontológico e vital” que a torna possível. Contudo, e este é um aspecto importante, estes locutores não se identificam imediatamente com as instâncias de discurso, o que é claro no caso dos discursos indirectos. Neste sentido é possível afirmar que a determinação das instâncias enunciativas, antes de remeter para a realidade objectiva, reenvia para a própria enunciação, considerada primeira e constitutiva dos seus termos.





Enquanto seres espirituais as pessoas são chamadas a realizar-se na relação primordial que as une entre si. A certeza de serem elas próprias depende da decisão intransferível de actualizar ou não a competência pragmática que receberam como um dom e que lhes permite entrar em relação com os outros pela palavra. A relação aparece assim como manifestação ontológica de uma carência que imprime dinamismo na realidade, pois que incita os seres a comunicar, a entrar em relação interlocutiva com os outros para que, juntos, possam trabalhar na obra comum do sentido.





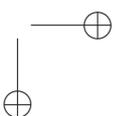
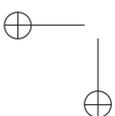
V

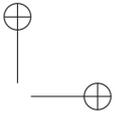
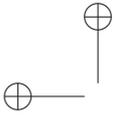
BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE FRANCIS JACQUES

1. Livros

-
- JACQUES, F., *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.
- JACQUES, F., *Différence et Subjectivité: Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982.
- JACQUES, F., *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985.
- JACQUES, F., e LEUTRAT, J-L., *L'autre visible*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle e Méridiens Klincksieck, 1988.
- JACQUES, F., *Écrits Anthropologiques: Philosophie de l'esprit et cognition*, Paris, Harmattan, 2000.



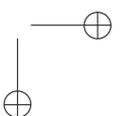
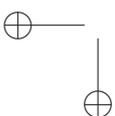


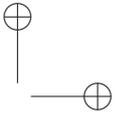
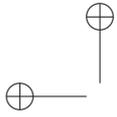
- JACQUES, F., *De la textualité: Pour une textologie générale et comparée*, Paris, J. Maisonneuve, 2002.
- JACQUES, F., *La croyance, le savoir et la foi: Une refondation érotétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 2005.

2. Artigos

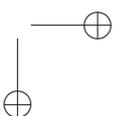
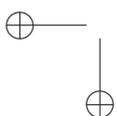
- JACQUES, F., “L’homme est-il un oiseau de passage? Passages, interfaces, reprises”, in P. CAPELLE, G. HEBERT, M.-D. POPELARD (dir.), *Le souci du passage: Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.
- JACQUES, F., “Pour un paradigme érotétique en théologie fondamentale: de l’appropriation catégoriale”, in AA.VV., *La Responsabilité des théologiens*, Paris, Desclée, 2002.
- JACQUES, F., “Barbarie et civilisation à l’âge du pluralisme”, in J.-F. MATTÉI (éd), *Civilisation et barbarie*, Paris, PUF, 2002.
- JACQUES, F., “Le statut de la pensée apophatique: Dire, dédire, redire”, in *Archivio di Filosofia*, 70 (2002), n.1-3, 325-340.
- JACQUES, F., “Remarques sur la promesse et le pardon: La théorie des actes de langage à l’épreuve de l’éthique”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 55 (2001), n. 2, 227-242.
- JACQUES, F., “Avec: Intersubjectivité ou réciprocité interpersonnelle ? Implications d’un changement de paradigme”, in *Archivio di Filosofia*, 69 (2001), n.1-3, 51-78.
- JACQUES, F., “La catégorisation au travail”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1999), n. 4, 539-563.

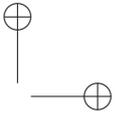
www.lusosofia.net



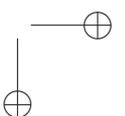
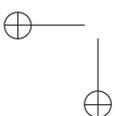


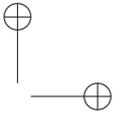
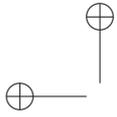
- JACQUES, F., “L'impossible interrogation: Entretien à trois voix”, in P. CAPELLE (dir.), *Subjectivité et transcendance: Hommage à Pierre Colin*, Paris, Cerf, 1999.
- JACQUES, F., “Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel: De la controverse au dialogue”, in P. CAPELLE (dir.), *Philosophie et apologétique: Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999.
- JACQUES, F., “Entre philosophie et théologie: Problèmes catégoriaux”, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 81 (1997), n. 3, 439-467.
- JACQUES, F., “Qu'est-ce qu'une catégorie religieuse?”, in P. CAPELLE (Présentation), *Le statut contemporain de la philosophie première: Centenaire de la Faculté de philosophie*, Paris, Beauchesne, 1996.
- JACQUES, F., “Expérience et textualité en philosophie de la religion”, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 77 (1993), n. 3, 349-372.
- JACQUES, F., “L'envers et le endroit: Le texte biblique ou l'absolument libre”, in D. BOURG et A. LION (dir.), *La Bible en philosophie: Approches contemporaines*, Paris, Cerf, 1993.
- JACQUES, F., “Bertrand Russell: une vie”, in *Hermès* (1990), n. 7, 247-250.
- JACQUES, F., “Dialogue et dialectique chez Platon: Une réévaluation”, in J.-F. MATTEI (dir.) *La connaissance de la raison en Grèce: Actes du congrès de Nice*, Paris, PUF, 1990, 391-403.
- JACQUES, F., “E. Levinas: Entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui”, in *Études Phénoménologiques*, 6 (1990), n.12, 101-140.



