

Implicações Éticas da Narrativa - uma leitura de Aristóteles e Paul Ricœur

Vanessa Martins

(Universidade da Beira Interior / Instituto de Filosofia Prática UBI/EU)

vanessa.m.martins@gmail.com

Na mitologia grega, havia três irmãs que determinavam o destino dos homens e dos deuses. Elas fabricavam, teciam e cortavam o fio da vida dos homens, tecendo os fios no seu tear – a Roda da Fortuna. São as voltas da roda que simbolizam a sorte ou o azar de cada um, consoante o fio está no cimo ou na base da mesma. Estas mulheres chamavam-se Moiras (que, no singular, Moira encerra o conceito de destino). Também na *Odisseia* estas Moiras aparecem, como as três fandeiras que exercem diferentes funções (relacionadas com a vida, o crescimento e a morte). Um outro mito dá-nos a conhecer Aracne, que a deusa Atena transformou em aranha para continuar a tecer perpetuamente. Como último exemplo recorrer-nos-emos do *Fausto* de Goethe, onde o protagonista, em tom de lamento, diz:

Nas vagas da vida, vendavais da acção,
Me vês subir, descer,
Tecer fios neste pano!
 Nascer e morrer,
 Eterno oceano,
 Alternando a trama,
 A vida uma chama,
E sentado ao tear vibrante do Tempo
Teço à divindade o seu manto vivo.¹

¹ Goethe, 1999, vv. 501-509.

O que todas estas histórias têm em comum – e podíamos continuar com muitos outros exemplos – é o mesmo recurso à imagem do tecer. O fuso, a roca, o tear e o fiar inspiraram diversas narrativas. Na sua etimologia, *drama* remete-nos para a *acção*, – o *fazer*, o *tecer*, a *trama* – e mostra-se um conceito fundamental para a intensificação e explicação de uma acção, através da sua representação. Fazem parte dos sinónimos de *tecer* os conceitos de *compor*, *tramar*, *intrigar*, *enredar* e *formar-se*, e são estes que nos interessam aqui. Porque todos eles dizem respeito à acção e a uma identidade que se descobre *na* e *pela* narrativa. Segundo Paul Ricœur, na narrativa encontramos o primeiro *laboratório de julgamento moral*.² A pessoa da qual se fala como responsável pela acção – o agente do qual depende essa acção –, esse agente tem uma história, tem a sua própria história que se inscreve num tempo, que se vai tecendo. Mas antes de nos enredarmos no fio que a narração tece, é necessário primeiro fazermos um sumário percurso sobre o horizonte (teleológico) da acção e sobre quem é, afinal, a pessoa que age. Só depois deste enquadramento será possível determo-nos na questão da identidade narrativa.

A Acção e o Agente

É pacífico que não podemos falar de acção sem nos questionarmos sobre o *porquê* e o *quem* da mesma. Se recuarmos até à Grécia Antiga, havia já a linguagem da acção: fui eu que fiz, sou eu o culpado. Mas não havia ainda o deslocamento do plano das acções para o quem (o si). Não podemos, portanto, falar ainda, na altura, de uma filosofia da acção, do agente. Contudo, é entre uma teoria e uma *poiesis* que Aristóteles encontra um espaço próprio para a ética, para a

² Ricœur, 1990, 167.

praxis – esse espaço é a *polis*, numa reunião entre o homem possuidor de *logos* e o homem político. Encontra-se, pois, em Aristóteles, o primeiro prenúncio do que será uma teoria da acção, já com critérios vincados de imputação moral e jurídica, compreendendo-se, antecipadamente, em que sentido Paul Ricœur relê este filósofo clássico.

A *polis* constituiu-se um espaço próprio entre os homens e os deuses, mas este movimento político tão importante perdeu-se com o alargamento do império com Alexandre: as pessoas deixaram o sentido de pertença, o vínculo foi-se perdendo e a própria filosofia se tornou um modo de vida, centrada sobre si mesma, preocupada em fortificar a *ciadela interior*, cuidando cada um de si, à maneira do eu lírico de Ovídio, de Paulo (na *Carta aos Romanos*) ou Agostinho. A filosofia foi-se perdendo nos meandros da interioridade. A importância do *quem* da acção não foi elevado a um nível que permitisse uma filosofia da acção, do agente.