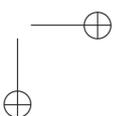
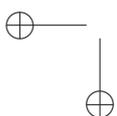


- JACQUES, F., “La parole-act: Des actes de langage à la logique illocutoire”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), 129-37.
- JACQUES, F., “La promesse et le pardon”, in *Archivio di Filosofia*, 55 (1987), 317-49.
- JACQUES, F., “De la signifiance”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (1987), 179-218.
- JACQUES, F., “De l’interrogation scientifique à la malédiction technologique”, in D. JANICAUD (org.), *Les pouvoirs de la science: Un siècle de prise de conscience*, Paris, J. Vrin, 1987.
- JACQUES, F., “Le moment du texte”, in AA.VV., *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987.
- JACQUES, F., “L’analyse des énoncés moraux avant Austin”, in P. AMSELEK (dir.), *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, Paris, PUF, 1986.
- JACQUES, F., “Sens commun, lieu commun, sens communicable”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 40 (1986), 207-220.
- JACQUES, F., “De l’intersubjectivité à l’interlocution: Un changement de paradigme?”, in *Archivio di Filosofia*, 54 (1986), 195-218.
- JACQUES, F., “Dialogue exige: Communicabilité et dialectique”, in *Archives de Philosophie du Droit*, 29 (1984), 7-25.
- JACQUES, F., “Le raisonnement juridique: Fécondité et transformation d’une controverse”, in J GREISCH, *Le droit*, Paris, Beauchesne, 1984, 171-202.





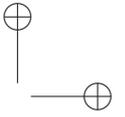
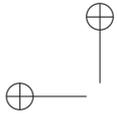
- JACQUES, F., “A la mémoire de Noël Mouloud (1914-1984)”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89 (1984), 433-435.
- JACQUES, F., “Mise en communauté de l’énonciation”, in *Langages*, 18 (1983), n. 70, 47-72.
- JACQUES, F., “Communicabilité et référence”, in J. GREISCH (Présentation), *La vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, 231-56.
- JACQUES, F., “Le schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ?”, in N. MOULOUUD et J.-M. VIENNE, *Langages, connaissance et pratique: Colloque franco-britannique*, Lille, Université de Lille III, 1982, 157-84.
- JACQUES, F., “Tu ne feras point d’images: Différence et référence”, in *Actes du XVIIIe. Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Strasbourg, Université de Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Philosophie, 1982, 236-44.
- JACQUES, F., “La dimension dialogique en philosophie du langage”, in *Annales de l’Institut de Philosophie* (1982), 77-95.
- JACQUES, F., “Je veux dire”, in *Philosophica*, 27 (1981), n.1, 7-26.
- JACQUES, F., “Croyance commune et croyance communiqué”, in *Dialectica*, 33 (1979), 263-46.
- JACQUES, F., “L’Oeuvre de Quine: Perspectives sur un réseau”, in *Études Phénoménologiques* (1980), n. 2, 215-38.
- JACQUES, F., “Avant-Propos”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (1979), 145-60.



- JACQUES, F., “Logique ou rhétorique de l’argumentation”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 33 (1979), 47-68.
- JACQUES, F., “L’idéographie frégéenne: Un langage libéré des contraintes de l’interlocution”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 33 (1979), 694-715.
- JACQUES, F., “Sur le sujet de l’énonciation: L’équivoque et le plurivoque”, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 103 (1978), 433-48.
- JACQUES, F., “Préface”, in G. RYLE, *La notion de l’esprit: Pour une critique des concepts mentaux*, trad. Suzanne Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978. Reproduzido in EA.
- JACQUES, F., “Les conditions dialogiques de la référence”, in *Études Phénoménologiques* (1977), n. 3, 267-305.
- JACQUES, F., “Une position linguistique du problème de l’altérité personnelle : autrui, présence sans concept”, in A. MONTEFIORE (dir.), *Philosophie et relations interpersonnelles: Rencontre de deux traditions*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 1973.
- JACQUES, F., “Référence et description chez Meinong: De la phénoménologie à l’analyse”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 27 (1973), 266-287.
- JACQUES, F., “Paradoxes sur le sens commun”, in *La communication. Actes du XV^e. Congrès de l’Association des sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, Ed. Montmorency, 1971, 113-117.
- JACQUES, F., “Pour une nouvelle sémantique du langage politique? Quelques distinctions anciennes”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (1969), 330-40.