Só na modernidade surgem as condições para uma tematização clara do *si mesmo*, a possibilidade de uma teoria do sujeito reflexivo. Para fazer surgir uma nova possibilidade: a teoria de *l'homme capable*, Ricœur, com a sua hermenêutica de conflito, começa por apresentar filosofias de exaltação do sujeito para depois derrubar esse mesmo sujeito. No cogito cartesiano, por exemplo, o corpo perde-se, já não há uma referência espaço-temporal, este cogito é ninguém, é apenas pensamento, é uma *voluntas* sem biografia. *Penso, logo existo*. Mas quem existe? O cogito não responde ao quem, mas ao quê. É um predicado; não passa de um sujeito transcendental, não tem interlocutor, não é agente, não é personagem de uma narrativa nem tampouco sujeito de uma imputação. Não passa, portanto, de uma exaltação transcendental, no sentido de salvaguardar as condições de possibilidade da afirmação de *si mesmo*. A carência de unidade ou complementariedade entre o *si* e o *eu* indica uma filosofia fragmentada,

uma constatação de um único *rosto* sem qualquer hipótese de retorno a si próprio. O *eu*, para Ricœur, através da acção, é *lançado* no mundo e, pela reflexão, retorna como (um) *si*. É preciso encontrar, então, o *qui* da acção, o agente, o *je peux* que introduz alterações no mundo mas que também atesta, verifica se está certo, confia em si próprio. Há uma concentração sobre o *qui* da acção, especificado na sua relação com o *pourquoi*, numa dupla oposição entre acção e acontecimento e entre motivo e causa; mas é a referência ao agente que impede de ir até ao fim desta oposição. Como nos diz o autor:

(...) a acção é ao mesmo tempo uma certa configuração de movimentos físicos e um cumprimento susceptível de ser interpretado em função das razões de agir que o explicam. Só a relação com um mesmo particular de base justifica que os dois jogos de linguagem fiquem não justapostos mas superpostos, segundo a relação que prevalece entre o conceito de pessoa e o de corpo (...)³

Inicia-se aqui a análise conceptual da noção de pessoa no plano ontológico. A resposta às perguntas *quoi* e *pourquoi* contribuem para alcançar a resposta ao *qui* da acção, estando portanto, em pano de fundo, a intenção do agir:

Descrever uma acção como feita intencionalmente é explicá-la pela razão que o agente teve de fazer o que ele fez.⁴

Estamos, como referimos já, no horizonte teleológico da acção, sendo que esta noção de intenção – intenção de – nos reporta para a orientação consciente, para a existência de um agente que se reconhece sujeito dos seus actos e responsável por eles. Não podemos

³ «(...) l'action est à la fois une certaine configuration de mouvements physiques et un accomplissement susceptible d'être interprété en fonction des raisons d'agir qui l'expliquent. Seul le rapport à une même particulier de base justifie que les deux jeux de langage ne restent pas juxtaposés, mais superposés (...)» Ricœur, 1990, 85.

⁴ «Décrire une action comme ayant été faire intentionnellement, c'est l'expliquer par la raison que l'agent a eue de faire ce qu'il a fait.» Ricœur, 1990, 95.

no entanto esquecer que a acção decorre no tempo, que existe um hiato entre a intenção de e a sua efectivação. Esta dimensão temporal mostra-nos o carácter projectivo que afecta o agente, que sublinha a sua imputação através da noção de intenção. Num modelo de interpretação causal da acção assistimos a um enfraquecimento do sujeito, em prol de uma relação entre acontecimentos impessoais, numa conexão binária entre causas e efeitos que não abre lugar à imprevisibilidade. Pelo contrário, num horizonte teleológico da acção, o sujeito tem um lugar de prevalência, devido à intenção que está presente em cada acto. A acção existe, desencadeia-se, porque o agente assim o quis e o projectou. Joaquim de Sousa Teixeira, na sua análise que faz à obra de Paul Ricœur, em *Ipseidade e Alteridade*, diz-nos:

(...) a acção é “minha”, “tua”, “sua”, depende de um “eu”, está em poder de um agente; em segundo lugar, a intenção só se comprehende como intenção de alguém (decidir é decidir-se); por último, o motivo remete também para o conceito de agente (o que é que levou F. a fazer isso? Porque é que eu...?). O agente emerge como causa, como uma estranha causa que põe ponto final na investigação das causas de uma acção, enquanto a investigação dos motivos pode ser interminável.⁵

A Perspectiva Ética da Acção

Já Aristóteles deixava antever que a acção dependia do agente, vincando bastante o conceito de responsabilidade: «As actividades a que nos dedicamos fazem de nós o que somos»⁶, assim como o homem prudente, de carácter, e a escolha preferencial, a *proairesis*, (a eleição deliberada). A noção de *vida boa* aristotélica aparece então como o primeiro componente da perspectiva ética. Na ética aristotélica só se pode tratar de um bem para nós e não de um bem platónico. É

⁵ Teixeira, 2004, vol. I, 420-421.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1114a1 10.

por isso que é a vida boa que deve ser a primeira a ser nomeada numa perspectiva ética, uma vez que é o próprio objecto dessa perspectiva. Aristóteles procurou na *praxis* a âncora da perspectiva da vida boa, uma vez que o agir não se pode esgotar numa abstracção. Assim, Aristóteles tentou constituir a teleologia interna à *praxis* princípio estruturante da perspectiva da vida boa. O fim último de cada acção deverá ser a vida boa e para conhecer o que ela é realmente e não nos iludirmos por uma vida aparentemente boa, necessitamos de um padrão de excelência:

A excelência (...) é uma disposição constituída em cooperação com o sentido orientador. O princípio orientador projecta-se sobre as mesmas coisas que dizem respeito à sensatez.⁷

Paul Ricœur exalta a importância da escolha dos meios em Aristóteles⁸, que baseia a sua semântica da acção num horizonte onde é a *phronesis* a virtude que, estando no meio de todas as outras virtudes, acaba por se lhes sobrepor uma vez que é ela quem as medeia. Podemos definir esta virtude tão concreta como uma actividade prospectiva de teor mental e/ou reflexivo, dotada de uma sagacidade crítica de discernimento, capaz de se modelar decisionariamente às situações concretas mediante uma experiência adquirida. Desta forma, a prudência tem um carácter bífido, uma vez que é virtude com as outras virtudes, mas meta-virtude para com essas restantes virtudes, uma vez que as medeia. Exerce, então, um poder arquitectónico sobre as outras virtudes. O próprio conceito de virtude introduz uma ambiguidade: se, por um lado, implica uma propriedade, o que eu apropio; por outro, implica o que me torna próprio de mim. Instaura-se aqui um problema de colagem ontológica: confundir o que sou com o que tenho, como se um *coleccionador de virtudes* fosse à partida um homem virtuoso. É o que eu faço com as

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144b1.

⁸ Ricœur, 1990, 204.

virtudes que liberta um texto, sem que eu necessite de dizer alguma coisa sobre isso⁹. Mas o fundamento do critério de *phronesis* só pode ser um paradigma vivo, que encerre ao mesmo tempo as dimensões de experiência e tempo (um *kairos*, não em forma de *kronos*: não a hora mas a oportunidade). Só com estas duas dimensões o *phronimos*, o homem prudente, pode narrar a acção, pode narrar-se. O prudente é o que consegue encontrar, consoante as situações em que se encontra, um meio-termo entre o excesso e o defeito, no tempo certo.

Mas este meio-termo que procura não é um meio-termo aritmético, mas um meio estocástico, por aproximação. Porque o prudente tem de ser rigoroso, mas não necessariamente exacto; com uma capacidade de se moldar às situações tal como a régua de chumbo usada em Lesbos e que permitia uma arquitectura mais curvilínea, moldável e, por isso, menos passível de falhar. Por tudo isto a ética aristotélica da vida boa não se ensina, ela é induzida pelo prudente. Mas não nos encontramos aqui num horizonte meramente mimético; passamos com o prudente de um exemplo externalista para uma leitura que nos faça conseguir agir da mesma forma nas mesmas circunstâncias. Porque, voltando ao *nossa colecciónador de virtudes*, ele é eticamente imoral porque não tem um alcance relacional. E como, sem um alcance relacional eu me posso construir, me posso fazer? Porque a vida ética é um fazer-se, é um *ergon*, uma tarefa, um trabalho.¹⁰

⁹ «Completamente distinta es la relación que Aristóteles instituye entre la sabiduría y la prudencia, por la simple razón que de ningún saber humano llegará jamás a llenar la distancia entre una y otra. Lo que para Aristóteles separa al hombre de la sabiduría y requiere que actúe según las reglas de la prudencia, a falta de otras mejores, no es sólo su propia imperfección, sino la incompleción del mundo.» Aubenque, 1999, 105.