II. OBRAS SOBRE FRANCIS JACQUES

- AA.VV., *Du dialogue au texte: Autour de Francis Jacques. Actes du Colloque de Cerisy la Salle*, Paris, Éditions Kimé, 2003.
- ARMENGAUD, F., “De H. P. Grice à F. Jacques: Remarques sur la maxime pragmatique de pertinence”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89 (1984), 389-404.
- BOURG, D., “Éthique et pragmatique: Autour des Œuvres de K. O. Apel, J. Habermas et F. Jacques”, in *Bijdragen*, 49 (1988), 139-48.
- DUPORTAIL, G. F., “L’humanisme dialogique de Francis Jacques”, in *Archivio di Filosofia*, 55 (1987), 351-380.
- GOCHET, P., et GIOVANNANGLI, D., “Une philosophie de la communication: Les *Dialogiques* de Francis Jacques”, in *Communication & Cognition*, 15 (1982), n. 2, 201-221.
- GREISCH, J., “Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal: L’itinéraire philosophique de Francis Jacques”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95 (1990), n. 1, 75-93.
- LABARRIÈRE, P.-J., “*La réciprocité interlocutive ou la canonique du dialogue: Sur la philosophie de Francis Jacques*”, in *Archivio di Filosofia*, 51 (1988), 431-440.
- MARCOS, M. L., *Lógica da relação e contornos do sentido: estudo a partir da pragmática transcendental de Francis Jacques*, [texto policopiado], tese de mestrado em Comunicação Social apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, defendida em 1992.

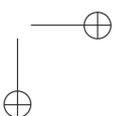
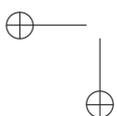


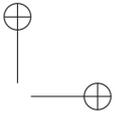
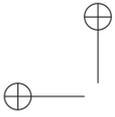
- SEARLE, J. R., “Ethics and speech acts: Reply to Francis Jacques”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 55 (2001), n. 2, pp. 290-292.
- SILVA, M. S., “A interlocução na raiz da inovação semântica: As condições *a priori* da significância, segundo Francis Jacques, in *Actas do Congresso Internacional Pessoa e Sociedade*, realizado em Braga entre 20 e 22 de Novembro de 2005, na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (publicação em preparação).

III. OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

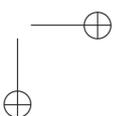
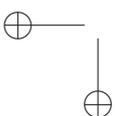
- ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l’homme*, Paris, PUF, 1950.
- AA. VV., *Martin Buber: L’homme et le philosophe*, Bruxelles, Éditions de l’Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, 1968.
- AA.VV., *A Fenomenologia hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.
- Santo AGOSTINHO, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, trad. Luis Arias, Madrid, BAC, 1948.
- ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, 2ª éd., trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1940.
- ARISTÓTELES, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

www.lusosofia.net

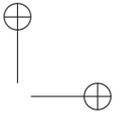
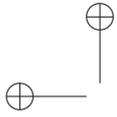




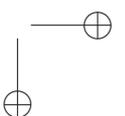
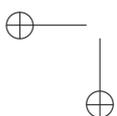
- ARISTÓTELES, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- ARISTÓTELES, *De l'Âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- AUSTIN, J., *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2.nd ed., Oxford, Oxford University Press, 1986.
- BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BUBER, M., *La vie en dialogue: je et tu dialogue, la question qui se pose a l'individu éléments de l'interhumain de la fonction éducatrice*, trad., Paris, Aubier, 1959.
- CASSIRER, E., *Ensaio sobre o homem: Introdução à filosofia da cultura humana*, trad. Carlos Branco, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- CORETH, E., *O que é o homem? Elementos para uma antropologia filosófica*, trad. Maria de Lourdes Steigeler, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1988.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DESANTI, J.-T., *Phénoménologie et Praxis*, Paris, Éditions Sociales, 1963.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques: objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris, Flammarion, 1979.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.