¹⁰ «L'éthique, dit Ricœur dès son essai sur "Le problème du fondement de la morale", est née d'un projet par lequel l'être humain veut prendre position et s'affirmer comme liberté. À la racine de l'éthique il y a donc une intention éthique, qui "précède, dans l'ordre du fondement, la notion de la loi morale".» Kemp, 2010, 37.

Também Ricœur nos fala desta tarefa ao utilizar o conceito aristotélico de *plano de vida*, retomando a pergunta de Aristóteles sobre a possibilidade de existir um *ergon* para o homem tal como o há para o músico ou o médico. Ricœur diz-nos que

Tomada como termo singular, a palavra “vida” recebe a dimensão apreciativa, avaliativa do *ergon* que qualifica o homem como tal. Esse *ergon* está na vida, tomada em seu conjunto, o que é o padrão de excelência de uma prática particular.¹¹

É a ligação deste *ergon*, o plano de vida, a tarefa do homem, com os padrões de excelência referentes à perspectiva ética do bem viver; é esta relação que responde à dificuldade da *Ética a Nicómaco*: como é que se pode sustentar que cada *praxis* tenha um fim em si mesmo e toda a acção tenda para um fim último? O segredo do encaixe reside justamente na relação entre cada prática e o plano de vida. Ricœur fala-nos do plano de vida, numa validade da relação meio-fim:

As configurações da acção que chamamos planos de vida procedem então de um movimento de vaivém entre os ideais longínquos (...) e o modo de pesar vantagens e inconvenientes da escolha de um tal plano de vida no domínio da prática.¹²

A vida integra, então, o enraizamento biológico em soma com a unidade do homem completo, um homem que age e se narra, que interpreta o texto da acção e, por isso, se interpreta a si próprio.

Mas a ética, nem para Aristóteles nem para Paul Ricœur é uma ética encerrada em quatro paredes, contida num sujeito isolado. A ética é uma ética relacional, comportando duas dimensões: uma de

¹¹ «Pris comme terme singulier, le mot “vie” reçoit la dimension appréciative, évaluative, de l’*ergon* qui qualifie l’homme en tant que tel. Cet *ergon* est à la vie, prise dans son ensemble, ce qu’est l’étalement d’excellence à une pratique particulière.» Ricœur, 1990, 209.

¹² «Les configurations d’action que nous appelons plans de vie procèdent alors d’un mouvement de va-et-vient entre des idéaux lointains, (...) et la pesées des avantages et des inconvénients du choix d’un tel plan de vie au niveau de la pratique.» Ricœur, 1990, 208.

estima de si, o aspecto reflexivo; e outra de solicitude, numa dimensão dialogal. Ricœur recupera o papel mediador da amizade em Aristóteles, encontrando a alteridade os seus direitos. Aristóteles diz-nos que «para se ser feliz são necessários amigos sérios»¹³ numa relação que pressupõe igualdade, motivo pelo qual só a amizade pode visar à intimidade. Aristóteles alicerça, pois, uma ética da mutualidade, numa troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo e ao outro, numa comunhão do viver junto¹⁴. Esta amizade mútua de Aristóteles aponta para conceitos como a reversibilidade, a similitude e a insubstituibilidade, porque é, em primeiro lugar, para o outro que sou insubstituível, havendo uma estima do outro para comigo. Ricœur transporta esta questão da amizade no domínio da ética da seguinte forma:

Todos os sentimentos éticos (...) dependem dessa fenomenologia do “tu também” e do “como eu mesmo”. (...) Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do outro como um si mesmo e a estima de si mesmo como um outro.¹⁵

Esta frase, que quase nos remete ao mandamento de Jesus Cristo «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Mc. 22; 39), define-nos o

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b1 15.

¹⁴ «Parmi les activités que l'on partage entre amis, Aristote mentionne la philosophie et utilise le verbe *symp hilosophein*. Philosopher ensemble. (...). C'est pourtant déjà une chose très importante que le dialogue entre philosophes, quand il n'exclut ni ceux du monde anglo-saxon, ni les continuateurs allemands de Husserl et de Cassirer: c'est une bonne mondialisation, on respire plus large. Mais il y a davantage encore. Dans les grandes accolades de *Temps et Récit*, la *symp hilosophie* élève également au rang d'interlocuteurs des représentants des “sciences humaines”, les théoriciens et les praticiens de la critique littéraire et de l'histoire des idées: c'est à la fois leur faire beaucoup d'honneur et les mettre à l'épreuve d'un questionnement rigoureux» Starobinski, 2004, p. 42.

¹⁵ Ricœur, 1991, 227. «Tous les sentiments éthiques évoqués plus haut relèvent de cette phénoménologie du “toi aussi” et du “comme moi-même”. (...) Deviennent ainsi fondamentalement équivalences l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre.» Ricœur, 1990, 226.

lugar da solicitude na trajectória da ética. Também Fernanda Henriques sublinha esta noção de amizade e de estima do outro a que Ricœur dá forma na sua perspectiva ética mas também narrativa, destacando a necessidade de ouvir o outro, de estar vigilante:

É esta articulação constitutiva entre o privilegiar do possível e o imperativo de ouvir o outro que me parece fundamental na compreensão do modo Ricœuriano do textualizar, que tem uma intencionalidade, essencialmente, dialógica, interpellativa, em relação aos campos teóricos que convoca.¹⁶

No entanto, nesta relação do si *com* e *para* o outro, é necessário abrir caminho também para uma determinação do *cada um*, o direito que cada um tem na estrutura do viver junto. Por isso é necessário consolidar a justiça no plano das virtudes¹⁷. Quanto a uma justiça distributiva ou reparadora Aristóteles assume que ambas devem ter como núcleo comum a igualdade (*isotes*) antecipando já o problema que Rawls retomará na pós-modernidade. Percebemos, então, que Paul Ricœur instaura pela primeira vez a ideia de uma semântica da acção, mas ainda assim podemos – devemos – procurar uma genealogia antecipadora. Porque podemos encontrar já fortes indícios para uma semântica da acção partindo de três instâncias que constituem uma trilogia do agir significante: numa primeira instância o discurso sobre a acção (dizer o que se faz, descrever, explicar, justificar ou teorizar, numa tentativa de contornar ou de me esconder); numa segunda instância a realização deontológica do discurso (“vejam como eu faço o que eu digo”, que diz respeito ao cumprir, efectivar ou vincular); e, numa terceira instância, a narrativa ética da acção, numa leitura da acção no discurso da onto-poiese prudencial. Esta acção discursiva apresenta três momentos: num primeiro momento a dimensão estocástica da virtude: o acerto (não a certeza), o esforço que faço, o

¹⁶ Henriques, 2005, 156.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129a 6-9.

visar bem. Num segundo momento, uma dimensão que consiga ligar a forma à matéria sobretudo nos casos que tem de se aplicar o universal ao particular. E, por último, num terceiro momento, uma dimensão ergonómica, onde a questão não é o que eu faço mas o que eu faço de mim, o que me constitui. O *phronimos*, o homem prudente, é o que se coloca neste terceiro nível.

A Identidade Narrativa e o *Mythos* Aristotélico

Importa-nos, contudo, sublinhar a importância de uma ontologia da acção, de uma necessidade de descobrir o que age por trás (à frente e ao lado) da acção. Existe vontade própria, projectada, uma intenção. Se eu tenho uma intenção, a intenção tem-me também um pouco, reflecte a marca da minha pessoa enquanto agente, imputame.

O que pretendo hoje é tentar compreender, à luz de Ricœur e recorrendo a algumas ajudas de Aristóteles, quem é afinal este agente e o que é realmente a acção transferindo-os para o plano da narrativa. Porque, como nos diz Ricœur:

(...) a pessoa da qual se fala, o agente do qual depende a acção têm uma história, são a sua própria história.¹⁸

Se me insiro numa dimensão temporal tenho - e sou - uma história; tenho de me narrar para que me conheçam, para que me conheça; para me reconhecer como agente em circunstâncias que não criei. Não podemos esquecer, neste autor, os dois modos diferentes de permanecer no tempo: a identidade *idem* e a identidade *ipse*. Não se podem confundir nem criar um abismo entre elas; é necessário