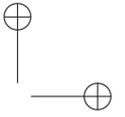
- GEVAERT, J., *El problema del hombre: Introducción a la antropología filosófica*, trad. Alfonso Ortiz y José María Hernández, 13ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003.
- GONÇALVES, J. C., “Texto e Metatexto”, in AA.VV., *Texto, Leitura e Escrita: Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000.
- HEIDEGGER, M., *L'être et le temps*, trad. Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhems, Paris, Gallimard, 1964.
- HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munnier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
- HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, Paris, Armand Colin, 1931.
- HUSSERL, E., *Ideen I: Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- HUSSERL, E., *Logique formelle et logique transcendentale: Essai d'une critique de la raison logique*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957.
- KANT, I., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964.
- KANT, I., *Crítica da razão pura*, 4ª ed., trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, 2ª reimposición, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Corpo e alma: Estrutura dinâmica do corpo humano*, trad. Miguel Serras Pereira, Coimbra, Almedina, 2003.



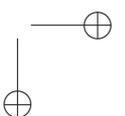
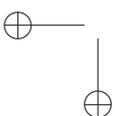
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
- LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1969.
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 4e éd, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, E., *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et fides, 1984.
- LEVINAS, E., *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991.
- LEVINAS, E., *Humanismo do outro homem*, trad. Pergentino S. Pitatto (coord.), Petrópolis, Ed. Vozes, 1993.
- MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- MATHIEU, V., "Relazione", in *Enciclopedia Filosofica*, 2ª ed, Vol. V, Firenze, 1967, col. 664.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- MONDIN, B., *O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari, São Paulo, Paulinas, 1980.



- MORUJÃO, A. F., *Estudos filosóficos*, vol. I, Carlos Morujão (Org.), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002
- MOSÈS, S., “L’idée de l’infini en nous”, in J. Greisch et J. Roland (Dir.), *Emmanuel Levinas: L’éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- NUNES, E. P. L., “Rosto e a passagem do Infinito: Originalidade no pensamento de E. Levinas”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 5-42.
- PASCAL, B., *Pensées*, éd. Brunschwig, Paris, Boutroux, 1923.
- PEPPERZAK, A., “Une introduction à la lecture de *Totalité et Infini*: Commentaire de *La Philosophie et l’idée de l’infini*”, in *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques*, 71 (1987).
- PERRY, J. (Org.), *Personal identity*, Berkeley/Los Angeles / London, University of California Press, 1975.
- PLATÃO, *Le Sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- PLATÃO, *La République: livres I-X*, trad. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1970, 3 vol.
- PLATÃO, *Phèdre*, trad. Léon Robin, Paris, Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO, *Phédon*, trad. Léon Robin, Paris, Belles Lettres, 1952.
- RÉCANTI, F., *La transparence et l’énonciation*, Paris, Seuil, 1979.
- RICOEUR, P., *À l’école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986.



- RICOEUR, P., “Ipseité, altérité, socialité”, in *Archivio di Filosofia* (1986), n. 1-3.
- RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. Seuil, 1990.
- RODRIGUES, A. D., *A partitura invisível: Para uma abordagem interactiva da linguagem*, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.
- ROUSSEAU, J. J., *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris, Flammarion, 1993.
- RUSSELL, B., *The Principles of Mathematics*, London, George Allen & Unwin, 1956.
- RUSSELL, B., *The problems of philosophy*, London, Oxford University Press, 1967.
- SARTRE, J.-P., *La transcendance de l'ego : Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, J. Vrin, 1972.
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1963.
- SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, org. de Ch. Balley, A. Sechehaye e A. Riedlinger, Paris, Payot, 1971.
- SEARLE, J. R., *Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- SEARLE, J. R., e VANDERVEKEN, D., *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- SHANNON, C. E., e WEAVER, W., *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, University of Illinois Press, 1949.



- STRAWSON, P. F., *Individuals: An essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.
- TALMUD DE BABILÓNIA.
- TEIXEIRA, J. S., “Pessoa”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, 1992, s. v.
- TEIXEIRA, J. S., “Alma”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, 1989, s. v.
- TEIXEIRA, J. S., *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 2 vols., Lisboa, IN-CM, 2004.
- THEUNISSEN, M., *The other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Sartre et Heidegger*, trad. Christopher Macann, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1984.
- São TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, São Paulo, Brasil, 2002.
- VAZ, H. C. L., *Antropologia filosófica I*, 5ª ed., S. Paulo, Loyola, 2000.
- VAZ, H. C. L., *Antropologia filosófica II*, 2ª ed., S. Paulo, Loyola, 1992.
- WATZLAVICK, P. ; BEAVIN, J. H., e JACKSON, D. D., *Une logique de la communication*, trad. Janine Morche, Paris, Seuil, 1972.
- WITGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-filosófico e Investigações filosóficas*, 2ª ed., trad. M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.