¹⁸ «(...) la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire.» Ricœur, 1990, 137.

distingui-las para depois se poderem unir na compreensão do sujeito da acção. A identidade *idem*, mesmidade, identifica-me como possuidora de um corpo, de uma história, do meu contexto e a identidade *ipse*, o *si* de que nos fala o autor, responsável por uma mediação dialéctica entre o *si* e os outros. Esta mediação não diz respeito apenas a pôr-se no lugar do outro, a calçar os seus sapatos, mas a compreender-se a *si* mesmo com um outro: encontrar uma abertura em *si* próprio e descobrir outro ou outros em *si*. Ricœur diz-nos, no quinto estudo do *Soi-même comme un autre*, que

(...) é no quadro da teoria narrativa que a dialéctica concreta da ipseidade e da mesmidade (...) atinge a sua plena expansão.¹⁹

A narrativa representa o homem enquanto agente, o homem que se vai orientando, que vai deliberando, que encara contextos que não criou, que possivelmente não quis, também. O homem, agente, encontra-se lançado no mundo (qual *dasein* heideggeriano) e, ao mesmo tempo, responsável pela forma como gere este estar lançado. É preciso compreendê-lo num horizonte que não esqueça a importância da dimensão temporal, assim como a dialéctica entre mesmidade e ipseidade.

Aqui compreendemos a importância da narrativa e voltamos ao ponto com que iniciei a apresentação. A identidade do personagem – identidade narrativamente compreendida – constrói-se em ligação com a da intriga. Na intriga encontramos a conexão tão forte entre acontecimentos que nos permite decifrar a permanência no tempo, mas também o transporte da acção para os personagens da narração, gerando assim uma dialéctica do personagem, entre mesmidade e ipseidade. Mas também na intriga reconhecemos a concorrência constante entre a necessidade de concordância (precisamos de um

¹⁹ «(...) c'est dans de cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mémété (...) atteint son plein épanouissement.» Ricœur, 1990, 138.

princípio de ordem) e a admissão necessária de discordâncias (as reviravoltas da sorte ao longo de toda a intriga), presentes até à conclusão da narração, no desfecho. Esta concorrência põe em perigo a identidade, numa constante oposição, já presente no modelo trágico aristotélico, mas também nos mitos, que procuravam já induzir a um modo de estar no cosmos.

Num acesso etimológico ao conceito de mito, que me parece importante aqui salientar, encontramos três significados: o de revelação (murmurar), o de incitamento e o de súplica ou petição. No primeiro sentido, o de revelação, mostra-nos a consciência de estarmos num mundo que temos de revelar, com os seus segredos e mistérios. O segundo, de incitamento, o “*vai!*” “*age!*” é o reconhecimento de uma acção necessária, estamos no mundo para agir. O terceiro, de súplica, reconhece a nossa dependência enquanto humanos, com a nossa finitude perante a existência de algo transcendente (o deus a quem se suplica). O mito possui já, então, uma concepção pré-cósmica, pré-ética e uma religião; ele pretende harmonizar, ordenar as acções. Para além disto, temos o drama, que nos dá os significados de tramar, tecer e fazer já referidos; e a tragédia, noção cara a Aristóteles, o famoso canto do bode: vejam o que aconteceu e evitem fazer o mesmo. Aristóteles define-nos, na *Poética*, tragédia como a «imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada (...).».²⁰ Mas se a tragédia é imitação de uma acção também é, necessariamente, uma imitação de agentes. Logo de seguida, o autor mostra-nos a importância do pensamento e do carácter no desencadear da acção:

E como a tragédia é a imitação de uma acção e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio carácter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de carácter e pensamento que nós qualificamos as acções), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as

²⁰ Aristóteles, *Poética*, VI, 1449b 27.

acções: pensamento e carácter; e, nas acções assim determinadas, tem origem a boa ou má fortuna dos homens.²¹

Ao passarmos da acção ao personagem entramos numa concepção narrativa da identidade pessoal. Uma vez que o personagem é aquele que faz a acção na narrativa, opera-se uma transferência para o personagem da própria intriga, que já não é aplicada somente à acção. O personagem passa a ser a própria intriga! A sua identidade vai sendo conferida pela história que se narra, pela unidade e pela articulação da intriga. Diz-nos Joaquim de Sousa Teixeira que:

Dizer a identidade de um sujeito ou de uma comunidade é responder à pergunta quem é que fez a acção x, quem é o seu autor ou agente? Ora, o suporte de permanência de um nome próprio – do nascimento até à morte – só pode ser dado por uma resposta narrativa: responder à pergunta “quem?” é contar a história de uma vida.²²

A identidade narrativa não pode, por isso, ser uma identidade estável. Ela vai-se tecendo, urde-se, trama-se, como as mouras que determinavam o destino dos homens e dos deuses. A identidade narrativa vai-se fazendo, para se desfazer e de novo refazer, através de todos os enredos, peripécias e oposições, até ao reconhecimento final, do nó ao desenlace. Compreendemos, então que a acção é interacção e que esta interacção está repleta de oposições e convergências. Diz-nos Ricœur que

Relatar é dizer quem fez o quê, porquê e como, mostrando no tempo a conexão entre esses pontos de vista.²³

Esta articulação em que me detenho entre intriga e personagem, acção e agente permitem-nos encarar uma investigação no plano do

²¹ Aristóteles, *Poética*, VI, 1449b 30 – 1450 a.

²² Teixeira, 2004, vol II, 144.

²³ «Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en établissant dans le temps la connexion entre ces points de vue.» Ricœur, 1990, 174.

quem e do *porquê*; do *quem* uma investigação em princípio finita, na medida em que se encontra uma atribuição a alguém, e do *porquê*, uma investigação infinita na procura dos motivos. Mas no plano da intriga e do personagem estas duas investigações confundem-se, relacionam-se e interagem. A narrativa confere ao personagem uma iniciativa, o poder de começar uma série de acções que partem dele. Mas esta narrativa situa-se também entre a descrição e a prescrição, o mero relatar do que acontece ao mesmo tempo que uma indicação do que deve acontecer (é facto que tentamos sempre extraír uma lição de moral, uma receita de conduta nas fábulas, mitos ou outras narrações, numa procura de um exemplo mimético).

A narrativa expande então o seu domínio prático e antecipa já um domínio ético. Ao narrar a intenção ética da vida boa, a narrativa empresta a esta intenção as imagens e os traços que caracterizam as personagens respeitadas e realizadas. Do mesmo modo, ao querer condenar vícios ou maus génios, a narrativa utiliza-se da imagem de personagens que não são amadas pelos outros, desconsideradas e desprezadas. Podemos então dizer que, num campo ético, a narrativa contém em si um horizonte mimético e que, de certa forma, a ética aristotélica é uma tentativa de *logos* grego para suavizar a *hybris* da tragédia grega, colocando o herói na bifurcação da escolha, uma escolha disjuntiva e que necessita da prudência para conseguir realizar essa mesma escolha.

Finalmente, quem é o *quem* da acção?

Ricœur assume que podemos realizar a pergunta “*quem?*” de quatro formas diferentes, tratando o sujeito em quatro diferentes níveis: quem fala? Quem age? Quem se narra? e, finalmente, quem é o sujeito moral da imputação? Ao longo da sua obra *Soi-même comme*

un autre, o autor vai-nos revelando as respostas a estas aparentemente simples questões. Só agora, depois de desveladas as implicações éticas de uma narrativa do agente, estamos capazes de organizar este percurso. Ao *quem fala*, a resposta é-nos dada a um nível semântico, assumindo a pessoa como um particular de base, com um nome próprio, um corpo... À pergunta *quem age*, temos de entrar num nível pragmático para encontrar o sujeito da enunciação; a questão do *quem se narra* envereda por um nível narratológico, encarando o sujeito como personagem e, finalmente, com a questão *quem é o sujeito moral* entramos no nível ético, na procura do agente da imputação moral e jurídica. Compreendemos então que a narrativa constrói a identidade do personagem. Mas para se compreender esta identidade do personagem é necessário compreender a dialéctica interna que lhe subjaz. Havendo uma correlação entre acção e personagem, esse personagem extraí de uma totalidade temporal, a unidade e a singularidade da sua vida. É, então, a identidade da história, no tempo, narrada, que cria a identidade do personagem. É esta identidade narrativa do personagem que exerce uma função mediadora entre os pólos da mesmidade e da ipseidade. A teoria narrativa, diz-nos Ricoeur, é a *charneira* entre a teoria da acção e a teoria ética, quando nos diz:

(...) é legítimo ver na teoria da intriga e do personagem uma transição significativa entre a adscrição da acção a um agente que pode e a sua imputação, a um agente que deve?²⁴

Há portanto uma extensão do campo prático da intriga ao personagem. Diz-nos Aristóteles que:

(...) o elemento mais importante é a trama dos factos, pois a tragédia não é imitação [mimese] de homens, mas de acções e de vida, de

²⁴ «(...) est-il légitime de voir dans la théorie de l'intrigue et du personnage une transition significative entre l'ascritption de l'action à un agent qui peut, et son imputation à un agent qui doit?» Ricoeur, 1990, 180.

felicidade ou infelicidade; mas felicidade ou infelicidade reside na acção, e a própria finalidade da vida é uma acção, não uma qualidade.²⁵

Por isso nos diz Alain Thomasset que *a história é mediação entre a vida e a vida*.²⁶ Importa, contudo, voltar a sublinhar de que forma a componente narrativa da compreensão de si necessita de se complementar com as determinações éticas que conferem imputação moral da acção ao seu agente. Para isto, precisamos de compreender as duas modalidades de permanência no tempo: o carácter e a estabilidade de si. O carácter é o conjunto das disposições adquiridas, o quê do quem, o que identifica a pessoa como ela mesma; a estabilidade de si diz respeito à dimensão propriamente ética da ipseidade, a maneira de uma pessoa se comportar que faz com que o outro possa contar com ela.

É entre estas duas modalidades que se encontra a identidade narrativa, que consegue manter juntas a permanência no tempo de um carácter que mantém o movimento, ao ser narrado, e a estabilidade do si, tal como no *mythos* aristotélico o personagem conserva ao longo da narração uma identidade conferida pela história relatada, pela unidade e pela articulação interna que a intriga confere. É importante, em suma, narrarmo-nos, tecermos a história das nossas acções por entre as peripécias da intriga, para que possamos colmatar as ambiguidades do nosso reconhecimento quanto agentes, numa dialéctica da ipseidade e da mesmidade e encontrando-nos numa permanência temporal. Importa, contudo, sublinhar que em Ricoeur não encontramos a identidade, mas apenas um processo de identificação. A identidade é uma *Terra Prometida*, restando-nos

²⁵ Aristóteles, *Poética*, VI, 1450a 32.

²⁶ «Le récit est médiation entre la vie et la vie, puisque, se construisant à partir du vivre et du souffrir des hommes, il propose à ses lecteurs une œuvre qui interprète ce vivre et dont l'appropriation peut leur permettre d'agir autrement. Il est le lieu d'une possible conversion et d'une alimentation en profondeur des sources éthiques de notre agir, notamment à travers la force de l'imagination.» Alain Thomasset, 2008, 104.

percorrer este caminho de um ser para com o outro vinculado às dimensões temporais e narrativas.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles, 2006, *Ética a Nicómaco* (Tradução de António de Castro Caeiro), Lisboa, Quetzal Editores.
- 1998, *Poética* (Tradução de Eudoro de Sousa), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Aubenque, Pierre, 1999, *La Prudencia en Aristóteles* (Tradução de María José Torres Gómez-Pallete), Barcelona, Crítica.
- Goethe, J., 1999, *Fausto* (Tradução de João Barrento), Lisboa, Relógio d'Água Editores.
- Henriques, Fernanda, 2005, *Filosofia e Literatura, Um Percurso Hermenêutico com Paul Ricœur*, Porto, Edições Afrontamento.
- Kemp, Peter, 2010, *Sagesse Pratique de Paul Ricœur: huit études*, Paris, Sandre.
- Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- 1991, *O Si-mesmo como um outro* (Tradução de Lucy Moreira Cesar), Petrópolis, Papirus Editora.
- Starobinski, Jean, «L'amitié qui rassemble» in D'Allones, Renault; Azouvi, François (coord.), 2004, *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne.
- Teixeira, Joaquim de Sousa, 2004, *Identidade e Alteridade, uma leitura de Paul Ricœur*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Thomasset, Alain, «Au cœur de la tension éthique» in Fiasse, Gaelle (coord.), 2008, *Paul Ricœur, De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf.