

DAVID JOÃO NEVES ANTUNES

**COMO ESCREVER ACÇÕES**



Este trabalho é devedor de muitas sugestões que me foram feitas por colegas e amigos.

Deixo aqui o meu agradecimento a todos eles.

Pelo facto de me *parecer* a mim — ou a toda a gente — que uma coisa é assim, não se segue que ela o *seja*. O que podemos perguntar é se faz sentido duvidar dela.

(Ludwig Wittgenstein, *Da Certeza*)

DAVID JOÃO NEVES ANTUNES

COMO ESCREVER ACÇÕES

## INTRODUÇÃO

Numa tira da conhecida banda desenhada «Calvin and Hobbes» é-nos apresentada uma situação que me parece alegórica relativamente a problemas que caracterizam reflexões da disciplina ou área de estudos a que se pode chamar teoria da literatura e, mais importante do que isto, daquilo que, por vezes, encontramos em certos textos.

O fiel amigo de Calvin, o tigre Hobbes, vê Calvin com uma caixa de ovos nas mãos e pergunta-lhe se vai fazer «malabarismos com os ovos», entendendo-se por «malabarismos com os ovos» o exercício de lançar meia-dúzia de ovos ao ar e procurar coordenar os movimentos de modo a que os ovos não caiam no chão. Calvin dá a entender que sim, mas o seu lado filosófico e literário acrescenta que o exercício é uma «metáfora da vida», pois cada ovo representa «uma das coisas da vida» e, por isso, é necessário, durante a exibição, conceder a cada um uma atenção «apropriada» e «individual», uma vez que, conclui Calvin, «tudo ameaça descontrolar-se». Inicia-se o exercício e o resultado é uma carpete, um candeeiro e um sofá repletos de ovos partidos. Termina a história com as expressões desoladas do tigre e de Calvin, mas também com uma observação sábia deste último: «Mas o mais importante é a persistência.».

As morais possíveis de toda a história, em relação à necessidade de continuidade e afirmação de uma metáfora, ultrapassam-me, mas, do meu ponto de vista, é necessário, pelo menos, referir duas. A primeira, a mais óbvia e a que menos me interessa, é a de que existem coisas, assuntos e metáforas, em relação aos quais o melhor é deixar de persistir, uma vez que a ameaça do insucesso e confusão está sempre presente. A segunda é pensar que o objectivo do exercício (ou pelo menos um dos seus objectivos) não é o equilíbrio dos ovos, que a vida, como diz Calvin, não é apenas «uma

questão de equilíbrio e reacções rápidas», mas o acto de demonstrar que as palavras «tudo ameaça descontrolar-se» formam uma observação pertinente e necessária e não se constituem apenas como expressão de uma contingência. Por mais infeliz que seja a prova que esta espécie de argumento exige — mais ovos na carpete e mais desolação, etc. — o facto é que ela serve para sustentar a validade, ou pelo menos a plausibilidade, de um argumento («tudo [na vida] ameaça descontrolar-se») e para assegurar a pertinência e a sobrevivência de uma «metáfora da vida» cujo significado, no entanto, mudou substancialmente. Calvin tem, então, muita razão quando diz que o importante é a persistência, não só porque ainda crê que um dia não deixará cair os ovos, mas também porque talvez um dia, provavelmente no limite das suas experiências falhadas através das quais persistentemente se pretendia fundamentar uma metáfora, a sua consciência filosófica argumente, em tom de desculpa, que o importante não era o equilíbrio dos ovos, mas o seu desequilíbrio e desperdício. Se isto vier acontecer, Calvin alcança uma certeza, ou pelo menos uma suspeita, que, por enquanto, ainda não possui, i. e., a certeza e a suspeita de que o caos, a confusão e o desequilíbrio também são «coisas da vida». Entretanto, enquanto a consciência de Calvin não percebe isto, muitas coisas podem acontecer, além de ovos partidos: Bill Waterson, o criador de «Calvin and Hobbes», pode escrever mais textos, o sentido de uma metáfora talvez aumente e se modifique, o significado de «persistência» altera-se progressivamente. Tudo isto, no entanto, é o resultado de muitos ovos partidos e de sucessivas desilusões, ou, dito de outra forma, é o produto de um conjunto de actividades que poderiam figurar sob o título, algo pomposo, de «Persistência em acções de infelicidade imanente».

Perante um título destes — que, num certo sentido, poderia ser o subtítulo deste trabalho — e face a acções desta espécie o erro comum é supor que, no fim, se atinge (ou se atinge sempre) a felicidade ou o sucesso e que a infelicidade é o elemento

contingente que do exterior «ameaça» estas acções, sendo, por isso, possível fiscalizá-la e controlá-la.

Em certa medida, um dos objectivos deste trabalho é demonstrar porque é que os pressupostos que acabei de descrever são um erro comum e convencional. Os argumentos que vão fundamentar esta demonstração constituem-se pela descrição da realização de acções infelizes em que, quase de um modo sistemático, se chega à conclusão que não só não é possível controlar a infelicidade (e, portanto, de certo modo, não faz sentido chamar-lhe ameaça), como ela é o factor que define, caracteriza e permite a realização dessas acções e procedimentos — é ela que torna a persistência importante, por exemplo. Como se vê, a experiência de Calvin é, num certo sentido, bem sucedida.

Do conjunto possível de acções cujas características específicas nos levariam à elaboração de um trabalho com um título como aquele que aponte, considero que ler, interpretar, definir e escrever textos são candidatos a exemplos privilegiados e significativos. Neste sentido, e ainda num registo alegórico, começo por comentar um texto de Jorge de Sena, « ‘A Morta’ de Rembrandt», que subsume alguns dos problemas que se pretendem tratar, e que fazem parte de discussões e preocupações de pessoas que falam sobre a linguagem e sobre a literatura.

A clareza, a pertinência e a compreensão dos meus argumentos justificam a citação integral da primeira estrofe, que é a que mais me interessa:

«A Morta» de Rembrandt

Morta. Apenas morta. Nada mais que morta.  
Não parece dormir. Nem se dirá  
que sonha ou que repousa ou que da vida  
levou consigo o mais que não viveu.  
Parece que está morta e nada mais parece.  
E tudo se compõe, dispõe e harmoniza  
para que a morte seja apenas sua.  
(Jorge de Sena, 1963: 163)

Uma das formas para comentar o texto de Jorge de Sena é inscrevê-lo no âmbito de algumas questões que Paul de Man procurou descrever em *Allegories of Reading* (1979), nomeadamente num ensaio intitulado «Semiotics and Rhetoric», que nos alerta essencialmente para o facto de que muito poucas interpretações se podem glorificar de terem atingido um estado de segurança e certeza face aos enunciados a que se referem

. Um dos argumentos principais de de Man para sustentar esta convicção é constituído pela observação de que certos enunciados ou estruturas linguísticas manifestam simultaneamente um «sentido literal» ou gramatical e um «sentido figurado» ou retórico (P. de Man, 1979 a, trad. fr.: 31), sendo que a relação entre ambos não é de carácter contíguo ou pacífico, mas sim de índole contraditória ou oposta. Assim sendo, e perante enunciados deste tipo, os resultados desoladores e infortáveis das nossas leituras e interpretações, através das quais não é possível decidir quais dos dois significados é o verdadeiro ou o correcto, podem definir-se pelas três expressões seguintes (que me parecem suficientemente elucidativas para os meus propósitos e não exigem aqui uma explicação): «incerteza suspensa», «certeza negativa» e «ignorância suspensa» (ibidem: 39, 42).

Ora, aquilo que me parece que encontramos na estrofe de Jorge de Sena, é precisamente uma dialéctica de tensão entre um sentido literal que, na minha opinião, assume especial relevo no primeiro verso com aquela frase assertiva «Morta.», em que gramática e lógica funcionam numa continuidade perfeita, e um sentido retórico que parece que se quer banido do texto, porque poderá abrir hipóteses de significado diametralmente opostas, e que é introduzido especialmente por «Nem se dirá / que sonha ou que repousa ou que da vida / levou consigo o mais que não viveu». O primeiro verso é o exemplo de um não eufemismo, embora as redundâncias enfáticas de «Apenas morta. Nada mais que morta.» problematizem o sentido literal de «Morta».

É talvez nesta perspectiva que se percebe que, logo no segundo verso, se encontra aquilo que poderá ser entendido como uma reflexão sobre uma estrutura linguística altamente polémica que possibilita o engendramento retórico de uma leitura, da qual resultaria um determinado sentido, e a realização de uma leitura literal, produtora de outro significado. É como se o sujeito poético desconfiasse do grau de certeza proporcionado por um eufemismo que, ao permitir uma possível substituição de «Morta» por palavras como «sonha» ou «repousa», ou por qualquer outra expressão eufemística, corria o risco de ser lido de um modo literal que, pelo contrário, ele queria perturbar.

Ao pretender conferir aos seus enunciados um valor de verdade e um sentido único, interditando-se a possibilidade de nomear uma certa realidade através de enunciados com um eventual sentido retórico, Jorge de Sena ajuda-nos, por um lado, a perceber o alcance das palavras de de Man acerca da retórica — «A retórica suspende a lógica e abre possibilidades vertiginosas de aberração referencial.» (ibidem: 32) —, mas, por outro, parece colocar-se contra a própria realização do poema enquanto obra de arte literária, uma vez que, como também sugere de Man, a literatura identifica-se com a própria dimensão retórica da linguagem: ...«não hesitaria em identificar a potencialidade retórica ou figurada da linguagem com a literatura» (ibidem: 32).

É talvez devido a esta situação de algum modo paradoxal, que o próprio Jorge de Sena parece ter algumas dúvidas em relação ao sentido literal que afirma no primeiro verso, manifestado pela coerência lógico-gramatical das suas primeiras asserções. O que acabo de dizer resulta do facto de o sujeito poético, por um lado, afirmar a sua desconfiança perante um modo eufemístico de nomear a morte, e, por outro, não deixar de referir possíveis versões de eufemismos, ainda que seja para recusar a sua possibilidade. Parece, então, que existe uma espécie de indecisão entre um modo literal

de nomear algo e um modo retórico de nomear a mesma coisa, em prol de um sentido que de facto se pode obter desde as duas primeiras palavras do poema. No entanto, o texto de Jorge de Sena, e é isto que para mim é interessante, é o resultado de uma persistência nesta indecisão, ou neste equilíbrio precário entre diversos enunciados, que não se verifica apenas na primeira estrofe, que aqui apresentei, mas em todo o texto. Por exemplo, nos dois primeiros versos das segunda e terceira estrofes respectivamente, deparamo-nos mais uma vez com afirmações desconcertantes — «É muito velha.»; «Em tudo a vida se extinguiu.» —, quer porque não parece fazer muito sentido utilizar-se o verbo «ser», no presente do indicativo, em relação a uma pessoa que está morta, quer porque, se se está morto, é óbvio que «Em tudo a vida se extinguiu.» ou que «Formas da vida não subsiste alguma». Do mesmo modo, e apesar de na primeira estrofe se dizer «E tudo se compõe, dispõe e harmoniza / para que a morte seja apenas sua.» — dois versos enigmáticos que podem referir-se ao quadro de Rembrandt, ao texto de Sena ou a ambos —, a última estrofe começa por um verso que repete o primeiro — «Está morta. Apenas morta. Mas, no entanto» — como se a existência do poema dependesse de uma necessidade constante de se repetir ou criar um sentido ou uma realidade que, no entanto, quanto mais se reitera, mais se nega, modifica e problematiza. Não me parece, contudo, que a questão do poema seja a da percepção de uma progressiva perda da função representativa da linguagem, mas, pelo contrário, o receio de uma linguagem que permite, simultaneamente, uma representação fidedigna e uma contraditória ou paradoxal do objecto que se constitui como seu referente, resultando desta situação, e novamente nos termos de de Man, um estado de «cegueira» que «é causado (...) pela absoluta ambivalência da linguagem» (P. de Man, 1971: 185).

O texto oscila assim entre dois procedimentos não concordantes entre si. Por um lado, manifesta o desejo de representar uma interpretação de um quadro ou mesmo de

descrever esse quadro, por outro, e dada a dificuldade da primeira tarefa, acaba por representar um problema de linguagem e construir uma espécie de gramática ou teoria que supõe determinadas convenções e estabelece determinados enunciados para nomear e descrever objectos e realidades. Em relação a este segundo procedimento, provavelmente não notado pelo autor, a dificuldade maior de Jorge de Sena não é tanto a interpretação correcta do quadro de Rembrandt e a sua representação, mas principalmente o saber e descobrir que enunciados são permitidos e que enunciados são proibidos ou não apropriados para se dizer que uma pessoa está morta e todas as pessoas perceberem isso mesmo. Por exemplo, quando se diz «Nem se dirá / que sonha ou que repousa ou que da vida / levou consigo o mais que não viveu.», não se está necessariamente a excluir uma hipótese de interpretação do quadro e do estado da personagem que nele figura, mas sim a dizer que, quando nos queremos referir a uma mulher morta, os únicos enunciados correctos e convencionais, aqueles que permitem uma certeza e a verdade das coisas, são «Morta.» ou «Está morta.».

Parece-me que os pressupostos básicos desta actividade são formados pela convicção de que, quando queremos afirmar a nossa certeza acerca de alguma coisa ou de um estado de coisas, isso só pode ser feito através de determinadas palavras, com um sentido imediato e literal, dentro de estruturas gramaticais também fixas — será aqui importante notar que, quase sempre que Jorge de Sena quer dizer que a personagem do quadro está morta, fá-lo através de frases simples, muito curtas, seguidas de ponto final —, mas que, apesar disso, existe um outro modo, menos fiável contudo, de dizer essas coisas, ao qual poderíamos chamar retórico ou literário. (Do ponto de vista da relação que de Man estabelece entre retórica e literatura, aquilo que, em última análise, Jorge de Sena nos está a dizer é que os poemas não são bons textos para se conhecer e perceber a

realidade das coisas ou que há certas coisas sobre as quais os poemas não deviam falar, uma vez que podem induzir em erro.)

Uma espécie de instabilidade da diferença entre estes dois modos de linguagem — a diferença é o elemento importante que nos permite pensar que «Morta.» tem sobretudo um sentido literal e que «sonha» ou «repousa» podem, pelo contrário, ter um significado retórico — é, no entanto, o problema mais difícil de resolver no poema de Jorge de Sena e, por isso, é muito difícil distinguir e definir os enunciados destes dois tipos de linguagem e assegurar que um não participe das características do outro e vice-versa. Num certo sentido, aliás, temos de considerar a possibilidade de este ser um problema sem solução, devendo ser entendido, portanto, não como acidente, mas como predicado, relativamente ao funcionamento da linguagem, em geral, e de qualquer enunciado, em particular. O poema de Jorge de Sena reveste-se de alguns aspectos que podemos qualificar de infelizes — a dimensão retórica de enunciados aparentemente literais, a indecidibilidade semântica de alguns versos, a possibilidade de significados contraditórios e paradoxais relativamente à mesma estrutura linguística — porque o seu autor parece partir do princípio ou do pressuposto de que é possível, através da linguagem, assegurar e veicular uma intenção e um significado lineares e unívocos, propor-se fazer ou escrever um texto sobre uma coisa e conseguir que isso assim aconteça. O ponto mais interessante é notar que é a «teorização» do poema acerca de diferentes enunciados que, por um lado, nos faz pensar que Jorge de Sena tem este pressuposto e que, por outro, nos mostra que ele é um pressuposto infeliz, porque constatemente interrogado pelos seus próprios argumentos que, só aparentemente, são convincentes. (Só aparentemente poderemos pensar que «Apenas morta.» e «Nada mais que morta.» são enunciados não problemáticos relativamente ao objectivo de descrever um certo estado e que os mesmos enunciados são mais literais e menos retóricos, e

portanto mais fiáveis, do que «sonha» ou «repousa».) A consequência desta situação é a construção de um poema em que inevitavelmente se faz aquilo que, a julgar pelos primeiros versos, não se quer fazer, não conseguindo Jorge de Sena assegurar as suas intenções ou, pelo menos, aquilo que interpretamos como seu objectivo ou proposição.

As dificuldades de Jorge de Sena para construir um texto que comunique ou represente claramente as suas intenções, a sua aparente certeza interpretativa e um significado único, e as soluções apontadas para remediar essas dificuldades enunciam o problema básico deste trabalho. Trata-se de estudar as operações de comunicar e constituir certezas, bem como de descrever antecipadamente acções, através da realização, leitura e análise de enunciados e, por isso, o problema de onde se parte é o de saber se é possível construir enunciados que sejam lidos e percebidos de um modo unívoco.

Esta questão não envolve apenas aspectos de carácter linguístico e motor, ou seja, saber que palavras e frases utilizar para dizer X e isso ser percebido como X e saber que coisas fazer para realizar a acção Y e ela ser entendida como Y, mas relaciona-se também com factores que definem e surgem associados quer à construção de enunciados (sobre acções ou não), quer à realização de acções, tais como o contexto, a responsabilidade, a intenção do autor ou do agente. Suponho que a sensação de algum modo incomfortável, em que possivelmente nos deixa a análise do poema de Jorge de Sena, e a situação em que o próprio autor se viu para o escrever servem para assinalar a necessidade de estudar o problema. A sua importância radica, em última análise, na confiança que podemos depositar em certos instrumentos, que inventamos para resolver as nossas dificuldades — a linguagem é um deles —, e na necessidade e possibilidade de estarmos certos e satisfeitos em relação a um número considerável de coisas que dizemos e fazemos, ou então relativamente a questões mais simples, tais como: saber

quem é o autor de determinado texto e o responsável por certa acção, perceber o significado de uma frase e saber o que ela implica, saber se se está a falar a sério ou a brincar, ter conhecimento das palavras que exige determinada situação.

Neste sentido, o propósito inicial do capítulo I deste trabalho é precisamente procurar descrever e analisar o modo de funcionamento de um texto — a confissão — e os pressupostos que definem e caracterizam a sua realização e significado, relativamente a diferentes contextos, o católico, o jurídico e o literário. A escolha da confissão deve-se não só ao facto de esse texto ser essencialmente acerca da realização de acções, mas também, e principalmente, porque os emissores ou autores de uma confissão são, simultaneamente, os autores dessas acções, encontrando-se aparentemente, portanto, numa posição privilegiada para a elas se referirem, para as descreverem, para nos comunicarem as suas intenções, os seus significados e a verdade relativamente a determinadas situações.

Como se vai ver, os meus procedimentos iniciais, para caracterizar a confissão e para definir os diferentes tipos de confissão ou comentar as definições que são apresentadas por diversas fontes, vão apresentar resultados, de certo modo, frustrantes, infelizes e, por vezes, paradoxais, relativamente aos seus objectivos.

Por razões que se tornarão evidentes pela leitura do capítulo, a actividade interpretativa é, neste momento, considerada a principal responsável pelos resultados referidos, sendo que, portanto, a primeira conclusão a reter dos meus argumentos é a consideração de que interpretar textos e persistir em interpretá-los não contribuem necessariamente para o esclarecimento feliz do texto e do sujeito que interpreta. Perante esta situação, uma maneira possível de resolver os nossos impasses é procurar saber se existem textos e situações que não seja necessário interpretar, que ditem «automaticamente» o seu significado.

Assim, numa segunda secção do capítulo I, procurarei comentar uma teoria, a teoria dos *speech-acts*, que procura caracterizar e definir certas estruturas linguísticas e estabelecer regras para a realização correcta e apropriada de enunciados que evidenciem e comuniquem de forma unívoca os seus significados, a intenção dos falantes, o contexto da sua proferição e as respostas ou reacções que supõem.

Os procedimentos desta teoria são, num certo sentido, parecidos com os de Jorge de Sena, no poema que comentei, e constituem-se *grosso modo* pelo estabelecimento de um conjunto de condições que asseguram a realização de acções e a produção de enunciados, acerca dos quais conhecemos o significado e nos quais podemos e devemos acreditar, e pela exclusão de um conjunto de acções e enunciados, que não preenchem as condições dos primeiros e se revestem de uma dimensão ficcional ou não-séria. Como uma das estratégias da teoria é construir argumentos a partir do que habitualmente nos parece normal ou convencional, a primeira impressão que provavelmente ela nos vai causar é a de uma incómoda satisfação que se caracteriza pelo facto de os seus raciocínios nos parecerem esclarecedores, sistemáticos e, de certo modo, inquestionáveis. No entanto, será notório que, ao progressivo esforço metodológico de sistematização, descrição e definição de diferentes tipos de enunciados, são proporcionais a afirmação de uma série de pressupostos teóricos, cujo fundamento é possível, por vezes, interrogar, e a alteração e a problematização sucessivas de asserções e argumentos que contribuía, talvez, para a nossa satisfação teórica inicial. A situação tem algo de paralelo com a história de Calvin que, como disse, se prosseguir as suas experiências com ovos, vai provavelmente modificar as suas opiniões em relação àquilo que, com tanta certeza, considera ser a vida, ou pelo menos em relação à definição de «metáfora da vida», e com os problemas de Jorge de Sena que nos apresenta várias versões para dizer uma coisa, revelando, por um lado, que não está

tão certo que as suas primeiras frases comuniquem aquilo que realmente nos quer dizer e, por outro, uma indecisão entre dois modos diferentes de referir uma determinada realidade.

No entanto, perante estas dificuldades, o problema já não é apenas o de se achar que a principal protagonista de actos de terrorismo, contra as formulações de uma teoria ou de um qualquer texto, é a actividade hermenêutica ou a interpretação e que as suas soluções se encontram em enunciados que sejam imunes à interpretação. A solução que apresentarei consiste em considerar a hipótese de que aspectos como o procedimento não-convencional, o equívoco e a anomalia fazem parte das características e do funcionamento da linguagem e das acções e que, nesta perspectiva, há talvez certas infelicidades que são necessárias e, até mesmo, úteis.

É no sentido destas últimas palavras, que registam talvez a mudança de uma atitude de relativa insatisfação para um estado de possível resignação — seria mais ou menos neste momento que Calvin diria que as suas acções também eram acerca do desequilíbrio —, que se vai construir a argumentação do capítulo II. Trata-se aqui de avançar no estudo da confissão e de, seguindo ainda os argumentos da teoria dos *speech-acts*, ver de que modo funcionam os enunciados de justificação e de desculpa (que se relacionam com a confissão) e quais são os requisitos exigidos para que eles sejam eficazes. Este será, portanto, um capítulo acerca de textos que permitem que nos desresponsabilizemos em relação a coisas que dissemos ou fizemos e, neste sentido, uma das minhas preocupações vai ser a consideração dos factores que envolvem a realização de acções e das características que uma determinada acção deve ou não ter para que seja desculpável ou não.

Sugerir-se-ão, no final do capítulo II, duas conclusões que me parecem importantes. Por um lado, a existência e a eficácia de algumas desculpas provam e

exigem que certas acções e textos sejam, de algum modo, estranhos, por exemplo, relativamente ao seu significado, à intenção e ao contexto, i. e., existem enunciados e acções em relação aos quais não é possível dizer: «Ele quis dizer e fazer exactamente aquilo e, portanto, é responsável pelo que disse e pelo que fez». Significa isto que, às vezes e mesmo sem o parecer, as pessoas não agem de um modo convencional e que, desse factor, depende a eficácia de alguns textos. Por outro lado, e se de facto é assim, é possível supor que há pessoas que cometem actos, com determinadas características e com um estilo particular, com a intenção de virem a pedir desculpa, ou com o propósito de escreverem uma confissão ou, mesmo, uma autobiografia.

Uma das consequências destas duas sugestões relaciona-se com uma realidade que tantas vezes nos serve para legitimar interpretações e construir argumentos: a convenção e o procedimento convencional. Por exemplo, se uma pessoa pede desculpa por algo, assumimos que ela está arrependida ou que pretende, de algum modo, justificar os seus actos — são estes os significados das suas palavras e, em geral, de uma desculpa. No entanto, essa pessoa pode apenas estar a cumprir um objectivo: realizar um texto que já tinha programado e que, em última instância, foi o móbil dos seus actos.

Colocam-se várias questões à hipótese de que certas pessoas agem de determinado modo para que se escreva sobre elas ou para que elas próprias escrevam textos, que podem ter programado de modo mais ou menos cuidado. Uma delas é que nada nos garante que se consigam realizar as acções sobre as quais se quer escrever ou que se consigam realizar acções que sejam suficientemente significativas relativamente a certos textos, comprometendo-se assim, de certo modo, a escrita. (Imagine-se a situação de um homem que decide escrever uma autobiografia e pensa: «Seria interessante narrar aí a história de um roubo». No entanto, a sua consciência moral e os

imperativos da sua conduta convencional impedem-no de cometer qualquer roubo, por mais inocente que ele fosse, e de se associar a um homem que fosse um ladrão para conhecer a real natureza da sua actividade.) Do ponto de vista literário, esta vicissitude causa-me alguma tristeza, porque é possível imaginar que belas páginas de autobiografias e de confissões não foram escritas ou foram mal escritas, devido a reveses deste género. A mesma vicissitude exige, contudo, uma reflexão suplementar que se relaciona com as coisas que podemos fazer com a linguagem e com as pessoas que não sucumbem perante o facto de a vida não lhes ter corrido como queriam (ou seja, como o seu texto exigia) e que «realizam», no momento da escrita do seu texto, as acções sobre as quais escrevem, ou criam a imagem da vida que de si próprios sempre pretenderam veicular.

Estes são alguns dos problemas que vou tratar no capítulo III, a propósito de uma história que S. Agostinho nos conta nas suas *Confissões*, um texto simultaneamente autobiográfico e confessional.

Serão aí sobretudo debatidas três ideias relacionadas com três procedimentos persistentes e infelizes, dos quais depende o texto. A primeira caracteriza-se pelo facto de que, enquanto confissão dos pecados, o texto de Agostinho é devedor de um progressivo entendimento enquanto crime de acções que, de outro modo, seriam apenas «pouco significativas». A segunda relaciona-se com uma questão complicada e interessante, a explorar no âmbito da escrita confessional e autobiográfica, que diz respeito a uma certa ambiguidade ou deslocação temporal dos referentes deste tipo de texto, facto que, por exemplo, nos obriga a ler uma frase acerca do passado como sendo acerca do presente ou acerca do presente e do passado simultaneamente. Por fim, e relacionada com a questão anterior, importará ver de que modo o texto resolve ou não uma relação assimétrica que se estabelece entre a personagem Agostinho que realizou

certas acções e pretende construir desculpas e justificações para elas e o narrador Agostinho que confessa essas acções e que nem sempre tem os mesmos propósitos e se serve das mesmas estratégias da personagem, com quem supostamente se identifica.

Com isto, espero não só contribuir com algumas reflexões para a discussão do texto de S. Agostinho, em particular, e da confissão e discurso autobiográfico, em geral, mas também esclarecer as duas preocupações maiores deste trabalho: a possibilidade (e a vantagem) de se realizarem enunciados com um significado não problemático, imunes a quaisquer interpretações desmancha-prazeres, e a convicção de que afinal há infelicidades necessárias e eficazes, das quais dependem textos com características particulares.

## I

### J. L. AUSTIN: OU A POSSIBILIDADE DE NÃO INTERPRETAR

Este capítulo é conformado essencialmente por dois propósitos aos quais correspondem duas longas partes. Na primeira parte, respondendo a uma necessidade de esclarecer o objecto sobre o qual incidirá todo o trabalho e argumentação, procurar-se-á uma aproximação à definição dos enunciados que tomam o nome de confissão ou confissões. O procedimento neste momento consistirá, como se vai ver, em considerar algumas citações de fontes diversas, que definem a confissão, e, a partir delas, estabelecer um conjunto de problemas com ela relacionados. Na segunda parte, tentarei expor e comentar a argumentação de alguns autores em que julgo estarem presentes, quer a formulação dos problemas que foram isolados, quer uma tentativa de resposta e explicação dos mesmos.

1

O *Catecismo da Igreja Católica* (1993) define o carácter específico da confissão no âmbito geral do que é chamado «Sacramento da Penitência e da Reconciliação» — subdividido em vários elementos: conversão, penitência, confissão, perdão, reconciliação —, do seguinte modo:

«É chamado sacramento da *confissão*, porque o *reconhecimento*, a *confissão dos pecados* perante o sacerdote é o elemento essencial deste sacramento. Num sentido profundo, este sacramento é também uma «confissão», como *reconhecimento e louvor da Santidade de Deus* e da sua misericórdia para com o homem pecador. (...) A confissão (a acusação) dos pecados, mesmo sob o ponto de vista simplesmente humano, *liberta-nos* e facilita a nossa reconciliação com os outros. Pela acusação espontânea, o homem encara de frente os pecados de que se tornou culpado; *assume a sua responsabilidade* e desse modo se abre de novo a Deus e à comunhão da Igreja, para tornar possível um futuro diferente.» (1993: 1424 - 1455, pp. 320 - 326, itálico meu)

Penso não ser completamente errado e abusivo chamar a atenção para o facto de as duas definições, separadas pelas reticências, serem diferentes, não só entre si, mas também no seu interior. A primeira caracterização de confissão assenta na palavra «reconhecimento» e envolve uma certa dimensão contraditória, ao conjugar, num mesmo acto, o «reconhecimento, a confissão dos pecados» e «reconhecimento e louvor da Santidade de Deus». Esta contradição, ou aparente contradição, instaurada pelo segundo aspecto da primeira definição de confissão, procura, no entanto, explicar-se pela expressão «Num sentido profundo» e pelas aspas de «‘confissão’». Sendo, pois, aqui crucial a palavra «reconhecimento», vemos que neste passo o acto de confessar é essencialmente caracterizado pelo gesto de constatar e conhecer novamente algo passado — os «pecados» e a «Santidade de Deus», que, por ser eterna, já está estabelecida e, portanto, também é passada. A confissão é, pois, nesta definição, sobretudo descritiva.

A segunda definição coloca em questão o diálogo estranho entre um procedimento que liberta e um procedimento que permite a atribuição e o assumir de uma responsabilidade, que, de algum modo, tem também a ver com uma apropriação daquilo de que se é liberto. Por outro lado, parece-me que, se na primeira definição descrevemos um certo movimento em direcção ao passado, na que agora comentamos percebemos, sobretudo, pese embora a referência à descrição dos pecados, a presença de um acto, a confissão, que se dirige para o futuro e permite (promete), uma outra realidade futura, pelo que a palavra reconhecimento não é utilizada. Além disto, verifica-se nas duas definições uma espécie de metáfora contextual do «dentro» e do «fora», do «privado» e do «público», expressa, por um lado, por palavras e expressões como «reconhecimento» e «a confissão dos pecados perante o sacerdote» e, por outro,

por «acusação», «liberta-nos e facilita a nossa reconciliação com os outros» e «abre», que tem também a ver com o valor do passado e do futuro em cada uma das definições.

A noção de confissão do *Código Civil Anotado* é, no seu carácter geral de texto de lei, aparentemente menos problemática e parece dialogar com a primeira parte da primeira definição do *Catecismo*: «Confissão é o reconhecimento que a parte faz da realidade de um facto que lhe é desfavorável e favorece a parte contrária.» (Pires de Lima e Antunes Varela, 1987: Art. 352.º, p. 323).

Temos, portanto, que, pela confissão, o confitente procede a uma declaração de verdade, atestando a realidade, ou verdade, de factos já existentes que o desfavorecem e que beneficiam a parte contrária. O facto de a confissão judicial constituir uma declaração *contra se* e de essa declaração beneficiar a parte contrária tem algumas consequências importantes. Uma delas é que a confissão é, por vezes, entendida como acto resultante de um «negócio jurídico», em que se solicita uma declaração a uma parte, à qual é reconhecida a capacidade de prestar determinada declaração, e em que a parte, que é solicitada, concorda em prestar essa declaração. Por se tratar de uma declaração contrária aos interesses do confitente, a este é concedido um «crédito de sinceridade» ou «presunção de veracidade» (cf. *ibidem*: 320., n.2), sendo que a confissão é, assim, tomada como declaração de verdade, desde que proferida por «pessoa capaz». A implicação desta declaração de verdade, pela qual é fixada a realidade dos factos, determina o carácter irrevogável da confissão, não podendo o confitente prestar uma nova versão sobre os mesmos factos, pois isso poderia consistir numa técnica defensiva (cf. Angel Bonet y Navarro, 1979: 323).

Decorrente da «presunção de veracidade» resulta também o facto de a confissão ser indivisível, i. e., ter de ser aproveitada na sua totalidade, salvo se se provar a sua inexactidão, mesmo que alguns factos não interessem à parte contrária ou sirvam para

atenuar a responsabilidade do confitente (cf. Pires de Lima, A. Varela, 1987: art. 360.º, p.319). Aqui, como se vê, o confitente, tanto se pode prejudicar, como beneficiar da «declaração confessória» porque ...«é o dono da mesma e de quantas modulações queira estabelecer sobre cada resposta» (A. Bonet y Navarro, 1979: 277). Por esta razão, e apesar das sempre possíveis «modulações», é exigida «inequívocidade» à confissão judicial, pretendendo assim salvaguardar-se a sua «força probatória plena».

Outro aspecto importante é que, caso a confissão seja espontânea, i. e., não provocada pelo tribunal, nem resultante de um «negócio jurídico», ela tem de ser assinada pelo confitente: «Procedendo do próprio confitente, a confissão judicial espontânea não pode consistir numa declaração meramente oral que não dá as garantias de reflexão exigidas pela lei: há-de constar de acto *firmado* pela própria parte» (Pires de Lima, A. Varela, 1987: 316, n.2).

Do que nos diz o texto jurídico e de que se procurou apenas fazer um resumo, vemos que a definição de confissão e das suas características se baseia, sobretudo, em um conjunto de pressupostos de carácter convencional com que se relacionam prescrições sobre procedimentos também convencionais, contribuindo ambos para o contexto de realização de uma confissão jurídica válida<sup>1</sup>. O pressuposto de carácter convencional de maior alcance parece-me ser o da «presunção de verdade» subjacente à interpretação de uma declaração *contra se* e baseado nas «grandes probabilidades que tem de ser verdadeira ou exacta uma declaração contrária aos interesses da própria parte» (ibidem: 320, n.2).

Assim, a confissão constitui-se como um acto e uma declaração sobre factos e acções que se relacionam directamente com o confitente, pelo que deve e parece existir uma coincidência entre o emissor de uma confissão e o protagonista dos actos dessa

confissão. Esta coincidência não é, no entanto, pelo menos no texto jurídico, muito nítida. Aí apenas se diz que, pela confissão, uma parte atesta ou firma a realidade de factos que a desfavorecem, resultando de aqui que a confissão implica um relato em que se exige um comprometimento absoluto com o real. No entanto, o carácter irrevogável e indivisível e, sobretudo, o valor de assinatura, que a confissão judicial manifesta, têm, na minha opinião, um efeito de apropriação de factos passados que são fixados e trazidos efectivamente à existência pela pessoa que confessa, marcando-se assim a coincidência entre um emissor e um protagonista.

O interessante deste momento é que, de certo modo, os factos (a realidade dos factos) só existem a partir do momento em que são confessados. É a confissão e o seu efeito de assinatura que permitem, na realidade, o seu existir, é, por elas, que são autenticadas e, simultaneamente, finalizadas acções desfavoráveis ao confitente<sup>2</sup>. Daqui que, no texto jurídico, a questão da responsabilidade não seja associada, penso eu, a um processo de apagamento ou de libertação, mas a um processo de afirmação de uma responsabilidade autoral, que determina uma origem e um fim e que tem o poder de cessar a controvérsia entre as partes e permitir o julgamento. Vemos que não é exactamente este propósito, ou apenas ele, que subjaz à definição de confissão do *Catecismo*, ou que podemos observar nestas palavras de Rousseau:

«Ce poids est donc resté jusqu'à ce jour sans allégement sur ma conscience, et je puis dire que le désir de *m'en délivrer* en quelque sorte a beaucoup contribué à la resolution

---

<sup>1</sup>Para mais informações sobre a noção jurídica de confissão, nomeadamente no que diz respeito ao seu entendimento numa perspectiva histórica e no direito romano, dever-se-á consultar: Luciana Laudisa, *Il Ritiro Della Dichiarazione Di Verità* (1978).

<sup>2</sup>A confissão estabelece de facto um vínculo entre um agente e determinadas acções cuja classificação definitiva é estabelecida no momento da realização do enunciado «Eu confesso». O conhecimento completo das acções e das relações de estas com o seu autor, e portanto, de certo modo, a sua existência enquanto actos com determinados aspectos, só se possui e é fixado aquando da confissão.

Tal como uma assinatura, uma confissão, enunciado único, intransmissível e final, assinala no presente irrepitível da sua ocorrência uma ligação passada de alguém (o confitente, o signatário) a determinados eventos e garante essa ligação num futuro posterior, sendo que, neste sentido, penso poder falar-se em efeito de assinatura relativamente à confissão.

que j'ai prise d'écrire mes confessions.» (Rousseau, 1781-1788: 126, itálico meu). Aqui o problema da responsabilidade é determinado, sobretudo, pelo gesto de libertação de actos que deixaram marcas e se escreveram na consciência ou na memória. Esta libertação é operada pelo próprio texto de confissão e pelos seus leitores que são eles próprios responsáveis pela assinatura de Rousseau que se recusa a fazer uma obra e a assiná-la, ou, pelo menos, a assiná-la enquanto um todo: «C'est à lui [ao leitor] d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent: le résultat doit être son ouvrage; et s'il se trompe alors toute l'erreur sera de son fait.» (ibidem: 230).

O resultado desta assinatura de Rousseau que cada leitor assina faz parte de uma espécie de processo de citação; por isso, esta operação caracteriza-se pela possibilidade de «tromperie», mas aqui, como diz Rousseau, todo o erro será da responsabilidade do leitor. Para Rousseau, confissão é, deste ponto de vista, a impossibilidade de compor o ser e a possibilidade da sua rasura, porque esta composição não é operada por Rousseau, pelo próprio ser, que se dissemina e apresenta em elementos ou partes, mas pelo(s) outro(s) que se engana(m).

Nesta perspectiva, a confissão é o texto que é feito para que se produzam novos textos diferentes. Este processo, no entanto, é interminável, porque, cada vez que um leitor erra a assinatura do autor, está a cometer um pecado, uma falta de apagamento ou uma falsificação de um ser, de que é preciso justificar-se novamente. Exige-se uma nova leitura e interpretação dos elementos, um novo texto, uma nova determinação do ser, uma nova citação da assinatura de J.- J. Rousseau que cada vez é mais diferente e cada vez menos responsável.

A diferente visão da responsabilidade que nos mostram o texto jurídico, o *Catecismo* e Rousseau — uma responsabilidade que se assume, sobretudo, por trazer à existência a realidade de factos que são firmados e apropriados e uma responsabilidade

em que, simultânea de uma operação de autentificação, se verifica um processo de libertação — parece-me ter consequências importantes em relação às intenções daquele que diz uma confissão.

No texto jurídico não se nomeia a intenção e a disposição interior do confitente e, por isso, não se fala, por exemplo, na dimensão apologética da confissão e no arrependimento. Penso que este facto depende inteiramente da convencionalidade que rodeia o contexto da confissão judicial e cujo objectivo é, primordialmente, proporcionar uma declaração de verdade que funcione como meio de prova incriminatória e não como defesa. Assegurada a faculdade de se narrarem determinados acontecimentos, parte-se do princípio que o confitente manifestará convencionalmente a intenção de os relatar de um modo verdadeiro<sup>3</sup>.

No texto do *Catecismo* fala-se, no entanto, em «esforço de regressar à casa do Pai» e em «diligência pessoal e eclesial de conversão, de arrependimento e de satisfação por parte do cristão pecador» (*Catecismo da Igreja Católica*, 1993: 1423, p. 319), pelo que a declaração de verdade deve ser acompanhada por uma série de intenções e disposições interiores, que definem e, ao mesmo tempo, perturbam o contexto desta confissão e a sua interpretação.

---

<sup>3</sup>A análise que aqui fazemos do texto jurídico é obviamente condicionada pelo conhecimento insuficiente que possuímos na matéria. De facto, só aparentemente se poderá julgar que a definição dada pelo *Código Civil* é a menos problemática em relação ao significado das suas palavras. Prova disto é, por exemplo, o conjunto de notas explicativas que acompanham essa definição e os diferentes métodos interpretativos que se podem adoptar na interpretação das normas jurídicas escritas: «Para as normas escritas (leis, sentenças [arrêts], votos/opiniões [avis], actos jurídicos, opiniões doutrinárias) é preciso escolher entre: interpretação ‘objectiva’ (que procura a significado do texto tomado em si) e ‘subjectiva’ (que procura saber aquilo que quis dizer o autor do texto); ‘histórica’ (que se refere ao tempo de entrada em vigor do texto) e ‘evolutiva’ (que se refere ao tempo da sua interpretação); ‘literal’ (que investiga o significado das palavras) e ‘fundamental’ (que pesquisa o fundamento, a *ratio* que presidiu à posição do texto); fundamental ‘conceptual’ (que procura o fundamento num princípio logicamente superior) e ‘teleológica’ (que procura o fundamento no fim da norma); ‘sectorial’ (que se restringe a considerar somente o texto objecto de interpretação) e ‘sistemática’ (que procede à pesquisa do significado ou do fundamento em contextos mais amplos); sistemática ‘parcial’ (contexto menos amplo que o sistema jurídico tomado no seu conjunto) e ‘total’ (contexto coincidente com o sistema jurídico considerado na sua globalidade)» (Luigi L. Vallauri, 1990: 194).

Este novo aspecto chama-nos a atenção para o facto de que a coincidência entre o emissor de uma confissão e o protagonista dos actos a que a mesma se refere só se verificar ao nível de uma mesma responsabilidade por actos distintos, i. e., pelo acto inaugurado por «Eu confesso» e pelas acções passadas que são invocadas por esse acto. De facto, o texto do *Catecismo*, pelo menos, assinala a necessidade de uma assimetria entre as intenções de uma pessoa que comete um pecado e uma pessoa que confessa esse pecado.

Assim, a confissão da religião católica não pode apenas consistir numa declaração de verdade, mas depende também de um conjunto de propósitos e intenções que o confitente deverá ter e manifestar. Ora o resultado disto é, penso eu, um alargamento do objecto da confissão e uma problematização do seu contexto, que se constitui como realidade complexa, em que se conjugam, por exemplo, a descrição de intenções e actos pecaminosos com intenções e projectos de arrependimento, desculpa, reconciliação, conversão. O contexto de uma verdadeira e feliz confissão religiosa é, então, um contexto que divide o objecto dessa confissão e faz com que o seu significado seja complicado. Confessar é, simultaneamente, referir-se ao passado, supor e acreditar em um referente futuro que ainda não existe (não é este um dos procedimentos da ficção?), louvar a Deus, arrepender-se, assumir uma responsabilidade e desresponsabilizar-se, pedir desculpa, iniciar uma nova conduta moral e social<sup>4</sup>.

Em Rousseau, verificamos também um contexto de fragmentação que é, aliás, o responsável, como vimos, pela própria escrita confessional e pela atitude deste autor que deixa ao leitor a tarefa (impossível) de juntar os elementos da sua vida, a sua assinatura fragmentada, a sua responsabilidade dispersa e diferida, e de construir, a partir de aí, um

---

<sup>4</sup> É escusado referir que a confissão enquanto experiência religiosa nos merece o maior respeito e, portanto, a nossa análise não pretende, de maneira alguma, interrogar a relevância teológica, religiosa, moral e pessoal que, para algumas pessoas, assume a confissão. Pretende-se somente entender um dos

outro texto em que se atinja a presença do ser e se estabeleça um contexto unívoco para a sua percepção e manutenção.

Neste sentido, as confissões de Rousseau são sempre autênticas, porque o seu autor não se pode enganar visto que se recusa a dizer qual é o seu verdadeiro carácter: «Si je me chargeais du résultat et que je lui [ao leitor] disse: Tel est mon caractère, il pourrait croire sinon que je le trompe, au moins que je me trompe.» (Rousseau, 1781-1788: 230). Assim, a falsificação, a atribuição do carácter ficcional ao texto não é da responsabilidade do seu autor, mas dos seus leitores que, no momento da leitura e da construção de um carácter, se podem enganar. É o leitor que faz da confissão uma pseudo-confissão. O problema, no entanto, consiste em perceber que esta pseudo-confissão, resultante de um engano do leitor, é aquilo que possibilita a existência das confissões de Rousseau.

A confissão autêntica que o texto jurídico define é constituída por uma declaração de verdade desfavorável ao confitente e a sua realização resulta de um conjunto de pressupostos e procedimentos convencionais que caracterizam o seu contexto judicial ou extrajudicial. Neste sentido, parece fácil definir uma confissão falsa ou infeliz: ela é o resultado de um qualquer gesto que infrinja a convenção estabelecida. No entanto, o texto legal, que faz depender o seu poder e sobrevivência da sua formulação convencional e generalizável, procede a um entendimento homogéneo e idealizado tanto da própria lei, como dos próprios indivíduos e da realidade existencial. Por outras palavras, o texto jurídico só é possível se subtrair a sua escrita a qualquer consideração da sua aplicabilidade a casos particulares, porque o seu objectivo é subsumir todos os casos particulares: ...«nenhuma lei pode ser escrita sem que se suspenda toda a consideração da sua aplicabilidade a uma entidade particular.» (Paul de

---

modos de configuração e descrição de uma acção — confessar(-se) — e dos fenómenos mentais a ela associados num dos contextos privilegiados da sua realização, a saber, a religião católica.

Man, 1979 b, trad. fr.: 322). Nesta acepção, o texto legal é também, de certo modo, uma ficção e a confissão completamente autêntica só existe na própria definição (ficcional) que ele nos dá de confissão. Por consequência, a aplicabilidade da lei, i. e., a realização efectiva de uma confissão judicial será sempre um desvio, em relação ao modelo idealizado que a prescreve, verificando-se uma incompatibilidade incontornável entre as acções ou procedimentos particulares e as prescrições idealizantes. Esta incompatibilidade, no entanto, não me parece ser algo que vem do exterior e afecta a lei, mas sim uma dimensão, desde já, inscrita nela mesma, porque, pese embora o seu carácter geral, o seu destino é orientado para a existência e as acções de indivíduos particulares.

Das diversas definições que se foram expondo, resultaram algumas características da confissão que, no entanto, nunca tomaram a forma de traços inequívocos, não problemáticos ou indiscutíveis. Verificámos que o *Catecismo* nos apresentava duas definições de confissão não totalmente concordantes, pois uma incidia sobre um processo descritivo ou retrospectivo do passado e outra assinalava um procedimento prospectivo que se dirigia para acções futuras, sendo que estas características perturbam, na nossa opinião, uma pretensa unidade contextual. Observámos que a confissão permite uma responsabilização, mas, por vezes, interrogámo-nos sobre se não permite também a rasura ou transferêcia da responsabilidade. Relacionado com a questão da responsabilidade, destacámos um efeito de assinatura que permite atestar a realidade de actos e finalizar actos: os actos de uma confissão, que, no entanto, parecem já ter sido totalmente realizados e o acto da própria confissão. (Notámos alguns aspectos intrigantes em Rousseau a propósito deste aspecto). Estabeleceu-se a coincidência entre o emissor da confissão e o protagonista das acções confessadas, mas referiu-se uma assimetria entre as intenções desse emissor

e desse protagonista. Verificámos a diferença entre um contexto unívoco e convencional, que delimita a confissão judicial e um contexto, de algum modo, fragmentado que dividia e problematizava o objecto de uma confissão. Colocaram-se hipóteses para aquilo que supostamente se pode considerar uma confissão autêntica e pressentiu-se que, inscrita no aspecto da autenticidade, surgia a hipótese do desvio, da pseudo-confissão, da ficcionalidade.

Face a isto, é necessário pensar se estamos perante uma impossibilidade teórica de definir enunciados e se isto é um defeito da nossa capacidade de construir definições e prescrições ou se, pelo contrário, é possível produzir enunciados que sejam imunes à problematização de aspectos como responsabilidade, intenção, contexto, referente, verdade. Permitir-nos-á a linguagem enunciados que não seja preciso interpretar e em que seja possível delimitar com certeza todos os problemas que fomos levantando para a confissão? Permitir-nos-á a linguagem enunciados que não sejam eles próprios já uma interpretação da realidade? Estas são as questões que aqui se nos impõem e a que a secção que se segue procura dar resposta.

Penso que muitos problemas que encontrámos, na tentativa de definir a confissão, se podem relacionar com a reflexão que algumas teses, de J. L. Austin em *How To Do Things With Words* e da teoria dos *speech-acts*, nos permitem.

Em Austin aquilo com que nos deparamos, como vamos ver, é com uma investigação através da qual se procuram caracterizar enunciados. Esta caracterização depende essencialmente do estabelecimento de um conjunto de condições que definem a realização de actos de linguagem. Através destas condições, que são também prescrições, podemos não só realizar actos de linguagem, onde seja possível aferir com certeza realidades como a intenção do emissor, a origem, a responsabilidade, o contexto do enunciado e a sua relação com o referente, mas também precavermo-nos contra transgressões cometidas relativamente a determinadas regras ou condições. Neste sentido, a investigação dos *speech-acts* aproxima-nos da escrita que caracteriza o texto legal e permite-nos aceder a um conjunto de procedimentos através dos quais é possível dominar a linguagem e dominar pela linguagem. Prevê-se a possibilidade de um uso particular das palavras, que parece ser o único através do qual é possível comunicar de forma transparente a realidade do mundo exterior e a realidade que os próprios enunciados produzem.

Assim a grande tese, que interpretamos quase como promessa de análise, da primeira conferência de *How To Do Things With Words* é a proposta de dois tipos de enunciados que se comportam de maneira dissemelhante em relação ao seu referente.

Os constativos, enunciados descritivos, que têm o seu referente fora deles, que lhes é exterior e anterior, e cuja função consiste em descrever um estado de coisas ou um facto, sendo que, neste sentido, são verdadeiros ou falsos, e os performativos que não se reportam a um referente exterior. Os performativos são então enunciados a cuja proferição corresponde e é simultânea a realização de uma acção e, por isso, são enunciados que se caracterizam pela auto-referencialidade. Não faz sentido verificar se o enunciado é verdadeiro ou falso, porque, perante performativos como «Eu prometo...» ou «Eu ordeno-te...» as acções de prometer e ordenar estão inscritas na própria enunciação destas palavras. Parece-me que, neste sentido, podemos classificar «Eu confesso» como performativo, uma vez que é através dessa fórmula, ou pelo menos por uma que possa ser reduzida a ela, que é levado a efeito o acto de confessar. De qualquer maneira, «Eu prometo» e «Eu ordeno-te» são performativos diferentes de «Eu confesso» porque o seu aspecto é essencialmente prospectivo: invocam uma acção — prometer e ordenar — e originam acções posteriores. O performativo «Eu confesso» invoca a acção de confessar, mas o processo deste acto é, sobretudo, constituído por uma operação constativa, no sentido em que os seus enunciados dizem respeito a referentes exteriores e anteriores cuja veracidade ou falsidade pode ser, pelo menos teoricamente, verificada.

No entanto, para que os performativos permitam a realização de acções e engendrem acções, para que, como diz Austin, sejam felizes, não basta proferi-los, porque se houver uma qualquer atitude rebelde em relação às regras que os conformam, a acção não se dá e o performativo é infeliz. Tem, pois, de se verificar uma adequação entre o performativo e determinadas circunstâncias, condições ou regras, que conformam o modo de dizer e actuar das pessoas, sujeitas assim a uma espécie de acordo tácito:

«Em termos gerais, é sempre necessário que as *circunstâncias* nas quais as palavras são proferidas sejam de alguma maneira, ou maneiras, *apropriadas* e é muitas vezes necessário que o falante ele próprio ou outras pessoas executem *também* certas *outras* acções, quer acções ‘físicas’ ou ‘mentais’ quer mesmo actos que consistem em proferir posteriormente outras palavras.» (Austin, 1962: 8)<sup>5</sup>.

Isto significa que, por exemplo no caso de «Eu prometo...», quem diz isto tenha intenção de fazer o que promete (independentemente da concretização da intenção que se supõe inerente à promessa), que o destinatário da promessa a suponha benéfica e a aceite e que não seja visível que o prometido se realizasse normalmente.

Gostaria ainda, numa observação de carácter parentético, de chamar a atenção para um facto, que provavelmente não transparece de imediato das palavras de Austin, mas que, na minha opinião, aí é visível e importante para a argumentação do autor. Trata-se de verificar que a argumentação de Austin decorre e assenta na convicção, quase natural, de uma certa necessidade óbvia e constitutiva de determinadas condições e «imperativos» pública e convencionalmente reconhecidos e aceites para a realização dos actos de fala. É talvez por isso que Stanley Fish, comentando a posição da teoria dos *speech-acts* sobre a intenção, nos dá a ideia de que as intenções são coisas convencionais e disponíveis, quando pretendemos invocar um determinado procedimento, e não entidades que se relacionem com uma «inward performance»:

«O problema daquilo que se passa no interior, a questão da ‘inward performance’ é simplesmente iludida [bypassed]; a teoria dos *speech-acts* não controla isso. Isto significa que as intenções estão disponíveis para quem invoque os procedimentos correctos (publicamente conhecidos e acordados) e significa que quem invocar esses procedimentos (sabendo que eles são reconhecidos como tal) assume a responsabilidade de ter essa intenção.» (S. Fish, 1977: 203-204).

Se recuperarmos o nosso comentário ao entendimento que fizemos da intenção no texto legal, talvez se entenda melhor a diferença entre aquilo que parece ser a «inward performance» e a realização de enunciados em que a intenção é entendida e pressuposta convencionalmente. Como aí assinalámos, atendendo ao facto que a confissão é o reconhecimento da realidade de factos desfavoráveis ao confitente,

---

<sup>5</sup> Dada a dificuldade que por vezes encontrei ao traduzir alguns excertos de *How To Do Things With*

pressupõe-se que, quando este concorda em realizar uma declaração confessória, tem a intenção de dizer a verdade e se responsabiliza por isso. Se, posteriormente, se provar que a parte não respeitou o procedimento convencional, ela será responsabilizada por não ter cumprido as regras. Tudo depende, então, de um conhecimento público sobre as implicações de determinados procedimentos de linguagem, cujo carácter foi o resultado de um acordo tácito. A «inward performance» é ultrapassada pela pressuposição de uma intenção que, de certo modo, não é a intenção de um ente particular, que invoca um procedimento, mas a intenção que necessariamente se liga ao enunciado através do qual se faz essa invocação. Nesta formulação de Searle percebe-se, penso eu, este problema que estamos a discutir: ...«a linguagem é essencialmente um fenómeno social e (...) as formas de Intencionalidade subjacentes à linguagem são formas sociais» (Searle, 1983, trad. esp.: 14). Ultrapassar, todavia, a «inward performance» através do recurso à convenção não é subtrair a realização dos enunciados a essa «performance» que eventualmente pode colidir com os limites do convencional e do social.

Decorrente da distinção inicial entre constativo e performativo, e na tentativa de definir os limites e pressupostos convencionais de realização de um performativo explícito e feliz, Austin descreve e estabelece um conjunto de condições que definem as circunstâncias apropriadas, para a enunciação de um performativo, e asseguram a sua felicidade.

As condições são conformadas pela afirmação de uma convencionalidade de procedimentos, que devem sempre existir e ser aceites, face à proferição de certas palavras; pela adequação correcta das pessoas aos procedimentos invocados e aos efeitos esperados; pela necessidade de «certos pensamentos e sentimentos» naquele que invoca determinado acto e pela certeza da sua aceitação por parte de outras pessoas que,

eventualmente, poderão ter de modificar a sua conduta imediata e mediata, em função do que é dito (cf. Austin, 1962: 14-15).

Aquilo que se pretende é criar a possibilidade da existência de um contexto exaustivamente conhecido e determinado em que o performativo seja subtraído à perda de qualquer sentido intencional. Nas palavras de Derrida este contexto não permite a possibilidade de ...«alguma ‘disseminação’ que escape ao horizonte da unidade do sentido» (Derrida, 1972: 384).

Esta observação de Derrida prende-se com duas concepções de contexto completamente distintas. A avaliar pelas palavras de Austin, o contexto é uma realidade formada por circunstâncias apropriadas e normais, delimitadas por regras convencionais, publicamente conhecidas, que definem e asseguram a realização séria de enunciados e a comunicação de um sentido unívoco. Neste sentido, quando se verifica a transgressão de algum limite da convenção, é possível controlar e classificar essa transgressão. O entendimento que Derrida faz do contexto, no entanto, prende-se com a convicção de que é impossível determinar exaustivamente um contexto e que, portanto, a sua finitude nunca é assegurada. Na compreensão que faço das palavras de Derrida, a diferença reside essencialmente entre um contexto que produz uma interpretação e um contexto que é também o produto de interpretações. Num outro nível, reside aqui também a diferença entre a formulação da lei e aplicabilidade da mesma, a que nos referimos na primeira secção deste capítulo.

Em todo o caso, o método de classificação das infelicidades dos performativos resulta, para Austin, óbvio, i. e., basta verificar qual ou quais as regras ou condições não respeitadas e obter-se-á um tipo de infelicidade. Para especificar o que acabo de dizer, refiro um exemplo que contempla duas infelicidades. Se uma criança de três anos baptizar um pinguim, estamos perante um performativo («Eu te baptizo») infeliz

porque a) os pinguins não se baptizam e b) as crianças de três anos não são as pessoas adequadas a baptizar seja o que for. No primeiro caso, estaríamos, segundo Austin, perante uma «misapplication» e, no segundo, perante uma «misinvocation». Dou um último exemplo que se relaciona directamente com o universo de problemas que me preocupam: se alguém diz «Eu confesso...» e depois começa a relatar as acções de uma outra pessoa, estamos, na terminologia de Austin, perante um «abuso» e, talvez, face a uma quebra de compromisso.

Esta análise das infelicidades e o carácter das condições para o performativo feliz conduzem Austin a uma operação de exclusão, da análise dos performativos, dos enunciados de ficção e do discurso não-sério, visto que estes enunciados podem perturbar as condições de felicidade dos performativos. Austin remete para uma teoria geral dos actos linguísticos o estudo desses aspectos e de tudo o que vai sob a expressão ...«características ‘infelizes’ da realização de acções [‘unhappy’ features of the doing of actions]» (Austin, 1962: 21). Embora Austin apresente razões, relacionadas com os aspectos que constituem estas «características ‘infelizes’», para a exclusão dos enunciados de ficção e do discurso não-sério da análise dos performativos, é, sobretudo, no texto «The Logical Status of Fictional Discourse» (1975) de John Searle, um dos seguidores de Austin, que encontramos, talvez de forma mais explícita, as causas e os pressupostos desta operação de exclusão. Correndo o risco de interromper, por momentos, a leitura de Austin, torna-se inevitável comentar o texto de Searle. Neste ensaio supõe-se que o discurso ficcional é definível a partir do discurso sério ou não ficcional, verificando-se, por isso, uma relação de dependência lógica do primeiro relativamente ao segundo.

Em «The Logical Status of Fictional Discourse», Searle apresenta várias distinções — entre ficção e literatura, entre discurso ficcional e figurativo, entre ficção e

mentiras —, mas aquilo que, essencialmente, lhe interessa é a exploração da diferença entre discurso ficcional e discurso sério.

A questão fundamental do ensaio consiste em saber que tipos de actos ilocucionários realiza o autor de ficção<sup>6</sup>. Searle diz que: ...«um autor de ficção finge realizar [pretends to perform] actos ilocucionários que de facto não está a realizar» (Searle, 1975: 325), sendo que aqui o sentido de fingir, de pretender, «to pretend», significa o envolvimento em uma «‘performance’ que é *como se* alguém estivesse a fazer ou a ser algo sem qualquer intenção de enganar [which is *as if* one were doing or being the thing and is without any intent to deceive]» (ibidem: 324). Aquilo que temos na ficção é, pois, uma «nondeceptive pseudoperformance», i. e., uma pseudo-realização dos actos ilocucionários do discurso sério, em que nos referimos a coisas e acções, que podem não ter existido nem acontecido, mas sem a intenção de enganar. Assim, e porque não se está obrigado a um comprometimento com o real, que as regras dos actos ilocucionários do discurso sério exigem, não se tem uma responsabilidade em relação àquilo que é dito e, por isso, não faz sentido saber se o autor de ficção se enganou ou mentiu, nem ele será responsabilizado por isso. Trata-se de considerar dois discursos distintos: um discurso — o sério — em que se exige um comprometimento com o real e com a manutenção desse real e um discurso que não compromete o autor, nem é responsável pelo mundo tal como ele é, sendo que, por isso, este é logicamente dependente daquele.

A questão, contudo, consiste agora em saber como é que aquela forma de «to pretend», que faz a ficção, é possível, o que é que a permite e como é que é reconhecida.

---

<sup>6</sup> Mais à frente entender-se-á claramente aquilo que é um acto ilocucionário. Em todo o caso, e para assegurar a compreensão das palavras de Searle, parece-me que, para já, o mais importante a dizer é que um acto ilocucionário tanto pode ser constituído por um enunciado constativo como por um performativo e que, subjacente à realização desse acto, existe um conjunto de regras, a que Searle chama «constitutivas», que permitem a existência dos actos ilocucionários.

A tese de Searle é a de que existem um conjunto de convenções especiais — «extralinguísticas» e «não-semânticas» — que operam uma suspensão que salvaguarda a não necessidade de se estabelecer uma relação entre o discurso ficcional e o mundo: ...«as ilocuções simuladas [«pretended illocutions»] que constituem o trabalho de ficção são tornadas possíveis pela existência de um conjunto de convenções que suspendem o funcionamento normal das regras que relacionam os actos ilocucionários e o mundo» (ibidem: 326)<sup>7</sup>. Isto significa que, através da invocação de determinadas convenções que, no entanto, podem ser quebradas a qualquer momento, o autor de ficção se subtrai ao compromisso exigido pelos actos ilocucionários do discurso «normal». A prova de que tais convenções, que permitem o discurso ficcional, podem ser quebradas a qualquer momento é-nos dada pelo próprio Searle, quando afirma que, num trabalho de ficção, nem tudo são ...«actos de referência simulados: alguns serão referências reais» (ibidem: 330). Estas palavras contam-nos duas coisas imediatas e importantes. A primeira reitera e alarga, de certo modo, a ideia de que fazer ficção é realizar, de um modo «pretended», actos ilocucionários e actos de referência, i. e., supor que aos actos de referência correspondem de facto referentes. Isto, aliás, fará parte das convenções entre autor e leitor e permitirá o reconhecimento da ficção e a tarefa crítica: «É a referência simulada [pretended reference] que cria a personagem ficcional e a simulação

---

<sup>7</sup>A argumentação de Searle aproxima-se aqui da tese de S. T. Coleridge, em *Biographia Literaria*, que ao definir o carácter dos seus poemas para *Lyrical Ballads* fala da necessidade de uma «suspension of disbelief», «suspensão da descrença», subjacente à leitura da poesia e resultante de uma aparência de verdade, «semblance of truth»: «Nesta ideia tomou forma o plano das *Lyrical Ballads*; no qual ficou acordado que as minhas diligências se direccionariam para pessoas ou personagens sobrenaturais, ou pelo menos românticas, no entanto de tal modo que fosse extraído da nossa natureza interior um interesse humano e uma aparência de verdade suficiente para atribuir a estas sombras da imaginação a desejável suspensão da descrença que constitui a fé poética [yet so as to transfer from our inward nature a human interest and a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith]. » (Coleridge, 1817: 160). De um modo semelhante, Keats define «Negative capability» — uma expressão intraduzível — como a capacidade de nos relacionarmos com um mundo de mistério e incerteza sem contudo pretender depois captar e alcançar o real e os factos: «Quero dizer *Negative Capability*, i. e. quando se é capaz de estar em incertezas, mistérios, dúvidas, sem que posteriormente se procure atingir avidamente o facto e a razão [that is when man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason]» (Keats, 1817: 193).

compartilhada [shared pretense] que nos capacita a falar acerca da personagem» (ibidem: 330). O segundo aspecto relevante prende-se com o facto de Searle assinalar que alguns actos de referência da obra de ficção são referências ao real, sendo que, desta evidência, resulta a possibilidade de classificar e definir alguns géneros de ficção: «Em parte, certos géneros ficcionais são definidos através dos compromissos não ficcionais [nonfictional commitments] envolvidos no trabalho de ficção» (ibidem: 331). Como se vê, a diferença entre os géneros de que aqui se fala toma como critério a leitura do grau de compromisso que os autores assumiram em relação à representação do mundo tal como ele é. Mas o problema que este argumento levanta é precisamente saber-se quando e como se decide suspender umas convenções para actuar em conformidade com outras, sabendo que isto tanto serve para o discurso sério como para o ficcional. Por consequência, e agora reflectindo no problema de Austin que originou o comentário ao texto de Searle, a questão suplementar deste argumento relaciona-se com a certeza dos critérios de que dispomos para incluir certos enunciados e excluir outros, na investigação sobre performativos e constativos ou sobre os actos ilocucionários. Searle, percebendo o carácter instável das fronteiras entre actos de referência sérios e actos de referência simulados, fala da necessidade de uma «coerência», para logo, em seguida, dizer que não há critérios (regras) para a coerência, sendo que, no final do seu ensaio, uma nova distinção, entre o ficcional e o trabalho de ficção, se impõe. (O género confessional parece-me levantar aqui vários problemas, pois as regras dos textos que o compõem parecem exigir um compromisso absoluto com o real. Mas como é que esse compromisso se descobre no texto? Como é que lemos uma confissão de S. Agostinho e uma confissão de Rousseau? Qual o grau de compromisso com o real exigido para um e para outro?)

É neste momento que começamos a ter a impressão de que não existe um «logical status» para o discurso ficcional e isto porque « ‘o mundo real’ ou o discurso sério pode ser encontrado em romances, e o discurso ficcional é muitas vezes empreendido por pessoas que se situam no ‘mundo real’ » (S. Fish, 1977: 236).

Não parece pois existir uma clara relação de dependência lógica entre discursos, tendo como critério a sua relação com o real, porque só temos acesso aos factos ou ao ‘real’ através de diferentes discursos que correspondem a diferentes convenções cujos limites são difíceis de traçar. Assim, o que temos são factos construídos pelos discursos e pelos seus pressupostos. Acontece, porém, como diz Fish, que há convenções e histórias mais poderosas, porque mais habituais e aceites, e histórias menos poderosas, porque não autorizadas e referentes a circunstâncias que para a maioria são estranhas ou especiais.

Esquecendo os problemas que os últimos parágrafos do nosso comentário a Searle levantaram, percebe-se agora porque são excluídos da análise dos performativos, e do estudo dos actos ilocucionários, como veremos mais à frente, os enunciados de ficção. As razões prendem-se com as características do texto ficcional, realizado segundo convenções especiais e em circunstâncias especiais. No discurso ficcional, não é exigido ao autor um compromisso com o real e com a verdade nem são requeridas as intenções correlativas dos procedimentos invocados, convencionalmente supostas no discurso sério.

Um dos pontos fulcrais dos argumentos de Searle, o de o autor de ficção não poder ser responsabilizado pelos enunciados produzidos, é, desde logo assinalado por Austin, a quem regresso novamente, quando este procura especificar aquilo que entende por ...«características ‘infelizes’ da realização de acções». A explicação desta expressão confere, no entanto, aos performativos algo que lhes é estrutural — uma sempre

possível dimensão ficcional ou não séria, caracterizada sobretudo por factores que rasuram ou atenuam a responsabilidade do autor ou do agente —, e a que Austin não se podia furtar, mas que, em virtude das condições estabelecidas, é diferido para uma outra teoria. Diz-se em *How To Do Things With Words*: ...«características deste género *podem intrrometer-se e constantemente se intrrometem*\_[can and do constantly obtrude] *em cada caso particular que estamos a discutir*. Características desta espécie poderiam normalmente figurar [would normally come] sob o título de ‘*circunstâncias atenuantes*’ ou de ‘*factores de redução ou de revogação da responsabilidade do agente*’, etc..» (Austin, 1962: 21, itálico meu). A primeira parte da citação foca, como já disse, o carácter estrutural da infelicidade em cada caso particular de performativo, em cada caso em que dizer alguma coisa é também fazer. A segunda parte prevê, por um lado, a instabilidade e a «ficcionalidade» das convenções, ao permitir que as «circunstâncias» sejam atenuadas, e, por outro, coloca em causa a questão da instância e responsabilidade autorais, que podem ser reduzidas ou revogadas. Contudo, parece que elas devem ser mantidas a todo o custo, porque se ligam a um problema da necessidade de uma certa relação ética e moral, marcada pelas palavras «responsabilidade do agente», com um uso da linguagem que é também um fazer de acções. Aliás, é da exploração deste aspecto, caracterizado pela possibilidade de redução da responsabilidade do agente, que grande parte da argumentação de textos como «A Plea for Excuses» (1956) e «Three Ways of Spilling Ink» (1960) se estrutura. A tese aí defendida por Austin é constituída, *grosso modo*, pela ideia de que, por vezes, podemos desresponsabilizar-nos de acções, que decorreram aparentemente em circunstâncias normais, apelando a factores atenuantes dessa normalidade.

Penso que grande parte dos problemas que levantámos, na primeira secção deste capítulo, a propósito das duas dimensões paradoxais, de apropriação e de apagamento,

que parecem afectar o entendimento da responsabilidade, são aqui justificados pela argumentação austiniana. A propósito de Rousseau, vimos por exemplo que a atribuição da responsabilidade é efectuada através de uma operação cuja probabilidade de engano é quase inevitável, porque, de certo modo, não é Rousseau que se atribui, ou assume, uma responsabilidade, ou que assina o seu texto. O leitor tem de organizar o seu texto, disperso por elementos, deliberar sobre as intenções de Rousseau e atribuir-lhe intenções, construir um todo, i. e., um novo texto que, todavia, não tem tanto um novo autor, mas sim um autor falsificado, produto de um engano. A moral que tiramos de Rousseau pode aplicar-se aos problemas de Austin, no sentido em que os «factores de rasura de responsabilidade» podem não vir nos enunciados ou ser o resultado de uma vontade maléfica dos seus emissores ou de acções propositadas de outros intervenientes na comunicação, mas podem ser atribuídos aos enunciados por uma leitura e interpretação.

Para Austin é, no entanto, natural que os enunciados performativos, presentes num poema ou romance e ditos por um actor numa peça de teatro, não possam ser tomados em consideração, pois aí a linguagem é «parasita» do seu uso normal, não implica um compromisso e carece de efeitos perlocucionários, (cf. *ibidem*: 22, 104), i. e., não tem repercussões nos ouvintes, nem deles supõe e exige reacções. De qualquer modo, o problema é que, se face a «Eu prometo...» não é possível decidir se a minha intenção é a de cumprir a minha promessa ou não, é relativamente evidente que eu posso ou não estar a actuar de forma muito semelhante à de um actor. As duas hipóteses são, pelo menos, concomitantes de «Eu prometo...». Mas esta situação não depende essencialmente de uma falha de intenção, em relação ao cumprimento da promessa, por parte daquele que diz «Eu prometo». Depende também, como diz Derrida em *Mémoires Pour Paul de Man*, do facto de que, para que uma promessa o seja, ela tem de ser mais

do que uma simples descrição, no presente, de uma acção futura (cf. Derrida, 1988: 99). Se assim for, «Eu prometo» é um constativo, cujo referente é exterior e futuro e não anterior. Pensemos na confissão católica por um momento. A confissão, além de ser um reconhecimento dos pecados, é também um texto em que se permite uma conduta futura e, de certo modo, se promete um futuro diferente. (Se o cristão católico que se confessa, pensar que, no dia seguinte, vai fazer tudo aquilo de que agora se está a confessar, a sua confissão não parece ser válida.) Esta promessa é sempre contaminada pelo excesso. Quem a faz e quem a ouve sabe isso, mas essa crença não se coloca e, daí, deriva toda a dimensão ficcional possível de este acto. De certo modo, a prova disto é que depois dessa confissão há outras confissões e promessas que servem para justificar uma promessa e um propósito excessivos que serão sempre impossíveis de cumprir e servem para rasurar e atenuar a responsabilidade de quem fez essa promessa ou tinha esses propósitos.

Além disto, a promessa ou a confissão são actos afectados pela ficção porque as condições da sua realização séria são também o resultado de um gesto ficcional que promete excessivamente a possibilidade de realização de performativos felizes. Estas condições, tal como as prescrições do texto de lei, só podem ser estabelecidas se se suspender, no acto da sua formulação, a referência a cada acção particular, se se operar uma diferenciação entre «linguagem ideal» e «linguagem actual» que levanta todos estes problemas:

...«a suposta ‘linguagem ideal’ é de muitas maneiras um modelo muito inadequado de qualquer linguagem *actual*: a cuidadosa separação entre sintaxe e semântica, as suas listas de regras e de convenções explicitamente formuladas, e a minuciosa delimitação das suas esferas de funcionamento — tudo isto é enganador [all are misleading]. Uma linguagem *actual* tem poucas, ou nenhuma, convenções explícitas, os domínios de aplicação das suas regras não são precisamente nítidos, e nenhuma separação rígida se verifica entre o que é sintáctico e o que é semântico.» (Austin, 1940: 67)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> À semelhança do que aconteceu para a tradução dos excertos de *How To Do Things With Words*, recorri também por vezes à tradução francesa dos ensaios de *Philosophical Papers: Écrits Philosophiques* (1994).

Algumas questões são inevitáveis: fazemos nós confissões, promessas, ordens, declarações, numa linguagem ideal ou actual? São as definições, que o *Catecismo* e o *Código Civil* nos apresentam, construídas numa linguagem ideal ou actual? É a linguagem ideal imune ao contexto actual daquele que a descreve e utiliza? Quais são os critérios para se falar em ideal e actual?

São essencialmente duas as metas teóricas de Austin a partir do momento descrito: uma, a que se pretende chegar, e que consiste na definição de critérios claros para a distinção entre enunciados performativos e constativos e para a classificação daquilo a que se chama performativo explícito — um enunciado com um verbo performativo na primeira pessoa do singular no presente do indicativo da voz activa —, outra, a que se vai chegando, e que vem perturbar a pretensa distinção, constativo / performativo, que tomámos como tese da primeira conferência — uma promessa infeliz.

A anulação da diferença entre performativos e constativos resulta para Austin cada vez mais clara se a análise dos enunciados não se limitar ao estudo da sua forma gramatical e das palavras que os compõem e tiver em atenção toda a situação global em que as frases são produzidas: «Assim (a consideração de) o acto de discurso completo na situação global de discurso [the total speech-act in the total speech-situation] surge a pouco e pouco como importante em casos especiais: e deste modo estamos a assimilar o suposto enunciado constativo ao performativo.» (Austin, 1962: 52).

Parece-me que uma das coisas importantes para que o estudo de Austin nos orienta é a consideração do enunciado na situação global da sua enunciação, atitude que parece pressupor um estudo dos diferentes contextos das palavras. No entanto, julgo que esta situação global é totalmente previsível, porque determinada pelas condições das circunstâncias normais estabelecidas para os performativos. Isto significa que, como diz

S. Fish, aquilo a que se procedeu foi a uma inversão de núcleos de significado, cujo objectivo continua a ser o da preservação e transmissão linear do sentido: ...« tudo o que teria acontecido é que uma entidade auto-interpretante se substituiu por outra; em vez de frases que declaram o seu próprio significado, temos agora contextos que declaram o seu próprio significado.» (S. Fish, 1982 a: 52). Vemos então que o projecto de Austin se caracteriza pelo delinear de uma teoria da linguagem, em que quase se pode postular a não necessidade da interpretação, porque existem entidades que ditam ou declaram o sentido das frases.

Considerando a rasura da diferença que se verifica entre performativo e constativo, temos de pensar que, de um certo ponto de vista, e não sendo muito infiel às teses de Austin, um performativo é sempre um constativo, ou, pelo menos, tem sempre uma função constativa. A razão disto é que o seu referente exterior é um contexto convencional, um conjunto de regras e condições, que, para que o performativo seja feliz, tem de «ser descrito» por ele. Neste sentido, temos de considerar que, como diz Paul de Man em *Allegories of Reading*, todo o texto tem uma função constativa, a que corresponde a representação de uma determinada gramática ou convenção, e uma função performativa algo transgressora (cf. Paul de Man, 1979 b, trad. fr.: 324). A diferença entre as duas funções é constituída por uma tensão entre uma dimensão prescritiva ou gramatical e uma dimensão que implica o realizar de acções ou performativa. Porque é que se trata de uma tensão? Porque a função performativa só será satisfeita se ultrapassar os limites da prescrição, i. e., da função constativa. Se não ultrapassar estes limites a função performativa do texto tomará a forma exclusiva de um constativo, porque a acção que engendra é um reflexo das condições subjacentes à sua realização: as acções — prometer, ordenar, confessar, etc. — são apenas descrições

convencionais das condições que permitem a realização dessas acções. Daqui resulta, penso eu, a necessidade de um excesso e do desvio em todos os performativos.

Observem-se, no entanto, alguns exemplos inspirados em Austin que demonstram a maneira como os constativos são afectados pelas mesmas infelicidades dos performativos, sendo que, por isso, deverão pressupor as mesmas condições de sucesso destes enunciados e deverão também ser considerados actos de linguagem. Se eu digo «O gato está no tapete» isto implica que eu acredite nisso — eu não posso dizer «O gato está no tapete, mas eu não acredito». Se eu não acreditar nessa asserção estou a ser insincero, como no caso de uma promessa, que não tenho intenção de cumprir, pese embora o facto de não acreditar que o gato está no tapete não implicar que o gato não esteja efectivamente no tapete. Do mesmo modo, se é dito «Todos os X são Y» e mais tarde se diz «Alguns X são Z», que só seria possível se antes se tivesse dito «Alguns X não são Y», está a transgredir-se uma regra dos performativos, nomeadamente aquela em que se espera uma conduta posterior adequada ao procedimento invocado e em que se admite a possibilidade de quebra de compromisso (cf. Austin, 1962: 47-52). Do mesmo modo parece haver alguns performativos que têm um aspecto performativo e constativo ao mesmo tempo. Um dos exemplos que Austin nos apresenta é o caso de «I class *x*'s as *y*'s» («Eu classifico os *x*'s como *y*'s») em que se usa um performativo que compromete o emissor a uma conduta futura e em que se faz a descrição de um comportamento seu (cf. *ibidem*: 89).

Atendendo, pois, ao facto de se estabelecer uma aproximação entre constativos e performativos e de, por isso, as dimensões de felicidade/infelicidade e de veracidade/falsidade afectarem os dois enunciados, Austin propõe critérios que permitam isolar os performativos dos constativos, pretendendo assim chegar a performativos explícitos.

Um dos critérios é, como já se deve ter percebido, formado pelo argumento segundo o qual um enunciado performativo deve poder ser reduzido a uma expressão em que figure um verbo na primeira pessoa do singular do presente do indicativo na voz activa. Assim, «Sai», dito em determinadas circunstâncias, é performativo porque pode substituir-se por «Eu ordeno-te que saias». A necessidade do verbo na primeira pessoa é evidente se considerarmos que é por ela que o enunciado e o acto se ligam à pessoa que fala, à origem. Por exemplo, se disser «É teu», este enunciado pode ser equivalente ao performativo «Eu dou-te isto», ou pode descrever o facto de determinado objecto já pertencer a uma pessoa. A utilização da primeira pessoa do singular é, pois, essencial para os enunciados orais e é substituída pela assinatura num enunciado escrito que, como diz Austin, não está ligado à sua origem da mesma forma que o oral (cf. *ibidem*: 61) <sup>9</sup>. Por último, a pertinência do presente do indicativo é clara se compararmos este tempo e modo com outros tempos, no mesmo modo ou em outros.

Mesmo recorrendo, no entanto, ao critério do verbo na primeira pessoa do singular do presente do indicativo na voz activa, Austin dá conta de novos problemas que invalidam a pertinência desse critério: pense-se no que acontece perante a utilização do presente histórico, ou em certos performativos, «Eu conluo...» por exemplo, em que não se percebe que acção se invoca se o que se pretende é terminar (cf. *ibidem*: 64-66).

Esta situação de indecisão e de aporia da investigação de Austin, resultantes do estabelecimento de uma convenção ideal de uso da linguagem que é impossível preencher, leva-nos a um momento em que começa a ser claro que para que um

---

<sup>9</sup> O valor da assinatura, ou de aquilo a que chamei efeito de assinatura, parece-me importante para a interpretação da confissão. Neste acto linguístico, o funcionamento da assinatura pode ser considerado a dois níveis: por um lado, a assinatura marca o autor de um performativo que é «Eu Confesso», através da assinatura «O 'Eu' que pratica a acção entra assim necessariamente em cena» (Austin, 1962: 61); por outro, a assinatura também marca e autentifica os actos sobre os quais versa essa confissão e, por isso, eles são por ela finalizados no momento da inscrição, a sua existência é fixada nesse momento de escrita que os retém a todos.

performativo e um constativo funcionem e existam têm de estar abertos à crítica, que é o mesmo que dizer estar sujeitos à e ser o resultado de interpretações. Muito no sentido do que se está a dizer, podemos ver grande parte da investigação de Austin como um estudo que contribui para a verificação de que todos os contextos são variáveis e que é impossível defini-los de um modo completo, tornando-se muito complicada a questão das circunstâncias normais da utilização da linguagem. Aliás, na última conferência de *How To Do Things With Words*, Austin assinala uma conclusão que não deixa de ser significativa em relação a este aspecto, ao dizer que a relação entre «speech-act» e «the total speech-situation» foi o único fenómeno que se procurou esclarecer.

Esta interrogação dos enunciados em função dos contextos surge de uma forma muito clara quando, em relação à análise do constativo, se verifica que o entendimento deste enunciado conduz a uma progressiva circunstancialização da verdade. Assim, o constativo não é um enunciado privilegiado face ao performativo, em virtude da sua pretensa relação unívoca com os factos, e o valor de verdade não é um critério «supra-convencional», mas sim algo que depende do contexto, das circunstâncias, das intenções e objectivos. O constativo «A França é hexagonal» pode ser verdade para um general, mas não para um geógrafo, tal como uma qualquer afirmação pode ser verdade num manual escolar e num livro universitário não (cf. *ibidem*: 143). A questão aqui, por outro lado, não tem apenas a ver com o valor de verdade que se circunstancializa e com a consciência de que o mesmo facto pode ser abordado pelas mesmas palavras em contextos diferentes, sem que, no entanto, faça sentido falar de circunstâncias anormais, abusos, ficções ou mentiras, mas também, e sobretudo, com o reconhecimento de que os objectos e factos podem variar, segundo o entendimento que deles é feito. Aliás, como diz Fish, a única coisa que nos pode acontecer, quando falamos dos factos ou coisas, é não dizermos como esses factos ou coisas são realmente, mas fazermos com que sejam

o produto da linguagem: «A França de que se está falar será sempre o produto do que se diz acerca dela, e *nunca* será disponível independentemente.» (S. Fish, 1977: 199). No final de *How To Do Things With Words*, mas também em «Truth», Austin diz-nos: «A veracidade ou falsidade das asserções [statements] é afectada por aquilo que elas omitem ou por aquilo que apresentam e por serem enganadoras [by their being misleading]»...«veracidade e falsidade não são nomes para relações, qualidades, mas para uma dimensão de avaliação [a dimension of assessment]»...(Austin, 1962: 144, 149). Aquilo que se deixa admitir aqui é, penso eu, o facto de qualquer circunstância normal ser ela própria uma «dimensão de avaliação», i. e., uma estratégia interpretativa dos factos que os capta de uma certa maneira, segundo determinadas intenções e objectivos ou fins (cf. Austin, 1950: 130).

Em virtude dos constantes impasses da investigação de Austin, na sétima conferência de *How To Do Things With Words* anuncia-se «a fresh start on the problem» que passa pela redefinição dos sentidos em que dizer alguma coisa é também fazer algo. Assim, são estabelecidas três dimensões — a locução, a ilocução e a perlocução — que afectam o mesmo enunciado, fazendo dele: um acto locucionário (a realização de certos sons e o dizer qualquer coisa, pertencente a uma determinada construção com um certo sentido e referência); um acto ilocucionário (a realização de um acto que tem «uma certa força» performativa e permite a especificação da maneira em que estão a ser utilizadas as palavras e das suas funções); um acto perlocucionário (a produção eventual de efeitos nos ouvintes, através da realização dos dois actos anteriores). Especificando, deve-se entender que, quando se realiza um acto locucionário, é realizado também um acto ilocucionário, no sentido em que, ao realizar um acto locucionário, ao dizer qualquer coisa com sentido e referência, se fazem

também outras acções: perguntar, responder, avisar, descrever, etc.. A questão reside em saber qual, e a resposta a este problema, que a análise dos actos ilocucionários nos oferece, determina a «força ilocucionária» de um enunciado e a maneira como ele deve ser considerado: «Quando realizamos um acto locucionário, utilizamos o discurso: mas de que maneira precisamente o usamos nessa ocasião? Porque há muitas funções ou maneiras nas quais usamos o discurso [podemos perguntar, responder, avisar, descrever] (...) o acto será muito diferente segundo a maneira e o *sentido* nos quais, em cada ocasião, nós o ‘utilizamos’.» (Austin, 1962: 99).

A distinção entre locucionário e ilocucionário e a afirmação da sua presença em todos os enunciados engloba as acções de dizer e fazer, rasurando-se, assim, a oposição performativo constativo. Por outro lado, a noção de força ilocucionária, referente ao aspecto performativo de qualquer enunciado, transfere a análise do performativo explícito para uma doutrina das forças ilocucionárias, que darão conta do sentido em que um determinado acto ilocucionário é utilizado e em função das quais serão estabelecidos tipos ou classes de frases e de verbos.

Perante a lista de cinco expressões — «verdictives», «exercitives», «commissives», «behabitives», «expositives» (ibidem: 151) —, Austin agrupa e classifica, na última conferência de *How To Do Things With Words*, um número considerável de verbos observados a partir de diferentes forças ilocucionárias, especificadas pelas expressões citadas. No entanto, a análise das cinco classes não é pacífica nem está protegida de «infelicidades», porque é sempre possível estabelecer diálogos entre os verbos e as forças ilocucionárias de cada uma delas. Por exemplo os «veredictivos» consistem na emissão de um juízo, oficial ou não. Neste sentido, englobam verbos como valorizar, estimar, avaliar, calcular, etc., e sujeitam-nos a uma

conduta futura, pelo que se relacionam directamente com os «comissivos» cuja função é, como diz Austin, «comprometer o falante a um certo curso da acção» (ibidem: 157).

Dois dos desenvolvimentos teóricos posteriores, que se relacionam com o pensamento de Austin, são representados por John Searle, sobretudo em *Speech Acts* (1969), e por H. P. Grice, que, no ensaio «Logic and Conversation» (1975), apresenta, contudo, uma argumentação um pouco diferente da de Austin e de Searle.

A minha referência, que vai ser muito breve, a estes dois autores, tem como principal objectivo demonstrar como, para eles, é também crucial a definição e delimitação de circunstâncias normais, regidas por condições, regras e máximas, para a realização de actos linguísticos.

A principal tarefa de Searle é formada pela explicação do que consiste um acto ilocucionário. Essa explicação passa pela exposição de um conjunto de regras, decorrente de uma série de condições necessárias e suficientes para a realização desse acto. Por seu lado, o conjunto de regras, a que Searle chama constitutivas, deverá permitir a extensão da análise, que permitem, a todos os actos ilocucionários.

Antes de passarmos à discussão das regras constitutivas, é preciso apresentar algumas noções necessárias ao entendimento do acto ilocucionário e das regras que prescrevem a sua realização.

Há a distinguir num acto ilocucionário a diferença entre «conteúdo proposicional», para que contribuem o «acto de referência» e o «acto de predicação», e o «indicador de força ou função ilocucionária». Assim, nas frases «A Maria é simpática.» e «A Maria é simpática?», os actos de referência e predicação são respectivamente: «Maria» e «ser simpática». As duas frases, no entanto, formam dois actos ilocucionários distintos: uma é uma asserção e outra é uma pergunta. De facto, se

as transformarmos em «Afirmo que a Maria é simpática.» e «Pergunto se a Maria é simpática.», referimos explicitamente o indicador de função ou força ilocucionária — os verbos performativos: afirmar e perguntar — e o conteúdo proposicional.

Daqui resulta que a formulação das regras que constituem os actos ilocucionários terá de considerar, de uma forma diferente, quer o conteúdo proposicional de um acto linguístico, quer o funcionamento do indicador de força ilocucionária.

É no capítulo III de *Speech Acts*, em que se caracteriza a promessa, que Searle aproxima claramente a sua investigação da de Austin, no sentido em que se pretende criar um contexto exaustivamente determinado e idealizado, proporcionado pelas regras constitutivas dos actos linguísticos que ditam e criam o seu sentido. As regras constitutivas, entendidas como subjacentes à estrutura de uma língua (cf. Searle, 1969, trad. port.: 52), são diferentes das normativas, porque não assumem essencialmente uma forma imperativa ou reguladora, em relação a um procedimento independente delas, mas criam e definem um acto de linguagem sério cuja existência é logicamente dependente dessas regras (cf. Searle, 1965, trad. port.: 75).

As consequências destas regras parecem-me interessantes se as observarmos do ponto de vista das transgressões que permitem. De certo modo, elas nunca se poderão dar, porque a sua ocorrência seria a não-realização de actos ilocucionários e portanto a «não-realização do sentido». É assim que Searle não considera, como já vimos, que os enunciados de ficção constituam propriamente uma transgressão das regras, argumentando este autor que existe na ficção um conjunto de convenções «extra-linguísticas» e «não semânticas» que suspendem a relação de comprometimento com o real, definido e requerido pelas regras constitutivas do discurso sério (cf. Searle, 1975: 326).

Assim, ao pretender definir e criar as condições e regras necessárias para a realização da promessa e depois de ter explicado no que consistem as regras constitutivas, diz Searle:

...«restringimos a nossa discussão a promessas completas, claramente explícitas, e ignoramos aquelas que são feitas por meio de construções elípticas de subentendidos, de metáforas, etc.. Ignoramos também promessas feitas no discurso da emissão de frases que contêm elementos irrelevantes para fazer a promessa. (...) Resumindo trabalharemos com um caso simples e idealizado» (Searle, 1969, trad. port: 75).

Uma das coisas que aqui é dita parece um pouco paradoxal em relação ao carácter das regras constitutivas, porque, e seguindo a argumentação de Searle, parece difícil falar-se em promessas elípticas e subentendidas se o que permite e cria a realização da promessa são as regras constitutivas, que não se referem aos casos elípticos e subentendidos. Admitir a existência destas promessas especiais é, de algum modo, desvirtuar o significado das regras constitutivas que, segundo Searle, são responsáveis pela existência de promessas.

O problema é, de facto, o da possibilidade de realmente existirem regras constitutivas subjacentes à realização de actos linguísticos. Se há promessas elípticas e subentendidas, que fazem também parte da estrutura semântica de uma língua, deverá também haver regras constitutivas para a realização das mesmas e, portanto, será também legítimo fazer derivar as regras constitutivas dos casos idealizados das regras dos casos não idealizados e/ou particulares. A outra forma deste argumento, e também da tese de Searle, é pensar que só há promessas completas e explícitas porque há promessas elípticas e subentendidas e, portanto, podem ser estas últimas que definem e permitem a realização e interpretação das primeiras<sup>10</sup>. Por fim, penso que os valores de

---

<sup>10</sup> A teoria de Searle fundamenta-se aqui, como em Austin, na evidência argumentativa que subjaz àquilo que se entende por circunstâncias normais, que, todavia, figuram ser diferentes da circunstância que define um caso idealizado de promessa. Como diz Fish: «Quando alguém é chamado a atribuir uma força ilocucionária [assign an illocutionary force] a uma frase, ele fá-lo no contexto das circunstâncias nas quais essa frase foi mais ouvida ou falada. Para muitos de nós, essas circunstâncias são as pressupostas por Searle, e portanto parece que a relação entre ‘Vamos ao cinema esta noite’ e a sua força (ilocucionária) estipulada é natural quando, de facto, é uma função de um contexto tão largamente

‘elíptico’ e ‘subentendido’ e de ‘completo’ e ‘explícito’ podem baralhar-se se questionados em função de contextos diferentes e não necessariamente anormais.

Em todo o caso, observemos a análise da promessa, a partir da qual Searle destaca sobretudo quatro condições, que englobam todas as que estabelece, e que originam quatro tipos de regra que definem o emprego do indicador de força ilocucionária e o indicador de conteúdo proposicional: condição e regra de conteúdo proposicional — pela enunciação de p (promessa), F (falante) predica A (acto) futuro de F —; condições e regras preparatórias — O (ouvinte) prefere que F faça A e F sabe isso; não é provável para ambos que F fizesse A no curso normal dos acontecimentos —; condição e regra de sinceridade — F tem a intenção de fazer A —; condição essencial e regra essencial — F tem a intenção de que a emissão de p o comprometa em relação à realização de A (cf. *ibidem*: 76-85).

Pelo cumprimento de todas estas regras, F tem a intenção de produzir um efeito em O: o reconhecimento do enunciado como promessa. O significado do enunciado relaciona-se assim com a intenção de querer dizer algo, por parte do falante, e com o reconhecimento dessa intenção por parte do ouvinte e da forma convencional pela qual essa intenção lhe é induzida<sup>11</sup>.

O interesse e aquilo que frustra em algumas teses e raciocínios de Searle e da teoria dos *speech-acts* residem no facto de me conduzirem, por vezes, a um estado de ausência de dúvidas e de argumentos para a construção de uma crítica ou de uma simples opinião contrária ou comentário. Mas este estado de certezas esquisitas é provavelmente o resultado da ambição mais forte da teoria, a saber, ser suficientemente

---

partilhado que nem sequer parece ser um contexto [it is a function of a context so widely shared that doesn't seem to be one at all].» (Fish, 1980: 290-291).

<sup>11</sup> Searle entende que o significado de uma frase depende do reconhecimento da intenção do seu autor e do modo convencional como essa intenção é realizada. A tese de Searle deve a sua formulação à teorização de H. P. Grice que é a seguinte: «Podemos em poucas palavras afirmar que ‘A quis dizer NN [dizer de um modo convencional, por oposição a dizer de um modo natural] algo com X’ é sensivelmente

geral para parecer que está a descrever a verdade e não a construí-la ou a torná-la mais manejável, como diz Fish. Pensemos, no entanto, em dois textos: o do *Catecismo* e o do *Código Civil*. Não será errado dizer que estes são também textos que definem regras para, por exemplo, a prática da confissão e não me parece que se possa dizer que as circunstâncias a que se referem sejam especiais, anormais, ficcionais, etc., embora evidentemente se possa dizer isso. No entanto, em relação a actos que podem ser os mesmos, num texto fala-se de «pecados» e noutro de «factos desfavoráveis» ao confitente. Não nos conta então a confissão religiosa uma história completamente diferente da confissão judicial? Como lidar com esta diferença em termos de *speech-acts*? É suposto haver duas regras constitutivas diferentes? Bastará, por exemplo, para constituir a realização da confissão católica estabelecer uma regra de conteúdo proposicional do tipo: «Na confissão F predica um acto desfavorável passado de F»? E que fazer com uma certa dimensão prospectiva que assinalámos na realização de uma confissão?

Tudo isto sugere que a teoria dos «speech-acts», além de nos contar uma história sobre a ética e a moral, se reveste de uma dimensão política interessante. Partindo do princípio que determinados actos só podem ser invocados através de procedimentos convencionais, o que não estou, em princípio, a questionar, faz assentar nesta convencionalidade todas as oposições a que depois procede para caracterizar a linguagem e o discurso: sério/ficcional, directo/índirecto, feliz/infeliz. Aquilo que, no entanto, também se pode interrogar é a própria convenção, o seu «poder político», enquanto interpretação que se apresenta como não necessidade de interpretar e enquanto construção retórica cuja argumentação se funda na não necessidade de argumentos.

---

equivalente a 'A enunciou X com a intenção de induzir uma crença por meio do reconhecimento desta intenção'» (Grice, 1957: 219).

H. P. Grice não parece supor, em «Logic and Conversation» (1975), a necessidade de um momento de idealização para caracterizar os enunciados de comunicação. Toma como ponto de partida para a sua argumentação a tese de que ao jogo conversacional subjaz um «princípio de cooperação» que determina, não só aquilo que se diz, como também o que se quer dizer: «As trocas conversacionais [«talk exchanges»] são caracteristicamente, pelo menos até um certo grau, esforços cooperativos, e cada participante reconhece nelas, até certo ponto, um fim comum ou um conjunto de fins, ou pelo menos uma direcção mutuamente aceite» (Grice, 1975: 26).

O grande pressuposto contextual de Grice é então a presença de um esforço cooperativo, que é, segundo o autor, uma atitude razoável e racional para quem quer comunicar e que permite o reconhecimento dos objectivos e fins de uma conversação, ou uma determinada direcção dessa conversação que é aceite mutuamente.

Para que esse princípio de cooperação seja efectivo, os intervenientes na comunicação deverão também respeitar determinadas máximas: «máxima da quantidade»: não dizer nem mais nem menos do que se exige na situação de fala; «máxima de qualidade»: não dizer o que se crê ser falso ou algo de que não se tem provas; «máxima da relação»: ser pertinente e relevante; «máxima do estilo»: evitar ambiguidades e ser breve (cf. *ibidem*: 26-27).

O interessante da teoria de Grice é que, pese embora o rigor contextual exigido pelas máximas, os enunciados não parecem ser classificados em função de as respeitarem ou não e, por isso, Grice não procede propriamente a uma análise de enunciados idealizados que permitissem o cumprimento de todas as máximas. Várias relações são possíveis entre um falante e o princípio de cooperação e as máximas, além da que se caracteriza pelo cumprimento quer do princípio de cooperação, quer das

máximas. Pode-se ter a liberdade de não cumprir nem as máximas nem o princípio de cooperação, resultando daqui o erro ou o silêncio, não ter a capacidade de cumprir o exigido por todas elas, pode-se por exemplo saber a verdade de um facto, mas não ser capaz de prestar informação suficiente acerca dele, e, a situação mais comum, não respeitar uma ou mais máximas, mas manter-se fiel ao princípio de cooperação. Quando isto acontece, verifica-se uma assimetria entre o que se diz e o que se quer dizer. Na terminologia de Grice, estamos perante uma implicitação/implicatura conversacional, «conversational implicature». A implicitação conversacional habilita os intervenientes na comunicação a ultrapassarem a convenção do que é dito, reconhecendo o significado do que quer dizer ou implicitar um determinado emissor. Assim, pela implicitação conversacional, podem detectar-se, caso se partilhem os mesmos pressupostos contextuais, todos os desvios que se verificam em relação às máximas e reconhecer o significado implicado.

A reflexão acerca do texto e das teses de Austin assumiu um especial alcance, e principalmente novos aspectos teóricos, na década de 70 quando se assistiu a uma polémica entre John Searle e Derrida, em virtude de um texto deste autor intitulado «Signature événement contexte» (1972). O meu objectivo é apontar alguns argumentos que caracterizaram as posições de cada um dos intervenientes desta polémica, partindo sobretudo, no entanto, das teses defendidas por Derrida no texto referido.

Vimos que é crucial, para Austin e Searle e também para Grice, a definição ou consideração de um conjunto de circunstâncias convencionais e públicas para o sucesso dos actos de comunicação. Resultante destas circunstâncias, os actos linguísticos possibilitam a comunicação de um sentido unívoco e homogéneo, assegurado por uma intenção, um querer dizer, e pela crença do reconhecimento dessa intenção. Pressupõe-

se aqui uma actividade de cooperação que as próprias «circunstâncias normais» prevêem e que é dominada pela ideia de que a invocação intencional de certos procedimentos deve ser reconhecida e aceite como tal.

No entanto, em «Signature événement contexte», Derrida começa por interrogar o carácter supostamente rigoroso e isento da definição de contexto e a possibilidade da sua determinação exaustiva, formulando como um dos propósitos do seu ensaio o seguinte: ...«pretendo demonstrar por que razão um contexto jamais é absolutamente determinável ou melhor em que a sua determinação nunca é assegurada ou saturada» (Derrida, 1972: 369). Acredita Derrida que a demonstração a que se propõe contribuirá não só para um outro entendimento do contexto, como também determinará um «déplacement» do conceito de escrita, que se entende como instrumento de transmissão do sentido, sob a categoria da comunicação (cf. ibidem: 369).

Tendo por base a leitura de excertos do *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* de Condillac, Derrida conclui que a compreensão da escrita, como comunicação, é configurada pela percepção de uma realidade que serve para transportar (comunicar) e manter pensamentos e presenças, de uma forma económica e homogénea (cf., ibidem: 370). A escrita vem assim naturalmente suprir as eventuais deficiências e impossibilidades de comunicação que caracterizam a fala ou o gesto, assumindo um «valor de extensão» que pressupõe a preservação de um espaço de comunicação unívoca do sentido. Nesta perspectiva, a escrita é uma espécie de instrumento mecânico que não deverá afectar o seu objecto — a comunicação do sentido e da presença — com o qual se relaciona, porque é precisamente em prol da sua manutenção que os homens a inventaram e aperfeiçoaram «através de uma gradação simples»: «A história da escrita conformar-se-á a uma lei de economia mecânica: ganhar o máximo de espaço e de

tempo pela abreviação mais cómoda; ela não terá jamais o menor efeito sobre a estrutura e o conteúdo do sentido (das ideias) que deverá veicular.» (ibidem: 371).

No entanto, Derrida destaca da leitura de Condillac a referência a uma característica da escrita, o seu funcionamento na ausência do destinatário, que, só por si, vem desde logo afectar o transporte linear do sentido. O isolamento desta particularidade vem chamar a atenção de outras que se inscrevem na marca, nomeadamente a que com ela se relaciona directamente: a ausência do emissor.

Assim, Derrida está convencido que, para que a escrita seja escrita, tem de funcionar na ausência do emissor, do contexto de origem, de qualquer referente empírico e, como já Condillac assinalara, de um destinatário previsível ou não. A escrita abriga estruturalmente, então, em si e faz depender a sua existência da possibilidade de ruptura e desagregação da comunicação de um contexto determinado, de uma intenção actual e presente ao enunciado, de uma autoridade, de um «vouloir-dire», de uma presença.

Para Derrida, no entanto, este momento de separação não é um problema de permanência da escrita para lá do contexto da sua enunciação e da morte do seu autor, como parece ter entendido Searle em «Reiterating the Differences: a Reply to Derrida», ao assinalar que Derrida confundiu iterabilidade com permanência (cf. Searle, 1977: 200). Isto é, quando Derrida fala de um desaparecimento e desagregação de uma origem e de uma intenção plena e actual ao enunciado, está a referir-se ao próprio momento de realização da escrita: ...«devo poder dizer o meu desaparecimento simplesmente, a minha não-presença em geral, e por exemplo a não-presença do meu querer-dizer, da minha intenção-de-significação, do meu querer-comunicar-isto, à emissão ou à produção da marca» (Derrida, 1972: 376)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Umberto Eco condensa os argumentos de Derrida e as suas consequências nos seguintes termos: «Afirmar que um signo sofre do abandono do seu autor e do seu referente não significa necessariamente

Esta posição, como aliás as que temos vindo a descrever, deve-se ao facto de Derrida entender que, para que os signos fónicos e os signos escritos funcionem, é necessário que eles sejam iteráveis, que façam parte de uma cadeia de iterabilidade, de repetição e de citação, que são também factores de diferenciação, alteração e falsificação. A iterabilidade é a condição de funcionamento dos enunciados orais e escritos resultantes de um processo de citação, que problematiza a possibilidade de um momento pontual e único em que um autor dá origem a um enunciado. Do ponto de vista de Derrida, este processo anula a diferença entre fala e escrita, indicando que todos os signos se comportam como escrita — podem ser citados para lá de uma suposta origem, da intenção de quem os produziu nesse momento e do contexto da sua enunciação — ou, nos termos de Derrida, como um «graphème en général» (cf. *ibidem*: 378).

A iterabilidade implica a identidade e a diferença. A iterabilidade é de um elemento, de um signo, e, por isso, ele é no momento da sua inscrição já diferente de si mesmo, e é entre elementos que são diferentes entre si. Para que haja, contudo, diferença e alteração é preciso haver aquilo a que Derrida chama uma «restância» [restance] que assegura uma identidade também ela iterável e, portanto, não confundível com uma permanência estável da presença ou com uma ausência absoluta da presença: «A iterabilidade supõe uma ‘restância’ [remainder] mínima (tal como um mínimo de

---

que este signo não tenha um significado literal. O que Derrida tem em vista é instaurar uma prática (que é mais filosófica que crítica) para desafiar os textos que parecem dominados pela ideia de um significado definido, definitivo e autorizado. (...) O que Derrida quer mostrar é o poder da linguagem e a sua capacidade de dizer mais do que pretende dizer literalmente. (...)

Assim é possível concluir que a linguagem é tomada num jogo de significantes múltiplos, que um texto não pode incorporar nenhum significado unívoco e absoluto, que não há um significado transcendente, que o significante nunca pode estar em relação de co-presença com respeito a um significado que é continuamente diferido e dilacionado, e que todo o significante se conecta a outro significante de modo que nada fique fora da corrente significante que procede *ad infinitum*.» (Umberto Eco, 1990, trad. port.: 374).

idealização) para que a identidade do mesmo seja repetível e identificável *em, através, e até mesmo em vista da sua alteração* » (Derrida, 1977: 190)<sup>13</sup>.

Se bem entendemos aquilo que Derrida nos quer dizer, vemos que a escrita (os enunciados orais e os escritos) é um conjunto de citações e de marcas iteráveis e que só, por isso, é que conseguimos reconhecer os enunciados. Mas isto equivale a dizer que não é possível determinar uma origem, ou o contexto de um enunciado — qual é a origem de um enunciado ou de um signo, se estas realidades são o resultado de um processo de citação e repetição?: «Todo o signo linguístico ou não linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser citado, posto entre aspas; por isso pode romper com qualquer contexto dado e engendrar infinitamente novos contextos, de um modo absolutamente não saturável » (Derrida, 1972: 381).

Para que o contexto de um enunciado fosse absolutamente saturado e determinado seria certamente necessário que a ele estivesse presente, que sempre lhe assistisse uma intenção absoluta e plena, que determinasse a presença de um sentido unívoco e de um querer dizer alguma coisa. A iterabilidade da marca vem, no entanto, determinar a impossibilidade do preenchimento dessa situação ideal, porque, no próprio momento em que a escrita é produzida, dá-se uma divisão dessa presença absoluta, dessa intenção plena e absoluta. No entanto, como já vimos, uma certa presença «intermitente» e alterada dessas realidades, uma certa identidade, é assegurada pelo termo «*restance*», um dos neologismos derridianos utilizados neste ensaio, cuja função assinalámos.

---

<sup>13</sup> S. Fish talvez nos explique melhor esta iterabilidade, ao ligá-la à «legibilidade» que todo o signo e até mesmo uma acção ou um contexto necessitam. A legibilidade é interpretação e, portanto, acesso mediado à presença que só seria presente na sua plenitude absoluta pela não-iterabilidade, i. e., pela ausência da escrita: «A iterabilidade, portanto, é a condição geral do ter-que-ser-lido [having-to-be-read], e a não-iterabilidade é a condição geral do estar-disponível-independente-da-leitura [availability-

Aquilo que se disse não significa que a escrita funcione fora dos contextos; pelo contrário quer dizer ...«que só há contextos sem nenhum centro de ancoragem absoluto» (ibidem: 381) e que, portanto, aquilo para que Derrida está a chamar a atenção é para a legitimidade de exploração de todas as probabilidades de uma interpretação não unívoca (cf. U. Eco, 1990, trad. port.: 377)<sup>14</sup>.

Num certo sentido o próprio Austin pressentira, de certo modo, quase tudo o que Derrida diz, quando assinala, como já vimos, que as acções e os enunciados estão sempre sujeitos a factores de redução e rasura da responsabilidade do agente, embora remeta a consideração destes aspectos para uma «teoria geral» dos actos linguísticos.

Assim, toda a investigação austiniana resulta, de certo modo, frustrada, porque ...«Austin não tomou em conta aquilo que na estrutura da locução (antes portanto de toda a determinação ilocutória ou perlocutória), comporta já este sistema de predicados que chamo de *grafemáticos em geral* e baralha por isso todas as oposições ulteriores cuja pertinência, pureza e rigor Austin procurou em vão fixar.» (Derrida, 1972: 383).

O texto de Austin se, por um lado, prevê as questões de «Signature événement contexte», por outro, não consegue ultrapassar a necessidade de, para estudar

---

independent-of-reading], condição da qual, segundo o argumento de Derrida, nunca podemos disfrutar» (Fish, 1982 a: 48).

<sup>14</sup> Em toda esta discussão parece-nos que S. Agostinho em *Confissões* está próximo de Derrida e largamente afastado de Searle. Toda a questão do contexto, da intenção do autor e do sentido surge de forma inequívoca a S. Agostinho no momento em que pretende interpretar as primeiras palavras da *Bíblia*: «Mas posso eu dizer com a mesma certeza que não procurou Moisés outra coisa [numquid tam fidenter dico non aliud quam hoc attendisse Moysen], ao escrever: ‘No princípio criou Deus o céu e a terra?’ (...) Vejo que verdadeiramente se pode afirmar qualquer destas opiniões, mas, qual delas tinha na mente ao escrever estas palavras [quid horum in his verbis ille cogitaverit], não vejo, com a mesma clareza» (S. Agostinho, *Confissões*: XII, 24). Por tudo isto, o desejo de S. Agostinho, se fosse ele quem tivesse escrito essas palavras, é o desejo de uma expressão inequívoca de uma linguagem poderosa, capaz de subtrair o homem à interpretação, levando-o a acreditar mesmo sem compreender: ...«eu queria receber de ti uma tal arte de expressão e uma tal modalidade de estilo que, até esses que não podem compreender como é que Deus cria, se não recusassem a acreditar nas minhas palavras, por ultrapassarem as suas forças» (ibidem: XII, 26). Esta linguagem ideal é performativa por excelência porque não há maneira de recusar ou não cumprir os procedimentos invocados.

Todos os excertos das *Confissões* se referem a *Confessionum Libri / Las Confesiones* (edição crítica e anotada por Angel Custodio Vega, O. S. A.) 1991. Para facilitar a tradução para português, não só nos servimos da tradução castelhana, mas também da portuguesa. Ocasionalmente, e sempre com o propósito de fazer uma tradução tão literal quanto possível, modificámos quer a tradução castelhana quer a portuguesa.

enunciados, fixar um contexto a que o sentido não escapasse e em que fosse sempre possível determinar uma responsabilidade. Por esta razão, são excluídos da análise todos os enunciados que pudessem desagregar os limites das convenções estabelecidas. No entanto, basta pensarmos no problema da indistinção entre performativo e constativo para percebermos que a iterabilidade e a citação fazem aqui, certamente, algum sentido.

A reacção de John Searle, em «Reiterating the Differences: a Reply to Derrida» (1977), deve-se, na minha opinião, à sua não compreensão ou não aceitação daquilo que Derrida diz acerca da escrita, no texto que acima comentámos, e, sobretudo, tem por objectivo repor a autoridade e a verdade das intenções de Austin. Diz Searle, confirmando, de um certo ponto de vista, algumas teses de «Signature événement contexte» : ...«Derrida compreendeu mal a posição de Austin em uma série de pontos cruciais» (...) ...«O Austin de Derrida é irreconhecível. Não tem quase relação nenhuma com o original [He bears almost no relation to the original].» (Searle, 1977, 198-204).

Segundo Searle, dois dos grandes erros de Derrida, em «Signature événement contexte», são constituídos, respectivamente, pelo argumento que, em virtude das características da escrita, anula a intenção do autor dos enunciados e pela leitura que Derrida faz da exclusão a que Austin procedeu, em *How To Do Things With Words*, dos enunciados aí considerados de ficção e de parasitas da linguagem séria.

A primeira crítica relaciona-se com o facto de Searle considerar que, como já vimos, perceber uma frase e o seu significado consiste: ...«no reconhecimento das intenções ilocucionárias do autor e estas intenções podem ser mais ou menos realizadas pelas palavras proferidas, sejam elas escritas ou faladas.» (ibidem: 202). No entanto, a questão que se coloca, em «Signature événement contexte», não é conformada pela afirmação da ausência absoluta, ou negação, da intenção e do contexto da enunciação, mas pela impossibilidade de estes factores serem presentes e actuais, na sua plenitude,

nos enunciados, não podendo, por isso, constituir-se como núcleos de sentido ou como definidores de um contexto unívoco (cf. Derrida, 1977: 193, 249). Aquilo que se interroga é, então, a possibilidade de interpretação de um sentido intencional em plenitude, que parece difícil de assegurar, atendendo ao facto de que os signos podem romper com qualquer contexto e engendrar novos contextos.

As causas que Searle apresenta para a exclusão que Austin faz das «formas parasitárias de discurso» são essencialmente duas. A primeira diz respeito à estratégia de investigação de Austin e funda-se no argumento de que, se queremos estudar, por exemplo uma promessa, é melhor que o façamos, começando pela consideração de promessas feitas em circunstâncias normais (idealizadas) e expressas seriamente e não pela consideração de promessas feitas por um actor. A segunda causa para a exclusão a que Austin procede, relaciona-se com a primeira e resume-se nas seguintes formulações cujo conteúdo já conhecemos: «A existência da forma fingida do acto de discurso [the pretended form of the speech-act] é logicamente dependente do acto de discurso não-fingido» (...) «o parasitismo é uma relação de dependência lógica» (Searle, 1977: 205).

Penso já termos discutido de forma suficiente os pressupostos que sustentam a argumentação que se verifica nestas últimas palavras, quando comentámos «The Logical Status of Fictional Discourse». Liberto-me, por isso, de referir, com pormenor, as objecções que, em «Limited Inc...» (1977), lhe são dedicadas e que, *grosso modo*, assinalam o «dogmatismo» que se verifica no estabelecimento de «valores positivos», fundamentado por uma «interpretação restritiva do senso comum», que não se discute (cf. Derrida, 1977: 239)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Um breve comentário a «Limited Inc...» é aqui necessário porque este texto fecha a polémica, pelo menos a pública e identificada como tal, entre Derrida e John Searle. O interesse deste texto reside no facto de ele se constituir como exemplo de que as teses de «Signature événement contexte» funcionam. De facto, a principal estratégia de Derrida foi citar exaustivamente quer «Signature événement contexte», quer a «Reply» de Searle, inscrevendo e escrevendo no mesmo texto três textos diferentes. Pela estratégia de citação e repetição (de iterabilidade) interrogam-se em «Limited Inc...» a autoridade e legitimidade de

Os textos de Derrida — «Signature événement Contexte» e «Limited Inc...» — ensinam-nos a ler as perplexidades de S. Agostinho no Livro XII das *Confissões*, ao procurar determinar o sentido que Moisés deu às primeiras palavras da *Bíblia*, e a ironia das palavras de Rousseau, quando nos deixa a tarefa de reunir os elementos das suas confissões, porque aqui reunir, repetir e citar em contextos diferentes é dispersar ainda mais uma autoridade e uma responsabilidade. Esta é, no entanto, a única possibilidade de os textos existirem.

Penso termos visto que parte dos problemas que destacámos, na primeira secção deste capítulo, deve a sua formulação à impossibilidade estrutural de os enunciados serem produzidos em circunstâncias ou contextos de tal modo ideais, que permitissem

---

um «copyright», a presença inequívoca da intenção do autor e a possibilidade de determinar exaustivamente um contexto, cuja fragmentação é sempre possível.

Se o primeiro capítulo de «Limited Inc...», o capítulo ‘d’ — os capítulos deste texto são marcas que, simultaneamente retêm o que vem a seguir e que assinalam a ausência de qualquer significado ou referente delimitável — se estrutura em considerações acerca da existência e legitimidade do direito autoral de John Searle, tornando o seu texto devedor de uma determinada tradição filosófica e mesmo de alguns argumentos de Derrida, os capítulos imediatos a ‘d’ actualizam este gesto de desagregação da figura do autor, referindo-se a ele como sendo uma sociedade de responsabilidade limitada, um autor colectivo, Sarl.

Derrida replica o texto de Searle, dizendo que este não entendeu os argumentos do seu texto, que o citou mal e que tomou (citou) esses argumentos para se insurgir contra Derrida, e reaplica a «Reply», convertendo as suas teses contra Derrida em teses a seu favor. Um exemplo desta estratégia retórica de Derrida pode ser encontrado no capítulo ‘m’ onde o ponto crucial de Derrida é saber se Searle (agora Sarl) terá percebido que em «Signature événement contexte» não se pretendia criar a distinção entre fala e escrita, sendo que o argumento principal para a indistinção entre as duas era a iterabilidade comum aos signos fónicos e escritos: «E não é menos estranho quando Sarl pergunta o que distingue a linguagem escrita da falada, como se tal distinção fosse requerida por *Sec* [«Signature événement contexte»] e responde: ‘É a iterabilidade, a repetição [repeatability] dos elementos linguísticos? É claro que não. Como Derrida está consciente, qualquer elemento linguístico escrito ou falado, e na verdade qualquer elemento governado por regras em qualquer sistema de representação deve ser repetível...’ [John Searle, 1977: 199]. Na verdade, é tão «claro» e estou tão «consciente» disso, que esta proposição é uma das alavancas indispensáveis na demonstração de *Sec*. Esta alavanca é posta como tal desde o início. A demonstração de *Sec* move-se numa área em que a distinção entre escrita e fala perde toda a pertinência e onde ‘toda a marca, incluindo aquelas que são orais’ pode ser vista como ‘um grafema em geral’ (*Sec*, p. 183). Como é que Sarl, citando esta frase na página seguinte, pode fazer dela uma objecção a *Sec*? É um *mistério*. Se a simples argumentação de *Sec* é transformada em *objecção* a *Sec*, não é isto porque, como disse acima, a outra mão, aquela que assinou *Sec*, também ditou, por trás, a *Reply*?» (Derrida, 1977: 182).

Curiosamente uma frase que se faz ouvir por todo o texto — «Let’s be serious» — é a expressão performativa de uma promessa e de uma confissão e de quão ficcionais são ambas. Ao dizer «Sejamos sérios», Derrida promete ser sério, mas, passadas algumas páginas, ao dizer as mesmas palavras, confessa o seu pecado de não ter sido sério, afirmando, novamente o seu propósito de o ser, embora saiba que precisará novamente de dizer «Let’s be serious». Por isso, as frases que iniciam a conclusão do texto só podem ser: «Prometi (muito) sinceramente ser sério. Cumpri a minha promessa?» (ibidem: 251).

um acesso não problemático ao sentido, às acções, à responsabilidade pelos factos e pelos próprios enunciados. Aliás, se fosse possível realizar enunciados em contextos ideais correríamos o risco de ainda mais nos afastar de um referente real e particular. A prova disto é que as prescrições da teoria dos *speech-acts* e do texto jurídico, por exemplo, só podem ser concebidas para além da «linguagem actual» de que Austin fala ou de acções particulares. Deste ponto de vista, estes textos são também «pretended acts of referring», o que, nos termos de Searle, significa que são ficções e que não devemos preocupar-nos com o facto de saber se dizem mentiras ou verdades. Como Terry Eagleton diz, acerca dos problemas que são levantados pelos argumentos que se constroem a partir da oposição entre um «carácter ‘especial’ da linguagem» e uma «linguagem ‘ordinária’»:

«Embora ‘linguagem ordinária’ seja um conceito amado de alguns filósofos de Oxford, a linguagem ordinária dos filósofos de Oxford tem pouco em comum com a linguagem ordinária dos estivadores de Glasgow. (...) A ideia de que há uma única linguagem ‘normal’, uma circulação comum [common currency] partilhada por todos os membros da sociedade, é uma ilusão» (Terry Eagleton, 1983: 4-5).

No entanto, a impossibilidade de os actos linguísticos nos fornecerem um sentido unívoco, dependente do reconhecimento de intenções, e o facto de a sua existência depender de um procedimento de citação e alteração, em contextos diferentes em si mesmos e em relação a outros, parecem contribuir definitivamente para a impossibilidade de os caracterizar e definir. Por esta razão, parece-me, não ficámos a saber o que é uma confissão, vimos que a dimensão performativa e constativa é comum a todo o texto, mostrámos hipóteses de problematizar a distinção entre discurso sério e ficcional e os riscos que se correm quando se pretendem distinguir com exactidão.

Em todo o caso, parece-me que a ambição maior da teoria dos *speech-acts* é apresentar um modelo de linguagem e de procedimentos linguísticos que, caso sejam respeitados e possíveis, parecem permitir a possibilidade de nos relacionarmos com o

mundo, com os enunciados e com as acções de uma maneira unívoca, i. e., de um modo em que quase não é preciso interpretar, bastando acreditar na convenção. Neste sentido, esta linguagem é também uma linguagem da eficácia e esta eficácia parece depender da seriedade dos participantes na comunicação, da seriedade dos enunciados e da capacidade de os produzir e assentar na evidência argumentativa que sustenta os seus pressupostos teóricos. (Quando um taxista do Porto anuncia a sua candidatura a Presidente da República, em Lisboa esboçamos sempre um sorriso.) No entanto, há enunciados — as confissões, as promessas e as desculpas, por exemplo — cuja eficácia, poder, funcionamento e existência devem alguma coisa a uma certa indeterminabilidade contextual que os afecta, à sua formulação infeliz e à infelicidade de actos a que se referem.

Por outro lado, o caso particular das confissões e das desculpas apresenta-nos um exemplo de enunciados através dos quais não só é possível desresponsabilizarmos-nos de actos e acções, como esse é talvez um dos seus objectivos. Depende isto, no entanto, apenas de todas as características da linguagem que fomos assinalando? Ou depende também de aspectos de determinadas acções, que não são enunciados, mas que têm inscritas em si problemas diversos relacionados com a intenção, a responsabilidade e o contexto em que foram realizadas? Se assim for, estas acções parecem sofrer das mesmas enfermidades dos enunciados e da escrita e, por isso, não só se destinam a ser apreendidas pela linguagem, a serem escritas, como também são já elas próprias, de certo modo, uma forma especial de escrita. Deste modo, quando nos referimos a determinadas acções, só podemos estar a citar, só podemos fazê-lo entre aspas.

## II

### DESCULPAS E INFELICIDADES

No último parágrafo do capítulo precedente propôs-se uma comparação entre enunciados e acções sugerindo-se que estas últimas podem sofrer as mesmas infelicidades dos enunciados e, portanto, funcionar de maneira semelhante a eles. Neste sentido, as acções são lidas e interpretadas, como qualquer texto é lido e interpretado. Nomeadamente, permitem e abrigam estruturalmente em si a possibilidade de uma desresponsabilização, tal como se tentou provar em relação aos enunciados, e funcionam, assim, como uma forma especial de escrita, que o agente ou aquele que escreve não consegue dominar completamente.

Ao sugerir isto, estava, de certo modo, a contradizer-me e a mostrar que não ficara talvez convencido com a minha própria argumentação, na medida em que muito do que se disse em todo o capítulo anterior concorre para a convicção de que o nosso acesso à realidade e à existência, aos factos e às acções, é sempre feito e mediado pela linguagem, verificando-se um nó indestrinçável entre a linguagem e esses factos e acções. A acrescentar a isto surge, aliás, toda a questão que envolve a compreensão dos enunciados performativos e que chama a atenção para acções cuja realização exige a presença de enunciados. O enunciado performativo é entendido como um dizer e um fazer simultâneos.

Derrida, por seu lado, em «Signature événement contexte», parece deixar implícito que um evento («événement») de fala(-escrita) ou não é também iterável e repetível<sup>16</sup>, sendo que, neste sentido, todas as considerações que se aplicam a «écriture»

---

<sup>16</sup> O entendimento que Derrida faz de «événement», em «Signature événement contexte», situa-se no topo das dúvidas e questões que este texto ainda me suscita. Penso que isto se deve não só ao facto de Derrida

se aplicam de igual modo a «événement»: «É menos necessário opor a citação ou a iteração à não-iteração de um evento do que construir uma tipologia diferencial de formas de iteração, supondo-se que esse projecto seja sustentável, e possa dar lugar a um programa exaustivo, questão que suspendo aqui.» (Derrida, 1972: 389). Por mais enigmática que nos pareça esta tipologia de formas de iteração de um acontecimento, podemos pensar que ela é mais do que um projecto teórico e que existem procedimentos interpretativos que supõem uma tipologia deste género. Um deles poderá ser visto, penso eu, na actividade jurídica através da qual se constitui o precedente e que pressupõe que a avaliação e interpretação de acções presentes são controladas e determinadas pelas decisões que os juízes do passado emitiram sobre acções consideradas como idênticas em relação às primeiras<sup>17</sup>. Neste sentido, a lógica do

---

não reservar um espaço definível para a explicação deste conceito, como acontece para escrita, assinatura e contexto, como também à presença de expressões como «l'événement en général», «l'événement de parole ou par la parole», «énoncés-événements» (Derrida, 1972: 388-389). Esta questão, no entanto, não seria tão perigosa se em «Limited Inc» não fosse dito o seguinte: «Aquilo que a *Reply* [«Reiterating the Differences: a Reply to Derrida», 1977] nunca toma em consideração é que a questão mais insistente em *Sec* (...) procura descobrir aquilo que pode ser um evento — o que é suposto acontecer, no caso de um *speech-act* — e se a estrutura de tal evento deixa ou não lugar à certeza ou à evidência.» (Derrida, 1977: 171).

<sup>17</sup>A propósito de precedente, ver ainda em Fish «Working on the Chain Gang: Interpretation in Law and Literature» (1982 b) cujo principal objectivo é discutir uma questão que diz respeito quer à «prática legal» quer à crítica e teoria literária, a saber: «Qual a fonte da autoridade interpretativa?» [What is the source of interpretative authority?] (S. Fish, 1982 b: 87). A resposta do autor a esta questão encontra-se sobretudo nos comentários que são feitos a excertos de «Law as Interpretation» (1982) de Ronald Dworkin, ensaio no qual se procura comparar a actividade de interpretação dos juízes (a jurisprudência) à actividade que caracteriza a realização de um romance colectivo. A ideia de Dworkin é que o primeiro autor, aquele que escreve o primeiro capítulo, não é constrangido por qualquer interpretação. No entanto, à soma dos capítulos e aumento da informação é proporcional uma redução da liberdade dos autores em escrever o que lhes apetece, porque há uma interpretação que se lhes impõe pelos capítulos precedentes. Neste sentido, pode entender-se esta actividade de escrita como uma «chain enterprise» e, por analogia com a actividade jurídica, considerar que os primeiros capítulos funcionam como uma espécie de precedentes que orientam (exigem), autorizam e legitimam uma determinada interpretação posterior, i. e., a dos capítulos finais. Tal como acontece com os escritores dos capítulos que se seguem ao primeiro, a actividade dos juízes será, principalmente, interpretar a história legal — i. e., aquilo que os outros juízes fizeram em casos anteriores, a história das suas decisões — e não enveredar por um caminho absolutamente diferente daquele que já foi definido. A argumentação de Dworkin, citada por Fish, consiste no seguinte: «Cada juiz é então como cada romancista na cadeia. Ele ou ela têm de ler através do que [must read through what] os outros juízes escreveram no passado não somente para descobrir o que eles disseram, ou o seu estado de espírito quando disseram isso, mas para formar uma opinião acerca do que estes outros juízes *fizeram* colectivamente, do mesmo modo que cada um dos nossos escritores formou uma opinião acerca do romance colectivo até ele escrito [so far written]. (...) Cada juiz *tem de* interpretar aquilo que o precedeu [what has gone before] porque tem mais responsabilidade em avançar o empreendimento que tem em mão [he has a responsibility to advance the enterprise in hand] do que

precedente parece ser a de que a legitimidade de uma interpretação presente é aferida e reconhecida pela autoridade das interpretações passadas que são convocadas nesse presente. No entanto, e porque à iterabilidade e repetição de acções corresponde não só

---

romper numa nova direcção por si mesmo.» [Ronald Dworkin, «Law as Interpretation», 60 *Texas Law Review*, 1982: 527 (in: S. Fish, 1982 b: 92)]. As objecções de Fish a esta argumentação assentam sobretudo na discussão da possibilidade que Dworkin apresenta nas últimas palavras da citação que acabei de fazer, no sentido em que não se percebe bem como é que um juiz continuava a ser juiz se decidisse romper numa direcção completamente nova. O problema é que a sua decisão não seria reconhecida como uma decisão jurisprudencial (cf., S. Fish, 1982 b: 93).

Neste sentido, a questão da fonte da interpretação não pode aceitar a resposta daqueles que só a encaram como um procedimento subjectivo resultante dos preconceitos, desejos e pressupostos de cada um, nem a resposta dos que advogam que a interpretação está unicamente no texto ou na lei.

Na perspectiva de Fish, os escritores dos primeiros capítulos são tão livres e constringidos nas suas decisões como os últimos — têm por exemplo de decidir o género do romance, observar as regras e fórmulas narrativas desse género, ter em consideração textos anteriores — e os escritores (e juizes) dos elos finais de cada «chain enterprise» não se podem limitar a conhecer e seguir a história ou os procedimentos anteriores («to advance the enterprise») mas também a reconhecer e a modificar essa história: «Ver um caso presente como semelhante a uma cadeia de outros mais anteriores é reconceber essa cadeia encontrando nela uma aplicabilidade que nem sempre foi aparente. Paradoxalmente, só se pode ser fiel à história legal revendo-a e redescrevendo-a de tal modo que os problemas levantados pelo presente sejam adaptados e tornados manejáveis [in such a way as to accommodate and render manageable the issues raised by the present].» (ibidem: 94).

Podem ser encontradas mais informações sobre este problema em «Almost Pragmatism: The Jurisprudence of Richard Posner, Richard Rorty and Ronald Dworkin» (S. Fish, 1994).

A reflexão sobre o precedente assume especial significado no pensamento jurídico dos países da *common law*, como é o caso da Inglaterra e dos Estados Unidos. René David assinala nos seguintes termos a principal diferença entre o direito dos países da Europa continental e o direito anglo-americano: «O direito é analisado pelos juristas do continente europeu como sendo um conjunto de regras, que determinam *quanto ao fundo* [qui détermient *quant au fond*], para as questões às quais dizem respeito, a solução que deve intervir. Para um inglês, pelo contrário, o direito consiste essencialmente em *processos judiciais/regras de processo* [*règles de procédure*], presumindo-se que, ao segui-las, os juizes [en suivant lesquelles on présume que les juges] chegarão à solução justa para a questão que lhes é submetida.» (René David, 1970: 3). A questão levantada por Dworkin (que a meu ver alerta para o problema de um certo protagonismo interpretativo por parte dos juizes que avaliam os casos presentes) e a objecção que é colocada por Fish a esta posição são de algum modo conciliadas nesta descrição acerca da jurisprudência inglesa: «Não é muito excepcional que um juiz não considere ao pé da letra aquilo que terá dito um outro juiz, mesmo se este pertence à Câmara dos Lordes e o primeiro é um juiz de primeira instância ou de segunda instância [cour d'appel]. A precedente formulação da regra, dirá ele, era demasiadamente estreita, ou, dado o caso, excessivamente abrangente; é mesmo frequente que ele diga que o seu predecessor, ao adoptar uma determinada fórmula, não podia ter no espírito determinadas situações de facto» (John-Anthony Jolowicz, 1985: 112).

Verifica-se, a meu ver, uma relação explícita entre os problemas teóricos que o precedente coloca e as questões que surgem na reflexão sobre as relações entre a literatura do presente e os textos do passado e sobre a elaboração da história literária. Veja-se a posição de Jorge Luís Borges que considera, por exemplo, que Kafka obriga a reconceber a nossa compreensão e a nossa leitura de escritores que o precederam e que assim podem ser chamados de seus precursores, compondo uma espécie de família kafkiana: «Se não me engano, os textos heterogéneos [las heterogéneas piezas] que enumerei parecem-se com Kafka; se não me engano, nem todos se parecem entre si. Este último facto é o mais significativo. Em cada um desses textos está a idiosincrasia de Kafka, em maior ou menor grau, mas se Kafka não tivesse escrito, não a perceberíamos; equivale isto a dizer que não existiria. O poema *Fears and Scruples* de Robert Browning profetiza a obra de Kafka, mas a nossa leitura de Kafka afina e transforma sensivelmente a nossa leitura do poema. Browning não o lia como agora nós o lemos. (...) O facto é que cada escritor *cria* os seus precursores. O seu trabalho modifica a nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro.» (Jorge L. Borges, 1951: 109).

uma identidade, mas também uma relativa mudança ou diferença, o precedente constitui-se como regulador e legitimador de uma interpretação e como objecto da interpretação, sujeito a ela. As palavras de S. Fish são esclarecedoras a este respeito: «A verdade acerca do precedente é, então, o contrário da história que contamos acerca dele; o precedente é o processo através do qual o passado é produzido pelo presente para que possa, então, ser citado como produtor do presente.» (S. Fish, 1989 c: 514).

Em todo caso, quando, no último parágrafo do capítulo anterior, sugeria a ideia de que as acções são ou podem ser entendidas com uma forma especial de escrita, tinha sobretudo em mente a ideia de que o nosso acesso à «machinery of action», para usar uma expressão de Austin, pode ser feito através de critérios que pautam a nossa compreensão de enunciados. Esta ideia é conformada pela esperança de que a análise de determinados *speech-acts* esclareça o entendimento ou a compreensão não só desses enunciados, mas também de certas acções. Aliás, pode dizer-se que este é um tópico que nunca abandonará a argumentação deste trabalho, no sentido de que as confissões são textos em que, de algum modo, se procura esclarecer, justificar e desculpar acções. Dito de outra forma, menos redutora e mais complicada, as confissões são modos de escrever e fazer acções, em pelo menos três sentidos que se relacionam com as características da confissão e com o entendimento do verbo escrever, ou da escrita: na acepção mais comum e geral de se constituírem como um relato de actos passados — confessar é aqui sobretudo descrever—; no entendimento performativo do enunciado «Eu confesso», através do qual se diz (escreve) e faz a acção de confessar; no sentido mais polémico de, atendendo a um certo efeito de assinatura, ser através da confissão que se termina a realização de certas acções — confessar é aqui a finalização de acções e, eventualmente, a realização *a posteriori* dos actos que se procuram narrar.

Podemos, assim, pelo menos esperar que a leitura de confissões nos forneça um conhecimento mais claro acerca do funcionamento das acções. Este é justamente um dos argumentos que Austin utiliza para justificar a necessidade do estudo das desculpas: «Quando examinamos o aquilo e o quando em que diríamos alguma coisa [what we should say when], que palavras utilizaríamos em determinadas situações, estamos de novo não só meramente a olhar para as palavras (...) mas também para as realidades de que falamos com as palavras [at the realities we use the words to talk about]» (Austin, 1956: 182).

É no contexto destas últimas palavras que se situa a argumentação deste capítulo e a sua questão inicial associa-se a um problema que diz respeito a enunciados e a acções: a determinação e a atenuação de uma responsabilidade.

Vimos que a confissão é especialmente significativa em relação a um procedimento em que uma pessoa assume uma responsabilidade e, simultaneamente, procura libertar-se dessa responsabilidade. Isto tem a ver com dois factores aos quais me referi no capítulo anterior e que aqui só posso resumir: um relaciona-se com as características de qualquer enunciado, constativo ou performativo, sobretudo com uma certa infelicidade estrutural que subjaz a qualquer enunciado; o outro prende-se directamente com as características da confissão, uma vez que esta, principalmente fora do contexto jurídico, não se constitui como uma mera declaração de verdade, mas envolve também as dimensões da justificação e da desculpa que contribuem para atenuar a responsabilidade.

Assim, aquilo que pretendo fazer é ver de que modo funcionam os enunciados de defesa em relação às acções a que se referem. Para isso, tomarei como fio condutor da minha argumentação o comentário de algumas ideias de J. L. Austin em «A Plea for Excuses» (1956) e «Three Ways of Spilling Ink» (1960). A minha análise neste capítulo

segue deste modo a do capítulo precedente, não só no que diz respeito à reflexão teórica que a orienta, mas também, e sobretudo, porque será formada por uma descrição dos enunciados de desculpa, das suas estratégias e das condições para a sua realização feliz e eficaz. Em relação a este último ponto, procurarei explorar principalmente a dimensão paradoxal destes enunciados, caracterizada pelo facto de as desculpas se construírem através de procedimentos constativos, por um lado, e de terem uma dimensão performativa, por outro. Acrescentar-se-á, no entanto, um novo aspecto relacionado com uma teoria de compreensão das acções que é o resultado da leitura e da descrição dos enunciados de defesa. Esta teoria, que se pode ler (ou pelo menos inferir) nos dois textos de Austin que acabei de referir, segue de perto as teses deste autor em *How To Do Things With Words* e pressupõe, por exemplo, que as acções podem ser analisadas a partir de factores como a intenção, a deliberação, o fim ou objectivo. Neste sentido, uma acção feliz é uma acção que comunica claramente a intenção que a determinou, a deliberação que lhe esteve subjacente e o fim que a orientou, sendo deste modo possível dizer que uma determinada pessoa é responsável por essa acção. No entanto, o estudo dos enunciados de defesa permite-nos pensar que todos esses factores que determinam a acção feliz podem ser problematizados e interrogados, dependendo de aqui o sucesso de um pedido de desculpa ou de uma justificação. Uma possível explicação para esta situação reside no facto de se verificar uma diferença entre a formulação ideal e convencional de um conjunto de pressupostos e factores para a compreensão das acções e a realização particular de cada acção. (Como se pode observar, este é um problema muito semelhante àquele que encontramos no capítulo anterior quando pretendemos isolar um performativo puro e distinguir enunciados constativos e enunciados performativos.)

Mesmo supondo que existem acções não desculpáveis, i. e., completamente felizes dos pontos de vista da intenção, deliberação e fim, a existência e sucesso dos enunciados de defesa, a avaliar pela argumentação austiniana, depende da realização de acções e enunciados infelizes, de circunstâncias anómalas ou especiais e da descrição minuciosa destes factores. É relativamente a este ponto da argumentação que é possível propor uma teoria acerca da necessidade da infelicidade para a realização de certos textos. Esta teoria pode sugerir que, às vezes, as pessoas fazem certas coisas de certa forma, porque desejam escrever textos ou pedir desculpa pelos seus actos, sendo que, neste sentido, estes textos, tal como as acções que os precederam, são também infelizes. Na minha opinião, as confissões e os textos autobiográficos parecem constituir-se como exemplos privilegiados para fundamentar esta teoria.

Julgo que a tese principal de «A Plea for Excuses» e «Three Ways of Spilling Ink» é formada pela convicção de que, perante uma acusação em que se procura determinar a responsabilidade de alguém em relação a um acto, se verifica um processo de defesa, que depende essencialmente da habilidade de chamar a atenção para um conjunto de circunstâncias infelizes que rodearam a realização dessa acção. No entanto, para Austin, nem todas as formas de defesa são enunciados em que se procura fugir à responsabilidade e, se atendermos na definição que nos é dada de justificação e de desculpa, vemos de que modo é que elas se relacionam com duas estratégias diferentes para a explicação das acções e da responsabilidade:

«Uma maneira de proceder em relação a isto [defender alguém] é admitir terminantemente que X fez de facto aquela coisa, A, mas argumentar que foi uma coisa boa, ou uma coisa correcta ou sensata, ou a que era permitido fazer quer em geral, quer, pelo menos, nas circunstâncias especiais da ocasião. Assumir esta linha [de argumentação] é *justificar* a acção, dar razões para a realizar: isto não significa proceder descaradamente em relação a ela, gloriar-se dela, ou coisa semelhante.

Uma forma diferente de proceder é admitir que o que se fez não foi uma coisa boa, mas argumentar que não é absolutamente justo ou correcto dizer *secamente* 'X fez A'. (...) No primeiro caso de defesa,(...), aceitamos a responsabilidade mas negamos que [o acto em questão]

foi mau: no segundo caso, admitimos que foi mau mas não aceitamos toda, ou mesmo alguma, responsabilidade.» (Austin, 1956: 176).

Pela leitura destas palavras de Austin, percebe-se que o assumir ou não de uma responsabilidade depende de um juízo que se faz sobre as acções, que podem ser aceitáveis ou não, e de uma elaborada descrição do contexto que as rodeou. Neste sentido, tanto a justificação como a desculpa são actividades interpretativas que assumem uma função constativa e performativa. Ao dizer isto, estou, de certo modo, a desrespeitar grande parte das teses de *How To Do Things With Words*, mas não necessariamente as de «A Plea for Excuses», porque estou a sugerir que um mesmo enunciado pode ser simultaneamente constativo e performativo. Por um lado, os enunciados de desculpa são considerados, pelo próprio Austin, como performativos, por outro, e tendo em consideração o texto que acabámos de citar, a principal operação destes enunciados é constativa, i. e., consiste numa descrição. De facto, como Austin diz, tanto na justificação como na desculpa, se insiste principalmente «numa descrição completa do evento no seu contexto» (ibidem:176), pelo que é legítimo supor-se que Austin está a reconhecer um efeito performativo à descrição, uma vez que ela permite a realização de actos de defesa<sup>18</sup>. Neste sentido, apesar de podermos considerar as desculpas performativas mas essencialmente constativas, o carácter constativo do acto descritivo é dividido e perturbado pela sua dimensão performativa. É possível pensarmos que, nos termos de Austin, esta divisão, que é, desde logo, um efeito da

---

<sup>18</sup> Quem aqui parece vingar-se de Austin, e ainda por cima com argumentos deste autor acerca dos enunciados de desculpa, são os filósofos da linguagem de que se fala na primeira conferência de *How To Do Things With Words*. De facto, Austin diz-nos que esses filósofos caíram de algum modo em contradição e num mundo de problemas quando, ao definir uma asserção («statement») como uma descrição de «um estado de coisas», «some state of affairs», se viram no entanto obrigados a considerar como asserções enunciados que tinham a forma gramatical de uma asserção, mas expressavam ordens, desejos, perguntas, etc.. Ora o que a argumentação de Austin, relativamente às desculpas, revela é, num sentido um pouco inverso, a presença de enunciados considerados como performativos (que, portanto, não deveriam ter uma função descritiva), mas que funcionam sobretudo como descrições. Nesta linha de argumentação, podemos virar a crítica de Austin aos filósofos da linguagem contra o próprio Austin e perguntar: «Então como decidimos nós qual é qual? Quais são os limites e definições de cada um?» (Austin, 1962: 2).

linguagem, é um primeiro sintoma de infelicidade. No entanto, é desta infelicidade, i. e., desta dupla função (que, eventualmente, poderá assumir um carácter indecível e contraditório) de um mesmo acto de linguagem, que depende a eficácia dos actos de defesa. Podemos ver as coisas de outro modo, mas exactamente com as mesmas consequências, e supor que a justificação e a desculpa são sempre constativas e, principalmente, performativas: as acções de justificar e pedir desculpa são realizadas através de enunciados; a determinação exhaustiva de um contexto é sempre impossível, sendo sempre os contextos construções da linguagem; o fim da justificação e da desculpa não é apenas descrever uma situação, mas sobretudo defender alguém.

A consequência do que se acaba de dizer exige que se suponham dois momentos nos enunciados de defesa: um momento em que se apela a uma leitura referencial, em que é possível verificar-se a realidade dos factos, confirmada, por exemplo, através de testemunhas, e um momento que não depende de uma verificação referencial, mas de um poder de convencer (mesmo que isso se consiga através de uma descrição).

A diferença de que estamos a falar é a diferença entre uma mera declaração de verdade e um pedido de desculpa, que a ela se associa. Este aspecto particular tem especiais consequências em relação à compreensão que fazemos de confissão.

Como vimos no primeiro capítulo, a confissão forma-se pela presença de duas atitudes temporais: uma retrospectiva e outra prospectiva. Relacionada com elas verifica-se um processo constativo, constituído pela acusação das faltas ou declaração de factos desfavoráveis, e uma dimensão performativa, que não se relaciona só com o facto de ser pela fórmula «Eu confesso» que se realiza o acto de confessar, mas também com a transição para um modo apologético, que tem a ver com o pedir perdão, com a desresponsabilização e com justificação dos actos.

Este aspecto do texto confessional faz dele um texto que não se fecha, ou se acaba, nas declarações a que procede, mas que, devido à sua retórica performativa, ultrapassa o seu modo confessional, ou descritivo, para aceder ao seu modo apologético (cf. P. de Man, 1979 c, trad. fr.: 337). Aquilo que acabámos de dizer está bem presente nestas palavras de Rousseau:

«J'ai procédé rondement dans celle [confissão] que je viens de faire, et l'on ne trouvera sûrement pas que j'aie ici pallié la noirceur de mon forfait. Mais je ne remplirais pas le but de ce livre, si je n'exposais en même temps mes dispositions intérieures, et que je craignisse de m'excuser en ce qui est conforme à la vérité.» (Rousseau, 1781-1788: 127).

Ora, através deste gesto, em que o confitente transpõe a narração objectiva dos seus actos para se situar na exposição das suas disposições interiores, ficamos a saber que ...«a linguagem confessional pode ser considerada numa perspectiva epistemológica dupla: ela funciona simultaneamente como uma cognição referencial verificável e como um enunciado cuja validade não pode ser verificada por meios empíricos.» (P. de Man, 1979 c, trad. fr.: 336-337). Esta transição, mudança de modo discursivo, é especialmente interessante, não só pelo facto de quase simultânea e subtilmente nos fazer passar da verificação empírica, ou da sua possibilidade, para o domínio da crença, mas também pelo facto de introduzir algo de supérfluo e redundante em um texto que se constrói em nome da verdade:

«A única coisa a temer na desculpa é que ela desculpe com efeito o confitente, e que ela torne assim a confissão (e o texto confessional) redundante desde o início. Quem se acusa desculpa-se, isto parece assaz convincente e cómodo mas, do ponto de vista da verdade absoluta, isto destrói a seriedade de todo o discurso confessional tornando-o autodestruitor.» (ibidem: 335).

De qualquer modo, e regressando às palavras de Austin, parece que o procedimento essencial, que caracteriza a justificação e a desculpa, consiste em transferir a atenção do acto que está a ser julgado para a consideração dos factores ou das circunstâncias especiais que rodearam esse acto. Neste sentido, estes enunciados de defesa constroem-se através de um discurso sobre a contingência, sobre a acusação de terceiros e sobre a infelicidade da maneira de actuar do agente. Podemos, por exemplo,

desculparmo-nos porque a nossa arma se disparou acidentalmente e matou alguém, podemos justificar-nos por ter morto alguém devido a uma situação de guerra (e portanto a culpa é de quem iniciou a guerra) e, finalmente, podemos sempre apelar à nossa falta de jeito, falta de tacto ou de senso e à ignorância ou à irreflexão — «clumsiness», «tactlessness» e «thoughtlessness», nas palavras de Austin.

Julgo que uma das vantagens de algumas formas de desculpa, ou de alguns factores que podem ser aduzidos para fundamentar a nossa desculpa ou justificação, como a irreflexão, a ignorância e a acusação de terceiros, consiste em fazer reconhecer que o sujeito, que está a ser julgado, se encontrou numa situação em que não podia fazer uso da sua capacidade de deliberação, porque estava, por exemplo, a ser ameaçado, ou porque, aparentemente, não havia nada para escolher e a conduta adoptada parecia ser a correcta. Esta necessidade de uma situação de escolha, entre diferentes acções ou caminhos a tomar é, como diz Aristóteles, aquilo que «determina a nossa pessoa moral» (*Eth. Nic.*, III, 1112 a) e, portanto, parece-me ser essencial para a formulação de um júízo moral ou ético sobre a conduta de alguém que só assim se encontraria num estado de liberdade. Deste modo, quando alguém prova que aquilo que determinou as suas acções anteriores foi precisamente a ausência de oportunidades de escolha entre diferentes acções, está não só a invalidar um julgamento desfavorável, como também a ilibar os seus actos de uma avaliação ética ou moral<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Para Aristóteles todo este problema começa por exigir uma distinção entre actos voluntários e actos involuntários: «Visto que a virtude se relaciona ao mesmo tempo com as afectações e com as acções, e que estes estados podem ser quer voluntários, e merecer o elogio ou a censura, quer involuntários, e provocar a indulgência e por vezes mesmo a piedade, é sem dúvida indispensável, para aqueles que fazem o seu exame sobre a virtude, distinguir entre voluntário e involuntário, e isso é igualmente útil ao legislador para o estabelecimento das recompensas e dos castigos.» (*Eth. Nic.*, III, 1109 a). As principais conclusões de Aristóteles, em relação à distinção entre acto voluntário e involuntário, relacionam-se com a posição do agente relativamente ao(s) acto(s) em questão: o acto involuntário, resultante da coacção ou da ignorância, é o que «tem o seu princípio fora de nós, [e se verifica] sem qualquer concurso do agente que se submete à coacção» (ibidem: 1110 b) e o acto voluntário «parece ser aquele em que o princípio reside no agente ele-próprio, conhecedor das circunstâncias particulares no seio das quais a sua acção se produz.» (ibidem: 1111b).

É o que parece fazer S. Agostinho em *Confissões* quando, ao procurar apresentar justificações para as suas crenças nas teses dos filósofos maniqueístas, se refere quer ao seu poder persuasivo, que oblitera o papel do agente em relação às suas acções, quer a uma ausência de uma consciência crítica através da qual fosse possível descobrir outro percurso para a sua conduta: «Não conhecia outra coisa (...) e era subtilmente movido (impelido) a submeter-me à opinião de insensatos impostores [et quasi acutule mouebar ut suffragarer stultis deceptoribus] (...) Ignorante em relação a estas perguntas era perturbado por elas e, afastando-me da verdade, parecia-me que caminhava para ela [Quibus rerum ignarus perturbabar et recedens a ueritate ire in eam mihi uidebar]» (*Confissões*: III, 7). Aquilo a que S. Agostinho apela é, de certo modo, à ausência de um processo deliberativo — originado pelo poder ameaçador da retórica maniqueísta e pelo desconhecimento e ignorância de discursos alternativos (*Nesciebam enim aliud*) — que impede o sujeito de construir a sua própria narrativa, a sua própria história, sem que a sua interpretação, as suas crenças e as suas acções sejam constringidas — não é talvez por acaso que os verbos se encontram no imperfeito da voz passiva, assinalando o aspecto de paciente do sujeito: «mouebar», era movido, «perturbabar», era perturbado.

O interessante deste processo deliberativo, que permite a construção de uma história alternativa, de uma leitura diferente, é que ele é construído *a posteriori*, i. e., no momento da justificação e da confissão. Neste sentido, a confissão constitui-se como uma espécie de exercício didáctico, que permite a construção de um mapa dos caminhos que teria sido possível seguir e das virtudes e histórias que teriam sido possíveis se se tivessem seguido — é no momento da justificação que se diz: «Se fosse agora tinha feito X ou Z, em vez de Y; o problema é que, naquela altura, não percebi a existência de X e de Z.». Por outro lado, é através do discurso, que constrói posteriormente o momento de uma deliberação, que é possível realizar, ou proceder como se tivesse

realizado, X ou Z. Estas acções, as acções alternativas a Y, são levadas a efeito no plano do texto, ou da narrativa que se constrói, e é aí que têm o seu referente. Do ponto de vista da confissão e da desculpa, parece-me que, em relação a este ponto, a eficácia destes enunciados, que criam novas alternativas de conduta, depende inteiramente de eles serem suficientemente persuasivos e performativos, permitindo anular a diferença entre aquilo que é a criação e a realização de actos ficcionais, ou que têm um referente no próprio texto, e a realização de acções no mundo real. É um pouco no sentido destas palavras que J. Hillis Miller entende a função da narrativa:

...« A função social e psicológica das ficções é aquilo que os teóricos dos *speech-acts* chamam ‘performativo’. Uma história é uma maneira de fazer coisas com as palavras. [Uma história] faz com que alguma coisa aconteça no mundo real: pode, por exemplo, propor modos de ser ou formas de comportamento que são imitados no mundo real. Foi dito, ao longo destas páginas que nós não saberíamos que estávamos apaixonados se não tivéssemos lido romances.» (J. H. Miller, 1990: 69).

O recurso para S. Agostinho e para a construção da sua própria narrativa ou conduta é, à primeira vista, uma questão de racionalidade e consciência crítica, caracterizada por um estado de dúvida, que o coloque numa aparente situação de livre arbítrio intelectual e ético, i. e., face a um processo deliberativo, através do qual, pela exclusão de uma série de coisas, seja possível escolher o caminho a seguir:

«Assim duvidando de tudo e flutuando entre todas as doutrinas, segundo o costume dos Académicos (...), determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, durante este tempo de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos, aos quais, todavia, me recusava terminantemente a confiar a cura da enfermidade da minha alma, por não se encontrar neles o nome salutar de Cristo.

Por isso, resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja Católica, à qual meus pais me tinham inclinado, até vir alguma certeza a elucidar-me no caminho a seguir.» (*Confissões*: V, 14).

Este momento de deliberação, no entanto, nunca coincide, como aparentemente se julga, com uma liberdade não constringida por determinados pressupostos, crenças e interesses, ainda que estes tomem uma forma vaga, imprecisa e infundada. Deste modo, tomam aqui todo o sentido as palavras de S. Fish em relação à possibilidade de certos momentos de lucidez crítica que permitam um processo deliberativo imparcial e livre:

«Owen Fiss comete um erro quando declara que ‘deliberação’ é para mim um modo de pensar’ e quer dizer que é um modo de pensar que o protege das pressões dos outros modos, proporcionando-lhe um espaço ‘para momentos reflexivos de decisão’ [O. Fiss, «Conventionalism» in *University of Southern California Law Review*, 58, 1985: 197]. Novamente, a minha resposta será que, embora esses momentos sejam certamente possíveis (...), não estão isolados de, mas estão em função das normas e padrões profundamente assumidos que são as bases da possibilidade de *qualquer* momento, incluindo aqueles que são chamados ‘deliberação’ e ‘reflexão’.» (S. Fish, 1989 a: 440-441)<sup>20</sup>.

De facto, se voltarmos novamente às palavras de S. Agostinho e se nos socorrermos de alguns argumentos que devem parte da sua formulação ao pensamento psicanalítico, podemos talvez observar que aquilo que tomámos como situação de livre arbítrio intelectual e ético é talvez condicionado e formado por pressupostos, crenças e

---

<sup>20</sup>O ponto que estamos a apresentar é debatido por Gadamer em *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)* a propósito da posição da *Aufklärung* que pretende que todos os preconceitos e pressupostos sejam ultrapassados pelo sujeito racional que, livre dos efeitos da autoridade e da precipitação, constrói racionalmente o seu conhecimento sem qualquer constrangimento. No entanto, o problema desta atitude filosófica, consiste, como assinala Gadamer, num paradoxo que se caracteriza pelo facto de a *Aufklärung* assentar num outro pressuposto que é o de acreditar na autoridade absoluta da razão e de, por isso, submeter ao seu «tribunal» todas as outras formas de autoridade constituidoras de preconceitos e pressupostos, a tradição e a *Sagrada Escritura*, por exemplo.

A moral desta posição filosófica, que se funda no paradoxo acima descrito, e da postura romântica contrária, que converteu a autoridade da razão em autoridade da tradição, leva Gadamer a chamar a atenção para o facto de que todo o conhecimento, compreensão e toda a experiência se fundam numa consciência histórica, que limita e define as fronteiras da existência humana. Neste sentido, é absolutamente necessário proceder a uma reabilitação do conceito de preconceito e torná-lo como «condição da compreensão» e princípio hermenêutico: «Se pretendemos render justiça ao carácter histórico finito do ser humano, é preciso reabilitar o conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos» (Gadamer, 1960, trad. fr.: 115-116). Deste ponto de vista, a questão teórica que se coloca agora é saber quais são os preconceitos legítimos e os ilegítimos. A solução apontada por Gadamer relaciona-se com uma redefinição dos factores que determinam a origem de preconceitos, i. e., da autoridade, que oblitera a utilização da razão, e da precipitação, que é o resultado de um uso não metodológico da razão. Em relação ao entendimento da autoridade, por exemplo, é pertinente ter em consideração que a autoridade não tem necessariamente a ver com a imposição e a obediência, mas com o reconhecimento de algo que, de alguma forma, nos é superior, atitude que não deixa de implicar o uso da razão e da liberdade por parte de quem reconhece essa autoridade: ...«a autoridade das pessoas não tem o seu fundamento último num acto de submissão e de abdicação da razão, mas num acto de aceitação e de reconhecimento: reconhecemos que o outro nos é superior em juízo e perspicácia, que o seu juízo nos ultrapassa [nos devance], que ele tem preeminência sobre o nosso.» (ibidem: 118). O reconhecimento é assim uma espécie de efeito perlocucionário originado por certos enunciados realizados por algumas pessoas. Em todo o caso, este reconhecimento da autoridade ou da tradição não significa uma atitude passiva face às mesmas, mas implica uma consciência que, através da percepção da continuidade de algumas coisas, procura a renovação presente dessas coisas.

Num certo sentido, parece-me que se pode relacionar a argumentação de Gadamer acerca da tradição e da reabilitação dos preconceitos, e do que essas operações implicam para o sujeito presente, com a teorização de T. S. Eliot no ensaio «A tradição e o talento individual» (1917). O ensaio de Eliot, que se reveste de algumas consequências importantes para o entendimento da história literária, apresenta uma percepção da tradição, não como algo passado, estático e transmissível de modo intacto, mas como algo marcado por uma dimensão dinâmica altamente condicionada e modificada pelos valores do presente: «O que acontece quando da criação de uma obra de arte é algo que acontece simultaneamente a todas as obras de arte que a precederam. Os monumentos existentes formam uma ordem ideal, a qual é modificada pela introdução da nova, da verdadeiramente nova, obra de arte.» (T. S. Eliot, 1917, trad. port.: 24).

desejos, que orientam a principal escolha e resolução que S. Agostinho nos comunica: «resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja Católica».

Em parte é possível fazer uma leitura de toda a citação a partir da ambivalência de significado do acto de duvidar. Por um lado, duvidar é assumir uma postura filosófica e um estilo de pensamento «segundo o costume dos Académicos [academicorum more]», é colocar-se numa atitude crítica independente em relação a certas coisas, é livrar-se da condução subtil dos maniqueístas, mas, por outro lado, duvidar enfraquece o sujeito, é uma crise e uma «enfermidade da alma» (ou parte dessa enfermidade). Neste sentido, os objectos da escolha de S. Agostinho são fundamentados a partir da sua possibilidade para contribuírem para a integridade física e psicológica do sujeito, i. e., são determinados em função de um interesse narcísico. O ‘abandono’ dos «filósofos», aos quais, apesar de tudo, S. Agostinho reconhecia valor, deve-se ao facto de eles não conhecerem «o nome *salutar* de Cristo», pelo que não podem contribuir para uma cura. Mas porque não são os filósofos salutare e «o nome» de Cristo — nome que adquire uma dimensão performativa: a capacidade de curar — o é? Porque «os pais», que, efectivamente e sobretudo na nossa infância, são quem se preocupa com as nossas doenças e com o nosso bem estar, atribuíam também a Cristo e à Igreja Católica um poder curativo e já tinham inclinado Agostinho para Cristo e para a Igreja Católica. Neste sentido, a resolução de S. Agostinho em fazer-se catecúmeno não é uma resolução, nem o resultado de um processo deliberativo independente, mas algo que se impõe como necessário, a partir do momento em que, em virtude de uma situação de enfermidade e de um desejo de cura, se recorre ao universo da protecção parental, das suas opiniões e conselhos salutare<sup>21</sup>. (Não é pois de admirar que, terminando-se o

---

<sup>21</sup> Em relação a esta possível leitura, não deixa de ter importância, no domínio do vocabulário da psicanálise, o significado da expressão «escolha anaclítica do objecto», da responsabilidade de Freud: «Tipo de escolha de objecto em que o objecto de amor é eleito a partir do modelo das figuras parentais

Livro V das *Confissões* com estas palavras, se inicie o Livro VI com um capítulo não sobre o catecúmeno Agostinho, mas sobre as virtudes de sua mãe e sobre um encontro entre mãe e filho.)

Aceitando-se esta leitura, somos levados a crer que S. Agostinho resolveu e escolheu fazer-se catecúmeno, não porque tivesse deliberado acerca dessa escolha, como aparentemente parecem referir as suas palavras, mas porque decidiu aceitar as opiniões dos pais, com os quais, em situações de aflição, sempre se pode contar. Toda a passagem, que parece assinalar o percurso de várias deliberações, através do tópico recorrente da exclusão, pode ser lida como o resultado de uma única deliberação: a de se querer ser curado de uma enfermidade.

Nos termos de uma retórica, que se estabelece entre aquilo que é considerado a medicina e a cura — Cristo, a Igreja Católica e os pais — e o paciente, S. Agostinho, toda a parte final do excerto que estamos a comentar — «até vir alguma certeza a elucidar-me no caminho a seguir» — é, de algum modo, desprovida de sentido, uma vez que o «caminho a seguir» não vai ser essencialmente o resultado de uma certeza, mas de uma cura e de um desejo de manter a saúde<sup>22</sup>. É de prever que o caminho a seguir por S. Agostinho seja aquele que mais o aproxime de Cristo, da Igreja Católica (e da mãe), pois ninguém quer voltar a ser doente. Isto evidentemente não diminui o significado religioso do processo de conversão de S. Agostinho, na medida em que existe um critério de natureza pragmática, a cura, para creditar a validade da experiência e da crença.

---

enquanto estas asseguram à criança alimento, cuidados e protecção.» (J. Laplanche, J. B. Pontalis, 1967, trad. port.: 143).

<sup>22</sup> Neste ponto particular, a referência à relação que se estabelece entre os doentes neuróticos e o analista é especialmente significativa: «Esta influência pessoal é a nossa arma dinâmica mais poderosa. É o novo elemento que introduzimos na situação e por meio do qual a tornamos fluida. O doente neurótico dispõe-se a trabalhar porque tem fé no analista, e acredita nele porque adquire uma atitude emocional especial em relação à figura do analista.» (S. Freud, 1926: 326). Relativamente a este problema, é útil consultar «Withholding the Missing Portion: Psychoanalysis and Rhetoric» (1989 c) onde S. Fish, através da leitura

Num certo sentido, a partir de aqui, e contrariamente ao que parece, S. Agostinho abandona-se a um só caminho e exclui-se de uma actividade deliberativa, que o coloque perante várias possibilidades de actuar. S. Agostinho furta-se, de certo modo, ao «pensamento discursivo» que, como diz Aristóteles, acompanha a escolha. Ao mesmo tempo, parece dar razão ao autor da *Ética a Nicómaco*, no sentido em que este assinala o facto de haver algumas coisas acerca das quais não deliberamos (cf. *Eth. Nic.*, III, 1112 a).

Regressando ao pensamento de Austin, é necessário referir que para este autor é absolutamente importante ter em consideração, quando se procede a uma justificação ou desculpa, três factores que podem contribuir para o agravamento ou atenuação da responsabilidade do agente: a intenção, a deliberação e o objectivo ou fim («purpose»). Trata-se, então, de fazer passar uma determinada acção pelo crivo de cada um destes factores e de, a partir de aí, determinar uma responsabilidade:

«Ao considerar a responsabilidade, poucas coisas são consideradas mais importantes que estabelecer se um homem *quis fazer/tinha a intenção de* fazer A [whether a man *intended* to do A], ou se fez A intencionalmente [intentionally]. Mas há pelo menos mais duas outras palavras familiares em relação a isto. Façamos uma distinção entre agir *intencionalmente* e agir *deliberadamente* ou com um *fim/propósito* [Let us distinguish between acting *intentionally* and acting *deliberately* or on *purpose*]»... (Austin, 1960: 273).

Uma das ideias que me parece estar subjacente à argumentação de Austin prende-se não exactamente com a questão da responsabilidade, mas com um determinado entendimento de acção. Sou levado a supor que uma acção que seja completamente feliz deverá permitir um conhecimento não problemático da intenção de quem a realizou, do momento deliberativo que antecedeu a sua realização e do objectivo ou fim, que guiou uma conduta em direcção a um resultado que satisfaz esse objectivo. Neste sentido, e do ponto de vista de Austin, a definição de uma verdadeira acção passa

---

dos relatórios de Freud acerca da situação clínica de um dos seus doentes mais famosos, o homem dos lobos, estabelece uma relação entre a «influência pessoal» de que Freud fala e a actividade retórica.

pela manutenção e pelo cumprimento destes três factores que, isoladamente, correspondem a partes da acção, não determinando o seu todo:

«Precisamos de nos interrogar como decidimos nós o nome correcto para ‘a’ acção que alguém realizou — e quais, na verdade, são as regras para o uso de ‘a’ acção, ‘uma’ acção, uma ‘parte’ ou ‘fase’ da acção e assim por diante» (Austin, 1956: 179).

No entanto, o tópico mais interessante e intrigante da argumentação de Austin é a suposição de que os enunciados de defesa só terão sucesso e só poderão existir se as acções a que se referem forem anómalas, i. e., se não forem, ao mesmo tempo, intencionais, deliberadas e com um objectivo, e se for possível descrever essa anomalia. Parece-me que esta observação tem especiais consequências em relação à teoria dos performativos, no sentido de que a felicidade de alguns performativos depende intrinsecamente da possibilidade de não se cumprirem todas as condições convencionais de consecução de uma acção, incluindo aquelas condições que permitem a realização de acções através de enunciados performativos. De facto, na possibilidade de se verificarem todas as condições e procedimentos convencionais e de eles serem respeitados, assegurados e determinados, invalidar-se-ia, à partida, qualquer defesa. No entanto, atendendo a que esta hipótese parece muito remota, temos de supor que é possível desculpar qualquer acção.

Quando alguém se defende, deverá, então, orientar a sua argumentação para a afirmação de que ou não fez X intencionalmente, ou não fez X deliberadamente, ou não fez X com aquele fim ou com qualquer fim. Podemos, por exemplo, imaginar a seguinte situação em que aquilo que está em causa é a intenção e a deliberação: É-nos permitido pensar que o Ministro das Finanças chegou à conclusão, após aturada ponderação e reflexão (deliberação), que, se a lei que obriga ao pagamento das dívidas ao fisco e à segurança social for aplicada dentro de um determinado prazo, algumas pequenas empresas irão à falência. No entanto, a aplicação da lei nesse prazo é um acto de justiça

social (fim). As empresas pagam e algumas vão à falência (poderíamos aqui imaginar consequências e acidentes secundários mais ou menos graves: agitações sociais, despedimentos, suicídios). Colocam-se agora as perguntas: o Ministro levou as empresas à falência intencionalmente? Não. Levou as empresas à falência deliberadamente? De certo modo sim. Neste sentido, a justificação do Ministro incidiria sobre a sua intenção e não sobre o seu momento deliberativo.

Permita-se outro exemplo, desta vez dado por Austin, em que a intenção funciona de um modo especial. Eu tirei dinheiro da caixa registadora para fazer apostas nas corridas de cavalos. Era claro para mim, e efectivamente verdadeiro, que a minha intenção era repor o dinheiro, e com juro, logo que ganhasse. Perante a acusação de roubo são legítimas as questões: Roubar era a minha intenção? Não. O meu objectivo, ao tirar o dinheiro, era a sua reposição na caixa? É bastante discutível, uma vez que se destinava a fazer apostas. Neste caso, a circunstância e factor agravante seria, então, o meu objectivo ou fim e o factor atenuante seria a minha intenção que aqui, no entanto, exige que as acções em que estou envolvido sejam vistas como um todo, como uma só acção. Diz-nos Austin:

«Portanto a palavra ‘intenção’ tem, deste ponto de vista, um importantíssimo *efeito de parêntesis*: quando o ladrão da caixa argumenta que ele *sempre teve a intenção* [that he *intended all along*] de repor o dinheiro, aquilo que ele está a exigir é que a sua acção — a acção na qual esteve envolvido — seja julgada *como um todo*, não somente como uma parte extraída do todo.» (Austin, 1960: 285).

Por outro lado, é relativamente óbvio que, na situação descrita, houve deliberação, pois o dinheiro não foi tirado impulsivamente: antes e durante toda a operação eu sabia para que era e tinha decidido repô-lo na caixa. As coisas eram diferentes se eu tivesse tirado o dinheiro impulsivamente com o fim de fazer as apostas e só depois tivesse decidido, caso tivesse ganho, ou recebido uma herança, repor o dinheiro. Como funcionavam aqui a intenção e a deliberação? Certamente que o argumento do efeito de parêntesis não

teria muito sucesso. A moral deste segundo raciocínio ou exemplo diz-nos que era importante referir, no primeiro caso, que o dinheiro fora tirado deliberadamente e, neste sentido, a justificação não consistia só em paliar uma determinada intenção, mas em incidir na importância do momento deliberativo, que determinou a escolha e realização da acção.

Do ponto de vista da justificação, tal como a define Austin — prática de defesa em que não se nega a responsabilidade, mas em que se diz que determinada acção foi a correcta ou a preferível, atendendo às circunstâncias especiais da altura — aquilo que se considera não me parece ser tanto a intenção do acto que é justificado, mas as intenções e responsabilidade dos actos de terceiros, que são, de certo modo, determinadas a partir do meu acto, determinando-o também. Um possível exemplo de aquilo que acabo de dizer é verificar que eu não me justifico perante o facto de ter agredido alguém se disser apenas «Eu não o agredi com intenção». No entanto, se disser «Eu agredi-o (intencionalmente), porque as intenções dos que me ameaçavam eram matar-me se o não fizesse», estou certamente a justificar-me.

Como se pode observar, o que está em causa, quando se tem em conta a estruturação das acções em termos de intenção deliberação e fim, não são apenas estes aspectos e a sua presença ou não, mas também a classificação e entendimento das acções, em função das desculpas que elas admitem —...«é evidente que nem *todo* o erro ocorre em conexão com *tudo* o que poderíamos chamar uma ‘acção’, que nem toda a desculpa é apropriada a todo o verbo» (Austin, 1956: 180). Por exemplo, posso justificar-me, perante o facto de ter pisado um caracol no passeio, dizendo que o fiz sem intenção ou devido aos meus movimentos atabalhoados. Não o posso fazer, todavia, pelo menos em virtude dos mesmos factores, perante o facto de ter pisado um bebé. Todavia, aquilo a que Austin chama «standards of the unacceptable» não tem tanto a ver

com o facto de se cometerem acções indefensáveis, mas com o cuidado que é preciso ter relativamente a interpretações ingénuas e ridículas das acções.

Pese embora a importância que é reconhecida a uma estratégia defensiva e epistemológica, com respeito às acções, que se dirija para os factores que são considerados cruciais na realização das mesmas, em «Three Ways of Spilling Ink» chega-se a uma conclusão, de algum modo, inevitável e previsível:

«Do mesmo modo com as actividades humanas, podemos avaliá-las em termos de intenções, fins, objectivos últimos, e factores semelhantes, mas há muito de arbitrário neste método [but there is much that is arbitrary about this], a menos que tomemos o caminho que o agente ele próprio estruturou na sua cabeça antes do acontecimento [unless we take the way the agent himself did actually structure it in his mind before the event].» (Austin, 1960: 285).

A actividade arbitrária de que fala Austin não é apenas uma consequência de o nosso acesso à experiência alheia, às intenções, deliberações e fins, ser sempre mediado, como constantemente nos lembra S. Fish. É também o resultado de duas experiências distintas e de duas linguagens diferentes. Recorrendo novamente ao universo jurídico, parece-me que a linguagem do acesso às acções se aproxima da linguagem do direito e dos seus procedimentos convencionais e universais; pelo contrário, a linguagem e os procedimentos daqueles que praticam as acções pertencem ao domínio do particular e do próprio<sup>23</sup>. Ora, no intervalo e no espaço do desconhecimento ou não consideração destas duas formas de falar e agir, situam-se, conforme as perspectivas: «um considerável espaço de liberdade [a good deal of freedom] na ‘estruturação’ da história das actividades de alguém» (ibidem: 285), a actividade arbitrária, a injustiça e a violência.

---

<sup>23</sup> Penso que, no primeiro capítulo, chamei a atenção para a semelhança que é possível estabelecer entre a teoria dos *speech-acts* e as características dos textos jurídicos. Este ponto parece-nos mais ou menos claro, no sentido em que ambos os textos procuram regular condutas, por um lado, e interpretações, por outro. A actividade reguladora, do direito e de uma teoria dos *speech-acts*, prevê a definição e a realização de procedimentos convencionais e idealizados — responsáveis, conformes à lei, sérios. A partir de aqui é possível catalogar os procedimentos infelizes que, ou são julgados, ou são considerados casos excepcionais, não responsáveis pela manutenção da realidade exterior.

Por um lado, esta «estruturação da história das actividades de alguém» constitui-se, de certo modo, como um momento deliberativo posterior em relação a acções e actividades que ocorreram num momento anterior e, deste ponto de vista, os enunciados de defesa, ou as narrativas sobre as acções de uma pessoa, invertem a lógica causal de uma deliberação. Por outro, o facto de essa construção narrativa se caracterizar por algo de arbitrário e pela liberdade é, de algum modo inevitável, no sentido de não ser apenas um resultado dos procedimentos específicos, estratégias e limitações de aquele que estrutura as actividades de alguém ou as suas actividades, mas também um efeito da própria linguagem que, enquanto discurso que nomeia e estrutura os factos, permite também a sua falsificação e existência ficcional. Neste sentido, não se trata apenas de uma questão de liberdade, mas também de uma questão de infelicidade a que nos sujeitamos sempre que nos servimos da linguagem para falar das nossas acções ou das acções dos outros. A consequência desta situação é que qualquer acção pode ser desculpada, porque o conhecimento da sua existência empírica não é totalmente independente da linguagem. Nas palavras de Paul de Man, coloca-se um problema de indecidibilidade entre a existência empírica dos factos e acções e a sua existência no discurso (fictício):

...«É sempre possível fazer face a qualquer experiência (desculpar qualquer culpabilidade) porque a experiência existe sempre simultaneamente como discurso fictício e como acontecimento empírico e nunca é possível decidir qual das duas possibilidades é a boa. Em virtude desta indecisão, é possível desculpar o pior dos crimes, porque, como ficção, ele escapa aos constrangimentos da culpabilidade e da inocência» (P. de Man, 1979 c, trad. fr.: 350).

O que nos diz, em síntese, a reflexão de Austin acerca da prática da defesa, da desculpa e justificação, e qual o seu interesse no âmbito deste trabalho?

Em primeiro lugar, a lição mais óbvia, relacionada largamente com alguns comentários que fizemos acerca dos performativos, diz respeito a um entendimento das acções e a várias formas de atenuar a responsabilidade do agente, através de uma prática

interpretativa mais ou menos convencional. Austin não parece ter uma preocupação clara com o papel da retórica, quer como persuasão, quer como disciplina de tropos e figuras, neste campo específico. Como vimos, a actividade crucial da desculpa e da justificação consiste em «uma descrição exaustiva do evento no seu contexto» (Austin, 1956: 176). A descrição, no entanto, é em si mesma uma actividade constativa que, à partida, pelo menos, não parece, só por si, contribuir para que o sujeito se desresponsabilize, a menos que se reconheça a esta actividade constativa uma certa dimensão performativa que divida a pureza do acto descritivo. De facto, para que a argumentação de «A Plea for Excuses» e «Three Ways of Spilling Ink» funcione, é necessário supor que os enunciados constativos, ou os performativos com uma actividade sobretudo constativa, não só se referem a coisas como também as fazem. Possivelmente, a conclusão a que Austin chega, mas que nunca nos diz, é que a linguagem não permite, como já dissemos, a pureza ideal de um enunciado performativo e de um enunciado constativo, sendo, no entanto, a este defeito que se deve também a existência e a eficácia de alguns textos. A partir do momento em que atribuímos a um enunciado descritivo uma função de maior alcance, do que aquela que atribuímos ao constativo «Hoje está a chover», estamos a conceder à descrição uma dimensão performativa que ultrapassa o simples acto de descrever. O problema é que mesmo o enunciado «Hoje está a chover» pode ser tomado como um performativo e funcionar como uma desculpa (para não sair à rua) ou como um aviso (para não me esquecer do guarda-chuva).

A segunda lição que é possível receber de Austin é bem mais interessante, polémica e problemática para a teoria dos *speech-acts*.

Trata-se de verificar que o que a análise das desculpas vem sugerir é uma série de argumentos a favor de uma teoria sobre a necessidade de performativos e acções

infelizes e sobre a precariedade das convenções. De facto, parece que alguns enunciados e textos devem a sua existência e sucesso à possibilidade de os contextos serem problematizados e à infelicidade de certos actos. Como diz Oscar Wilde, num sentido mais alargado: «E, no entanto, é uma sorte para nós que a Natureza seja tão imperfeita, pois, de outro modo, não teríamos tido arte absolutamente nenhuma» (O. Wilde, 1891 a, trad. port.: 15).

Do ponto de vista da confissão, ocorrem-me duas consequências intrigantes desta teoria. A primeira consiste em observar que alguns actos, com características particulares, são cometidos com o vago objectivo de virem a produzir textos ou enunciados. Se podemos pensar nisto, obtemos, por um lado, a desculpa mais eficaz — o móbil do crime ou das nossas acções é a produção de texto — e, por outro, procedemos, de certo modo, a uma transferência da criminalidade para a confissão e a desculpa, para o discurso. No entanto, há aqui a considerar a hipótese intrigante de os actos realizados não serem suficientemente significativos ou especiais e, portanto, pouco relevantes em relação ao propósito de se escrever um texto (uma confissão ou uma desculpa) sobre eles. A solução para este problema implica talvez a construção de um texto que cria a criminalidade dos actos que procura narrar, para que, posteriormente, possa pedir desculpa por eles. A ironia desta estratégia, que vou procurar descrever no próximo capítulo em relação a uma história da juventude de S. Agostinho, é que este pedido de desculpa não deveria incidir necessariamente sobre os actos em si, mas sobre a própria realização do texto<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup>É ainda possível pensar que, de algum modo, os actos que pretendem vir a originar textos, e, num sentido mais lato, a originar obras de arte, partilham já de características específicas da escrita, seja pelo estilo com que são executados, seja por se constituírem como marcas significativas. (Por exemplo, no conto «A Forma Da Espada» de Jorge Luís Borges, uma cicatriz, em forma de meia-lua, na cara do personagem Vincent Moon é a marca que permite ler e atestar toda a história que este personagem conta: «— Você não me acredita? — balbuciou. — Não vê que trago escrita no rosto a marca da minha infâmia?» (Jorge L. Borges, 1969, trad. port.: 134).) Neste ponto particular, assume especial importância a referência a Oscar Wilde que sustentou que a vida de um homem, que foi um exímio envenenador, é, em si mesma, do ponto de vista estético, uma obra artística. Do mesmo modo, Thomas de Quincey

A segunda consequência de uma teoria acerca da necessidade da infelicidade de certos actos relaciona-se com a primeira e com o exemplo que fomos buscar a Wilde, mas tem um aspecto mais calculado, e toma a forma de uma inversão: seria a necessidade (ou o prazer) de vir a escrever um texto que originaria um estilo de vida e a realização ou a invenção de certos actos.

Esta necessidade de escrita consistiria, aliás, num projecto de escrita que precederia a realização das próprias acções e determinaria o estilo de vida e a conduta de uma pessoa, seria um fim a atingir. Por mais absurdo que isto pareça, verificamos que, em S. Agostinho por exemplo, a segunda parte de *Confissões*, onde o tópico recorrente é a exposição de um pensamento filosófico e teológico, se segue, quase imediatamente, ao Baptismo e conversão de S. Agostinho, como se, para escrever bons textos de filosofia e teologia, fosse necessário aderir definitivamente à religião católica.

---

escreveu um livro com o sugestivo título *Do Assassínio Como Uma Das Belas Artes*, onde nós é relatada uma série de assassinios, ou de tentativas de assassinio, que revelam de forma clara os propósitos estéticos, literários (e até filosóficos) dos assassinos:

«Mas como o criminoso [John Williams, um «epicurista do crime», como diz de Quincey] era extremamente exigente em tudo quanto fazia, um perfeccionista preocupado com os mínimos pormenores da cena, ainda poderia haver salvação para a criança, já que era necessário tempo para a preparação de todos aqueles requintes. Num crime por mera necessidade, Williams seria forçado a apressar-se; mas num homicídio de pura volúpia, inteiramente desinteressado, sem testemunha hostil a anular, lucro material a colher, nem agravo a fazer pagar, é evidente que a pressa só serviria para estragar tudo. A salvação da criança dependia, portanto, de razões puramente estéticas.» (Thomas de Quincey, 1827, trad. port.: 111).

Absolutamente edificante, no entanto, para o problema estético que estamos a discutir é o ensaio de Oscar Wilde «Pen, pencil and poison» («Pena, pincel e veneno») acerca das actividades artísticas de Thomas Griffiths Wainewright. A particularidade interessante desta personagem é que os seus impulsos artísticos encontraram expressão através da pena, do pincel e do veneno, i. e., Wainewright foi escritor, pintor, crítico de arte e envenenador. Se, por um lado, esta personagem é, então, um símbolo louvável do «eclecticismo estético» de que Wilde fala, por outro, parece consensual que as suas produções artísticas através da pena e do pincel são efectivamente menores em relação àquelas que resultaram do veneno: ...«se exceptuarmos as suas realizações na esfera do veneno, aquilo que, na realidade, nos deixou está longe de justificar a sua reputação.» (O. Wilde, 1891 b, trad. port.: 59). Mais importante que isto, é notar que as obras de arte que saíram da pena e do pincel de Wainewright devem um considerável aperfeiçoamento aos seus crimes — «Os seus crimes parecem ter tido uma influência importante na sua arte. Conferiram uma personalidade forte ao seu estilo, qualidade decididamente ausente das suas primeiras obras.» (ibidem: 75) — e que o carácter peculiar da sua vida artística não deixou de originar outras importantes produções literárias:

«A Arte nem por isso o esqueceu. É ele o herói de *Hunted Down* de Dickens, o Varney do romance *Lucretia* de Bulwer, e é agradável notar como a ficção prestou uma pequena homenagem a alguém tão capaz com a ‘pena, o pincel e o veneno’.» (ibidem: 77).

Neste sentido, os horrendos crimes de Wainewright são, de algum modo, desculpados porque os seus últimos motivos eram puramente artísticos e porque o seu contributo para a literatura justifica os factos da sua vida criminosa: «Ser inspirador de uma ficção é ter mais importância que um facto.» (ibidem: 77).

Em Rousseau, esta ideia também não é completamente descabida, no sentido de que, a partir do momento em que uma acção cumpre a sua função de contribuir para mais umas páginas, ela deixa de ter interesse, o autor pode livrar-se dela, pois já não necessita dela, e já pode dizer: «Voilà ce que j'avais à dire sur cet article. Qu'il me soit permis de n'en reparler jamais.» (Rousseau, 1781-1788: 128).

Nesta perspectiva, parece-me que a ideia de Paul de Man acerca da escrita autobiográfica e dos temas que habitualmente a acompanham, entre os quais se situa o do vínculo referencial que deverá existir entre o texto, que se escreve(u), e os eventos aí descritos, nos faz repensar não só o problema da autobiografia, mas também a questão largamente debatida da *mimesis* e da referência:

«Mas estamos nós tão certos que a autobiografia depende da referência, como uma fotografia depende da pessoa fotografada [as a photograph depends on its subject] ou uma pintura (realista) do seu modelo? Assumimos que a vida *produz* a autobiografia como um acto produz as suas consequências, mas não podemos sugerir, com igual justiça, que o projecto autobiográfico pode também ele próprio produzir e determinar a vida e que tudo o que o escritor *faz* é de facto governado pelas exigências técnicas do auto-retrato [the technical demands of self-portraiture] (...)?» (Paul de Man, 1984: 69).

Deste modo, sugere-se a ideia de que não seria o texto que cumpriria melhor ou pior o seu propósito de fidelidade mimética e referencial, mas sim a vida do autor que imitaria melhor ou pior um projecto autobiográfico que adquire, como diz Paul de Man, um grau de produtividade referencial, «referential productivity»<sup>25</sup>. Não sinto que seja capaz de comentar com clareza e de forma suficiente estas palavras de de Man, até porque parece fácil colocar-lhe objecções, se nos fixarmos apenas no momento temporal da escrita autobiográfica. No entanto, a vida do autor poderá conformar melhor ou pior o projecto

---

<sup>25</sup> Oscar Wilde, no ensaio «O declínio da mentira», apresenta uma sugestiva objecção à possibilidade do realismo, no sentido em que esta corrente estética se baseia no engano generalizado de que é a obra de arte que imita a vida e não o inverso. Não resisto a uma citação especialmente interessante em relação a este aspecto: «A extraordinária mudança que se operou no clima de Londres durante os últimos dez anos é inteiramente devida a esse movimento artístico particular [o impressionismo]. (...) Actualmente, as pessoas vêem nevoeiros, não porque haja nevoeiros, mas porque poetas e pintores lhes ensinaram o misterioso encanto de tais efeitos. Poderá ter havido nevoeiros em Londres durante séculos. Imagino que sim. Mas ninguém os viu, e, portanto, nada sabemos deles. Não existiram até que a Arte os inventasse.» (O. Wilde, 1891 a, trad. port.: 41-42).

autobiográfico, se supusermos que no acto de escrita de uma autobiografia se tenta (re)construir uma vida mais ou menos fiel a esse projecto: há uma selecção voluntária ou involuntária de certas acções, pode verificar-se o desenvolvimento deliberado de alguns aspectos, a referência passageira de outros, a omissão intencional ou devida ao esquecimento. É claro que estas operações que atribuímos ao momento da escrita pertencem também ao momento de cada leitura que, como referimos a propósito de Rousseau no primeiro capítulo, pode consistir num processo de sucessivos enganos e erros.

Por isso, a par de um desejo de um «discurso autobiográfico como um discurso da ‘restauração do eu’ [a discourse of self-restoration]» (ibidem: 74), há um temor de «de-facement», da responsabilidade do autor, do leitor (e do próprio texto), que determina «a impossibilidade de fechamento e de totalização» (ibidem: 74). É este temor que me parece estar presente nestas palavras de Rousseau: «Je n’ai qu’une chose à craindre dans cette entreprise: ce n’est pas de trop dire ou de dire des mensonges, mais c’est de ne pas tout dire et de taire des vérités.» (Rousseau, 1781-1788: 230). (Há, no entanto, uma infelicidade escondida nestas palavras que tem a ver com o facto de ser tão perigoso dizer de menos, como dizer de mais, atitude que Rousseau não teme.) Para S. Agostinho, o problema procura resolver-se através de uma confissão (ou de um desejo de uma confissão) que pode ultrapassar o próprio conhecimento da vida e o projecto autobiográfico, mas o medo parece-me ser também o de não se contribuir para uma totalização, deixando-se a porta aberta à desfiguração do autor: «Confesse, pois, o que sei de mim, e confesse também o que de mim ignoro [Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam]»... (*Confissões*: X, 5). O alcance destas palavras ultrapassa a questão que temos vindo a debater e relaciona-se com uma leitura particular que se pode fazer de *Confissões*, permitida aqui por S. Agostinho, aparentemente de um

modo involuntário e inconsciente. Digo «aparentemente de um modo involuntário e inconsciente», porque toda a passagem, a que elas pertencem, parece iludir o seu perigo e a sua infelicidade e conferir-lhes um significado que serve para afirmar uma acção de graças a Deus pelo conhecimento que Ele nos concede, por um lado, e para afirmar a infinita onisciência divina acerca dos desígnios humanos, por outro:

«Confesse, pois, o que sei de mim, e confesse também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Tu me iluminas; e o que de mim ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na Vossa presença.» (ibidem: X, 5).

Trata-se, no entanto, de ver em que consiste a leitura especial de que falei e de que modo ela contribui para uma reflexão que perturba o tópico que domina a discussão do texto autobiográfico:

«A autobiografia parece depender de eventos reais potencialmente verificáveis de um modo menos ambivalente que a ficção. Parece pertencer a um modo mais simples de referencialidade, de representação, e de diegese» (Paul de Man, 1984: 68).

Num certo sentido, as palavras de S. Agostinho, mesmo atendendo ao facto de exprimirem um desejo, colocam-nos face a uma situação de indecidibilidade entre aquilo que nos é narrado (ou confessado) e resulta de um conhecimento de si próprio e o que é narrado, mas resulta de uma ignorância acerca de si mesmo. O problema está no facto de que, na narrativa, na confissão, não é visível o limite entre os factos que pertencem às duas narrações e, portanto, tanto podemos julgar que uma parte específica do discurso pertence a uma como a outra. Ora as consequências deste facto são de algum modo interessantes porque, neste sentido, somos autorizados a tomar como verdadeiros factos que podem ser falsos, frutos de uma suposição ou da ignorância e vice-versa. Por outro lado, será reconfortante notar que o nosso conhecimento da vida de S. Agostinho, das suas acções, deliberações e pensamentos, é uma construção nossa e

assenta nesta incomfortável indecidibilidade, que, em última análise, nos diz que os nossos juízos acerca deste autor podem ser sempre errados ou resultar de um engano.

Aliás, toda esta discussão, que se resume ao facto crucial de não sabermos o que é verdadeiro e o que é falso, não deixa de ser preocupante para S. Agostinho que dois capítulos antes se refere ao problema da verdade das suas confissões: «E de onde sabem, quando me ouvem falar de mim, se lhes digo a verdade, se nenhum dos homens sabe o que se passa num homem, a não ser o espírito desse homem que nele habita?» (*Confissões*: X, 3). Para S. Agostinho e também para nós, esta é uma dúvida admissível — que se relaciona com o problema da «inward performance» de que falámos no capítulo I — não só pelo facto de ninguém conhecer o espírito do seu semelhante, mas também porque algumas coisas que nunca se poderiam dizer, porque se ignoram, são referidas. No entanto, é claro que S. Agostinho quer que as suas confissões sejam tomadas como enunciados verdadeiros e, por isso, recorre a uma máxima moral que é também uma espécie de «máxima conversacional» e que nos faz tomar o seu relato por verdadeiro: «A caridade, que torna bons [os homens], diz-lhes que eu, ao confessar-me, não minto e ela mesma faz que acreditem em mim.» (*ibidem*: X, 3). A caridade é assim uma virtude retórica que tem o poder de atribuir a um enunciado o valor de verdade, que permite a confiança em e o conhecimento do outro, mesmo que este se ignore a si mesmo<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>A nossa aproximação entre aquilo que é uma máxima moral para S. Agostinho e aquilo que, na terminologia de Grice, poderia ser considerado uma «máxima conversacional», de que falámos no capítulo I, pretende apenas sugerir que no texto de S. Agostinho alguns apelos a comportamentos morais podem ser lidos ou entendidos como preceitos para o sucesso da comunicação, colmatando-se assim as eventuais infelicidades e paradoxos do discurso.

A 'máxima da caridade', que também poderíamos identificar com o «princípio de cooperação» de que Grice fala, ajuda no texto de S. Agostinho a entender e a ultrapassar o não cumprimento de outras máximas, a considerar não só aquilo que se diz, mas também aquilo que se quer dizer. Por exemplo, no excerto que estamos a comentar — «Confesse, pois o que sei de mim, e confesse o que de mim ignoro» —, deixa-se implícita a possibilidade da não consideração da «máxima de qualidade» que nos aconselha a não dizermos coisas que podem eventualmente ser falsas ou em relação às quais não possuímos provas. No entanto, o sacrifício desta máxima parece dever-se ao cumprimento exagerado, e portanto também ele infeliz, da «máxima da quantidade» relacionada com a quantidade exacta de informação que é preciso prestar em relação a um determinado assunto.

De um outro ponto de vista, quando S. Agostinho diz que confessará inclusivamente aquilo que de si desconhece ou ignora, está não só a assumir uma atitude de total exposição da sua alma e da sua vida, revelando, de certo modo, o preconceito e o temor de deixar algo escondido, como também a criar uma desculpa para uma eventual acusação de não ter confessado tudo, no sentido de reunir no nome ignorância todos os actos que possivelmente não nos confessa. Seria semelhante a dizer uma coisa como «Confesso o meu esquecimento». Confessar o esquecimento não seria aqui confessar uma falha da nossa memória, mas confessar, através da palavra esquecimento, todos os actos que se esqueceram (ou que sempre se podem atribuir ao esquecimento).

A moral das palavras de S. Agostinho contribui, de algum modo, para o facto de que o conhecimento, que o confitente nos fornece acerca de si, não nos é efectivamente fornecido por ele, porque o seu texto joga-se na indecidibilidade daquilo que é o resultado do seu saber e daquilo que é o produto da sua ignorância. O leitor que terá de ultrapassar essa indecidibilidade é quem constrói esse conhecimento, quem, como diz Austin, estrutura a história das suas actividades. Quem aqui fica numa posição excelente para nos dizer que errámos ou não procedemos de boa fé é S. Agostinho.

Neste capítulo, procurei, sobretudo, descrever como funcionam os enunciados e textos de defesa em relação às acções e factos que descrevem.

Com Austin, aquilo que principalmente quis explicar e comentar foi a construção de uma teoria de compreensão das acções, que assenta em pressupostos muito semelhantes aos das teses de *How To Do Things With Words*, acerca de performativos e constativos e das condições da sua realização. Se assim é, os problemas que encontramos para isolar um performativo feliz e sério, são os mesmos problemas com que nos deparamos quando pretendemos avaliar acções através de instrumentos

---

convencionais que não prevêem a particularidade de cada acção. O resultado disto é uma actividade, de certo modo, arbitrária, ficcional e, às vezes, injusta.

Em todo o caso, supõe-se que, quando as pessoas são responsáveis e praticam acções inequívocas e felizes, é possível avaliar claramente a intenção, a deliberação e o fim, como se estes aspectos fossem comunicados pelas acções. No entanto, a possibilidade de omissão ou problematização de um destes factores, devido a circunstâncias especiais, origina acções anormais e infelizes de que depende o sucesso dos enunciados de defesa. É esta situação que nos faz advogar a necessidade da infelicidade para a realização de certos textos e interpretações. Quem nos permite esta reflexão não são só as desculpas e as justificações, mas também, como pretendemos demonstrar com a ajuda de Paul de Man, o texto autobiográfico.

Ora os textos confessionais de S. Agostinho e de Rousseau são precisamente os textos em que se alia a escrita autobiográfica à prática recorrente da desculpa e da justificação. A par destes enunciados, há ainda a considerar duas situações temporais distintas que formam duas imagens diferentes, ou mesmo discordantes, do autor de uma biografia — o passado, em que, aparentemente, se situam os referentes da escrita autobiográfica e o presente da escrita do texto. Esta situação parece-me inevitável, em qualquer texto autobiográfico e em qualquer texto de confissões, mas contribui, de certo modo, para uma escrita paradoxal, na medida em que se faz oscilar o texto entre enunciados que proporcionam a construção de uma identidade e enunciados, através dos quais o confitente ou o escritor autobiográfico pretende paliar e até livrar-se de algumas partes da vida. É aqui que tomam todo o sentido as palavras «self-restoration» e «mutilation» de Paul de Man, em relação às obsessões dos escritores de autobiografias.

No capítulo seguinte, esperamos explorar quer a pertinência da nossa sugestão acerca de uma teoria sobre a necessidade da infelicidade, assinalando sobretudo o

processo pelo qual o texto de S. Agostinho vai construindo a criminalidade dos actos que nos narra para assegurar a sua existência enquanto texto confessional e apologético, quer aquilo que foi dito em relação ao «projecto autobiográfico», tendo em especial atenção o diálogo complicado que se estabelece entre a resposta às exigências deste projecto e a explicação ou descrição dos actos «tal como eles teriam acontecido». Em relação a este aspecto, será dada especial ênfase à dimensão paradoxal do texto resultante da descoincidência que se verifica entre o narrador das *Confissões* e o personagem das mesmas.

### III

#### AGOSTINHO, O ROUBO DAS PÊRAS E OS PORCOS

Penso que dois dos problemas, para os quais chamei a atenção nos capítulos anteriores, se relacionam respectivamente com as dificuldades que encontramos quando procuramos definir certos enunciados e com a relação de dependência que se verifica entre alguns textos e a realização particular de determinadas acções. No primeiro ponto, assume especial importância a prática da interpretação, que parece ser responsável pelas nossas dificuldades ou infelicidades ao tentarmos caracterizar os enunciados que produzimos. Em relação ao segundo tópico, é um pouco perturbadora a conclusão, que aponte na parte final do capítulo precedente, de que algumas pessoas realizam certas acções de determinado modo para que, posteriormente, venham a escrever textos sobre essas acções. Procurei construir a minha argumentação através de uma análise dos enunciados de desculpa, dos seus pressupostos, estratégias e formas e subsumi na palavra «infelicidade», termo que devo a J. L. Austin, aquilo que pretendo dizer com «determinado modo» de realizar acções, tendo concluído o capítulo, sugerindo que é necessário que certos actos, contextos e enunciados se caracterizem pela infelicidade.

Há, como disse no capítulo anterior, uma segunda hipótese um pouco diferente, sugerida pela reflexão de Paul de Man acerca dos textos autobiográficos, para perceber a ideia de que certas acções são realizadas para virem a originar enunciados. Trata-se de verificar que a realização de acções pode ser mais ou menos programada e determinada consoante se tem ou não uma ideia clara do texto que se pretende escrever, i. e., consoante se possui ou não uma espécie de projecto de escrita anterior à realização das acções e do texto sobre elas. Julgo que a questão principal que este projecto de escrita coloca é a sua função de policiamento (ou de censura) relativamente à particularidade

que assume um estilo de vida, que procura imitar os tópicos presentes nesse projecto, e relativamente ao texto que se vai escrever sobre os actos dessa vida. A relação entre o projecto de escrita e o texto é, do meu ponto de vista, interessante porque nos diz que, caso as nossas acções não tenham corrido de acordo com o nosso projecto de escrita (caso não o tenham imitado), é sempre possível «vivê-las» de outra forma no momento da escrita, realizá-las, no sentido performativo do termo em que dizer ou escrever é realizar ou fazer, ou esquecê-las deliberadamente porque não servem os nossos propósitos. É por esta razão que devemos ter algum cuidado quando lemos palavras como as que passo a transcrever e em que Rousseau nos diz que, em *Les Confessions*, omitiu alguns factos que contribuiriam para uma avaliação muito favorável da sua pessoa: «J'ai décrit mes jeunes ans sans me vanter des hereuses qualités dont mon coeur était doué et même supprimant les faits qui les mettaient trop en évidence.» (Rousseau, 1782: 88)<sup>27</sup>. É também pela mesma razão que, ao deparar-me, por vezes, com alguns episódios, nas *Confissões* de S. Agostinho, em que se verifica uma espécie de desproporção entre o crime confessado e a descrição da acção em si, sou levado a pensar na possibilidade de existência de uma realidade anterior à confissão, que dita o que deve ser escrito e pertencer ao texto e o que deve ser transformado poder fazer parte dele <sup>28</sup>. Estes episódios parecem só adquirir significado quando se procede a uma

---

<sup>27</sup> O cuidado que é preciso ter deve-se ao facto de ser possível questionarmo-nos sobre se os factos, que Rousseau diz ter omitido, o favoreciam ou não. Como assinala Paul de Man, referindo-se ao texto de onde retirei este excerto, os factos, que Rousseau diz não ter referido em *Les Confessions*, mas de que dá dois exemplos em *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, fazem parte de duas histórias em que a integridade física de Rousseau é lesada: num caso, são perdidos dois dedos no mecanismo de uma máquina, noutro, é-lhe partida a cabeça. Neste sentido, omitir histórias de «mutilação» e de «supressão» salvaguarda, ainda que simbolicamente, não só a integridade do sujeito que escreve, como salvaguarda um texto que pretende dar conta dessa integridade e nada esconder: «Omitir supressões é então, num certo sentido (se bem que por silepse), preservar uma integridade, 'jamais dizer de menos'. Se as histórias omissas ameaçam a integridade do texto, será então mais fácil desculpar Rousseau de não as ter referido que desculpá-lo de ter acrescentado ornamentos supérfluos às suas lembranças felizes.» (Paul de Man, 1979 c, trad. fr.: 355).

<sup>28</sup> Relacionado com este ponto, que se resume à ideia de que os enunciados de confissão são provocados por uma actividade inquisitorial e, portanto, são nulos ou infelizes, será útil consultar o texto «Autobiographie et discours rituel» (Antonio Gómez-Moriana, 1983). Um dos argumentos de Gómez-Moriana relaciona-se com o facto de o discurso confessional obedecer a um ritual que determina a sua

transferência da análise das acções para a leitura e interpretação do texto, através do qual de facto se realizam essas acções, e para a consideração dos pressupostos que sustentam a sua escrita. Destes pressupostos poderão fazer parte quer a possibilidade de um projecto de escrita, a que corresponde uma imagem e uma história definidas, quer um determinado entendimento de um enunciado como «eu confesso». Quando se verifica a transferência de que falei, é possível talvez sugerir que é o autor de uma confissão que, para assegurar a existência do seu texto, para poder escrevê-lo, cria a criminalidade dos seus actos — que assim passam a ter todo o sentido no relato que produz — e que, por isso, se sente também obrigado a criar estratégias de desresponsabilização e de desculpa em relação às faltas que criou.

Uma das consequências da situação que acabo de descrever relaciona-se com um argumento que assinala a utilidade moral do texto de confissões, para justificar a sua escrita: «Ame em mim o coração dos meus irmãos o que ensinas a amar e igualmente aborreça o que ensinas a aborrecer!» (S. Agostinho, *Confissões*: X, 4). No entanto, atendendo ao que já disse, pode sugerir-se que o objectivo de um texto como o de S. Agostinho é também o de permitir uma experiência sobre e com a linguagem, as suas potencialidades e problemas. Neste jogo, há contudo o risco de o próprio sujeito se deixar seduzir ou enganar por aquilo a que de Man chama «performance do texto», vendo-se assim também obrigado a ultrapassar um determinado modo de linguagem.

Muito do que já disse pode considerar-se uma síntese antecipada dos meus argumentos e da leitura que vou fazer das *Confissões* de S. Agostinho, neste capítulo. De facto, aquilo que pretendo mostrar, através de uma análise detalhada de um episódio (o roubo das pêras) presente no Livro II, é que a preocupação principal do autor não é

---

estrutura, conteúdo e estilo. Por exemplo, o destinatário interno de uma confissão — no caso de S. Agostinho, é Deus — funciona também como destinador do discurso no sentido em que dita «a selecção e a ordem do material narrativo», confirmando assim o argumento de uma «escrita por obediência a uma ordem» de um 'Eu' de «referencialidade ambígua» (ibidem: 454; 459)

descrever uma acção e eventualmente desculpar-se dela, mas sim proceder a uma interpretação e construção dessa acção, operações em parte determinadas por considerações filosóficas teológicas e linguísticas dos livros finais das *Confissões*, e, sobretudo, assegurar a existência e a realização do seu texto, por uma elaborada estratégia que parece apenas contribuir para uma auto-acusação, mas que todavia abre espaço à justificação e desculpa.

Relacionado também com o que acabei de dizer, interessará perceber o modo de funcionamento de uma narrativa acerca de factos passados, em particular, e de todo o texto das *Confissões*, em geral, em relação ao momento presente da escrita. Neste ponto, que colocará algumas questões à reflexão sobre as características da escrita autobiográfica e confessional, será importante notar dois tópicos de alguma relevância. O primeiro caracteriza-se pelo facto de se verificar uma assimetria ou diferença entre o narrador de uma história e o personagem dessa narrativa, o que significa que, por exemplo, a mesma narrativa, pode contribuir, para a construção de uma culpa, para o narrador, e para a elaboração de uma desculpa, para o personagem. Esta assimetria coloca em causa a suposta identidade, que existe neste tipo de texto, entre narrador e personagem e contribui para a construção não só de um texto paradoxal, mas também de duas imagens autobiográficas, de certo modo, incompatíveis. Será claro pela análise de algumas passagens do Livro X das *Confissões* que o narrador procura, por vezes, livrar-se a todo o custo de uma destas imagens. O segundo tópico relaciona-se com o anterior e diz respeito a uma certa ambiguidade referencial do texto de S. Agostinho. No âmbito deste aspecto, procurarei chamar a atenção, sobretudo, para o facto de que certos enunciados relativos ao passado da vida de Agostinho podem ter o seu referente no momento presente da escrita.

Além disto, procurar-se-á mostrar de que modo a escrita de um texto que, num certo sentido, cria a criminalidade dos actos que procura descrever coloca S. Agostinho na posição incomfortável de perceber que, de certo modo, a linguagem que utiliza é também responsável pelos seus pecados. Neste sentido, a peregrinação que nos é apresentada nas *Confissões* é uma peregrinação através de acções e de distintos modos de linguagem e os actos de confissão, justificação e desculpa referem-se não só a outros actos, mas também ao próprio texto que se escreve.

Um dos problemas imediatos do texto de S. Agostinho relaciona-se directamente com o que dissemos no primeiro capítulo acerca da possibilidade de definir enunciados univocamente. De facto, *Confissões* é um texto que resiste a uma classificação genérica, porque, como diz Eugene Vance, ‘confissão’ implica para S. Agostinho «três actos de linguagem distintos»:

« ‘Confissão’, para ele, (...) implicava muito mais do que a admissão dos pecados cometidos; significava também o acto de linguagem de louvar (...) [e] significava também uma profissão de fé, como no caso de um mártir perante um tribunal.» (E. Vance, 1986 a: 5).

Aliás, percebe-se, logo no início de *Confissões*, este carácter plural do enunciado ‘confissão’, visto que S. Agostinho começa a sua obra com uma observação acerca da necessidade universal de louvar a Deus e acerca da progressão existencial do homem para o seu Criador: «Tu o incitas [ao homem], fazendo que se deleite no teu louvor, porque nos fizeste para ti e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.» (S. Agostinho, *Confissões*: I, 1). As palavras de S. Agostinho anunciam o carácter do seu texto, um texto de louvor em que o homem se deleita, o seu estímulo e destinatário, Deus, e o percurso psicológico e existencial, da inquietação ao repouso, que se realiza através da vida e desse texto. Define-se portanto uma biografia espiritual que, de certo modo, articula duas realidades: a do texto, ou louvor, e a da vida, a que se refere esse texto, e que progride da inquietação para o sossego. Neste sentido, a própria

estrutura das *Confissões*, caracterizada por duas partes suficientemente distintas para originarem debates teóricos acerca da coesão do texto <sup>29</sup>, simboliza este acto de louvor na inquietude do sujeito que se dirige «para ti» e o mesmo acto de louvor na paz que se encontra em Deus, ou cada vez mais próximo de Deus. Ao modo narrativo e temporal, e portanto, nos termos de Agostinho, inquieto e carnal, que caracteriza o percurso para Deus e que define a primeira parte de *Confissões* (Livros I - IX) onde domina o registo autobiográfico, opõe-se o «modo descritivo» da proximidade e do diálogo com Deus e com a *Bíblia*, que caracteriza a segunda parte do texto (Livros X - XIII)<sup>30</sup>.

Embora esta primeira caracterização nos permita ler e explicar o aparente hiato que se verifica entre as duas partes do texto, não deixa de ser interessante (e um pouco misterioso) que as observações explícitas de S. Agostinho a propósito do enunciado que deu nome à sua obra sejam feitas não no início da primeira parte, como seria talvez de esperar, mas no princípio da segunda — sobretudo no Livro X, 2-5. S. Agostinho preocupa-se aqui com três questões fundamentais que determinam a realização particular do seu texto: os destinatários (e com eles relacionado o problema da recepção), o fruto ou objectivo do texto e o objecto deste. (Interessa-me sobretudo o último aspecto, mas procedo também a uma referência breve aos outros.)

Relativamente aos destinatários do texto, Deus e os homens, S. Agostinho confronta-se com a situação insólita de todo o seu discurso ser, de certo modo, inútil em relação aos benefícios que poderá trazer ao seu interlocutor directo e, por isso, a

---

<sup>29</sup> Em quase toda a bibliografia relativa às *Confissões* é assinalado o problema do diálogo entre a primeira parte e segunda parte do texto de S. Agostinho. Os argumentos apresentados favorecem a tese de que a segunda parte não coloca em causa a unidade e coesão do texto, mas que, pelo contrário a reforça: «Se *Confissões* é uma autobiografia espiritual, então a presente posição teológica de Agostinho é obviamente relevante — ou, mais precisamente, é o ponto principal.» (Gillian Clark, 1993: 35). Ver ainda, por exemplo, *Looking for God in Time and Memory* (pp. 3-ss.) onde J. G. Kristo apresenta o contributo de vários autores acerca da mesma questão.

<sup>30</sup> Alguns autores consideram que o Livro X não pertence à segunda parte das *Confissões*, sendo esta apenas constituída pelos três livros finais. O próprio S. Agostinho no Livro II das *Retratações* (*Retractationum*) parece favorecer a ideia de que só os três livros finais é que são fundamentalmente

justificação da sua realização ou existência terá de ser encontrada fora de Deus, i. e., no próprio autor e nos homens:

«Por que razão te narro, pois, tantos acontecimentos? Não é certamente para que os conheças por mim, mas para com eles excitar o meu afecto para contigo e o daqueles que lerem estas coisas, para que todos digamos: ‘O Senhor é grande e digno de todo o louvor’» (*Confissões*: XI, 1).

A questão da verdade do texto, quando o receptor é Deus, não se coloca para S. Agostinho, pois, nos termos de um contrato que se estabelece com o destinatário divino, nada do que é dito a este último se constitui como novidade, seja porque já foi dito antes (e, neste caso, o texto faz parte de um conjunto de repetições sucessivas), seja porque, em última análise, aquilo que S. Agostinho diz foi Deus que lhe comunicou: «Na verdade não digo aos homens nada de verdadeiro que antes não o tenhas ouvido de mim [Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris], nem Tu ouves algo de mim que já antes mo não tivesses dito.» (ibidem: X, 2). Por isso, o problema principal de S. Agostinho, em relação ao seu interlocutor divino, não se relaciona com a verdade das suas asserções, mas com a insuficiência dos meios que dispõe para poder comunicar, aos homens e a Deus, aquilo que lhe foi comunicado ou ensinado: «Quando poderei eu, com a língua da minha pena, enumerar todas as tuas solicitações, terrores, consolações e direcções pelas quais me introduzistes a pregar a tua palavra e a distribuir a tua doutrina ao teu povo?» (ibidem: XI, 2). Como esta é uma questão legítima e de difícil resolução, para quem pretende compreender a realidade divina e o próprio percurso humano para essa realidade, propõe-se um negócio (que se constitui como promessa de sacrifício) a Deus que permite não só arranjar matéria para o texto (para o acto sacrificial), mas que responsabiliza o próprio Deus pela realização

---

distintos do resto das *Confissões*: «Do livro primeiro ao décimo tratam de mim, e nos restantes, da *Sagrada Escritura*»... (S. Agostinho, *Confessionum Libri / Las Confesiones*, 1991: 607).

desse texto: «Que eu te sacrifique o serviço do meu pensamento e da minha língua, mas dá-me aquilo que te desejo oferecer.» (ibidem: XI, 2).

Para S. Agostinho é absolutamente necessário afirmar a utilidade e o proveito do seu texto, em relação aos seus destinatários indirectos, os homens. Esta utilidade do discurso depende da sua verdade e do reconhecimento dessa verdade por parte dos homens. Este reconhecimento e aceitação da verdade não se coadunam com a mera curiosidade pela vida alheia, implicando uma mudança individual — «Que gente curiosa para conhecer a vida alheia e que indolente para corrigir a sua!» (ibidem: X, 3)—, e exigem a presença de uma virtude moral, a caridade (que pode ser entendida como «máxima conversacional», como já vimos), que unifica os homens e confere verdade às palavras: «Mas acreditem em mim aqueles a quem a caridade abre, em meu proveito, os ouvidos.» (ibidem: X, 3). O autor define assim, como diz Philippe Lejeune, um «pacto autobiográfico» com os leitores, procurando através dele justificar a necessidade do seu texto e indicar as condições e o modo da sua leitura (cf. Philippe Lejeune, 1983: 422).

A dificuldade de comunicação entre S. Agostinho e os outros homens não depende, no entanto, apenas do facto de, como é dito, ninguém conhecer o íntimo de cada um a não ser o próprio, mas também, e sobretudo, de uma diferença entre dois modos de linguagem e duas interpretações distintas. Como referi na secção introdutória, o percurso autobiográfico, apresentado em *Confissões*, pode também ser visto como um percurso através da linguagem. Começa-se na sua aprendizagem, que coincide com as primeiras faltas da criança e com a sua entrada no mundo conturbado dos adultos, passa-se à sua utilização carnal e artificiosa, a que Agostinho sempre se refere quando fala do seu ofício de professor de oratória, atinge-se o seu emprego e interpretação

espirituais e ambiciona-se um modo de percepção e entendimento não mediados pela linguagem sujeita a e símbolo de uma temporalidade mutável e corruptível<sup>31</sup>:

«Louvem o teu nome, louvem-te os povos supra-celestes de teus anjos, que não têm necessidade de olhar este firmamento nem de conhecer pela leitura, a tua palavra. De facto, eles vêem continuamente a tua face e ali lêem, sem as sílabas dos tempos, aquilo que quer a tua vontade eterna. Lêem, elegem e amam [Legunt, eligunt et diligunt]; lêem sempre e nunca passa o que lêem. Elegendo e amando lêem a própria imutabilidade de teu conselho. O seu códice não se fecha nem o seu livro se cerra porque Tu mesmo és eternamente o seu livro»... (ibidem: XIII, 15).

Ora no capítulo dois do Livro X, numa outra consideração acerca dos enunciados (que não sabemos se se refere a toda a obra, se só à segunda parte), S. Agostinho complica não só o seu papel, enquanto emissor de um discurso particular, mas também o modo de interpretação das suas palavras que, porque são «palavras da alma», não podem ser certamente lidas pelos órgãos dos sentidos e pela curiosidade dos homens:

«Não faço esta confissão com palavras e vozes da carne, mas com palavras da alma e gritos do pensamento, que teus ouvidos já conhecem. (...) Assim, ó meu Deus, a minha confissão na vossa presença é feita e não é feita em silêncio. É em silêncio quanto ao ruído [das palavras], mas é em clamor quanto aos afectos.» (ibidem: X, 2).

A situação difícil em que se coloca o autor está claramente expressa no paradoxo que caracteriza as suas últimas palavras, na medida em que, enquanto ser que vive e que se serve de uma linguagem precívél e mutável, S. Agostinho não pode, de certo modo, dirigir-se a Deus e referir-se a realidades divinas, a não ser pela ausência de linguagem, pelo silêncio. A diferença verificada entre a compreensão divina e o entendimento

---

<sup>31</sup> No texto «Saint Augustine: Language as Temporality» (1986 b), E. Vance debate precisamente a ideia de que as considerações de Agostinho acerca da linguagem, das suas funções e limites, funcionam como reflexo de aquilo que este autor pensa acerca do tempo e da temporalidade. Os argumentos de Vance podem, por exemplo, fundamentar-se, através destas palavras em que o entendimento do passado e futuro é comparado ao processo que se verifica quando se pretende recitar um poema ou um cântico: «Portanto o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro [longa exspectatio futuri]; nem é longo o tempo passado, porque não existe, mas o pretérito longo, é a longa lembrança do passado [longa memoria praeteriti]. Suponhamos que vou recitar um cântico conhecido por mim. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele, mas logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa da expectativa para o pretérito [cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur in memoria mea]. A vida desta acção divide-se em memória, em virtude do que disse, e em expectativa, em virtude do que hei-de dizer (...). Quanto mais e mais se avança, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica

humano impõe a um mesmo texto, que se dirige aos homens e a Deus, duas situações e modos discursivos de algum modo incompatíveis e, tal como Agostinho faz em relação às palavras da *Sagrada Escritura*, exige uma interpretação não literal do texto e das acções. A situação dos homens, não unidos pela caridade que «tudo crê», é semelhante à situação de S. Agostinho quando, pela primeira vez, leu a *Bíblia* e sentiu que a sua simplicidade não era digna do seu orgulho (cf. *ibidem*: III, 5). Os homens, como é dito, não penetram no íntimo, no coração e na alma, «onde sou o que sou», e deixam-se seduzir pelo que é aparente.

De todas as considerações que são feitas nestes capítulos iniciais do Livro X, a que me interessa mais — quer pela sua relevância teórica no que diz respeito à construção do discurso autobiográfico e confessional, quer pela sua importância em relação ao entendimento que S. Agostinho faz do seu texto e relativamente a toda a compreensão que, a partir de aí, dele podemos fazer —, relaciona-se com o que é dito ser o objecto ou a matéria destas confissões: «Revelarei, pois, àqueles a quem me mandais servir não o que fui mas o que já sou e ainda sou [Indicabo (...) non quis fuerim, sed quis sim et quis adhuc sim].» (*ibidem*: X, 4). Aparentemente esta asserção não diz nada de especial e completa o «pacto autobiográfico» que se tem vindo a construir. Atendendo ao capítulo e Livro a que pertence, a sua função imediata é a de se constituir como introdução à segunda parte de *Confissões* que se refere, como é dito, àquilo que S. Agostinho é no momento em que escreve o seu texto. Agostinho acabou de proceder à narração dos seus actos passados e, porque há pessoas que pretendem saber o que ele é no momento actual, i. e., depois da sua conversão, propõe-se, de algum modo através de uma promessa falsa<sup>32</sup>, esclarecê-las sobre isso. No entanto, há uma

---

totalmente consumida, quando a acção, já toda acabada, passar inteiramente para a memória.» (*Confissões*: XI, 28).

<sup>32</sup> Trata-se de uma promessa falsa, porque S. Agostinho lida habilmente com a curiosidade do leitor, que espera, eventualmente, uma narrativa sobre a vida presente do autor e que se depara com um tratado

outra frase, que antecede a que acabei de citar e que com ela se relaciona, que me deixa intrigado, pelo seu aparente significado imediato e, sobretudo, pela ironia que instala no discurso. Depois de se ter pronunciado acerca do fruto ou do proveito das *Confissões* — «Manifestar-me-ei a estes. Respiram eles nos meus bens e suspirem nos meus males» (ibidem: X, 4) —, S. Agostinho conclui do seguinte modo: «Este é o fruto de minhas *Confissões*, não do que fui, mas do que sou [Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim].» (ibidem: X, 4)<sup>33</sup>. Deve supor-se, portanto, que o fruto das *Confissões*, deve ser retirado não daquilo que o seu autor foi mas daquilo que é. O problema, no entanto, reside no facto de que S. Agostinho sabe que é aquilo que o seu texto, na sua totalidade, nos diz e que nada nos pode obrigar (aliás nem julgo que isso fosse possível) a omitir aquilo que o seu texto foi até ao princípio da sua segunda parte, ou até ao Livro X. Dizer isto é, por um lado, proclamar a absoluta inutilidade do discurso e da imagem que ele veiculou até aí, situação insustentável de que o autor não gostaria de ser acusado, e, por outro lado, reunir na primeira pessoa do presente do indicativo do verbo ser, «sou», toda uma realidade pretérita, que o texto constrói no

---

filosófico, teológico e hermenêutico acerca do funcionamento da memória e do tempo e acerca da interpretação bíblica. Esta «falsa manobra», que frustra as expectativas do leitor do texto autobiográfico de S. Agostinho, caracteriza a construção do auto-retrato que, ao contrário daquele texto, não pretende, como diz Michel Beaujour, evidenciar uma narração contínua e cronológica dos acontecimentos que caracterizaram a vida de alguém, mas ...«tenta constituir a sua coerência segundo um sistema de lembranças, de retomas [reprises], de sobreposições ou de correspondências, entre elementos homólogos ou substituíveis, de tal maneira que a sua aparência principal é a descontinuidade, a justaposição anacrónica, a montagem, que se opõe ao [carácter] sintagmático da narração» (Michel Beaujour, 1977: 443). Estas características do auto-retrato, que Beaujour considera presentes nas palavras de S. Agostinho que acabei de citar e no livro X, não contribuem essencialmente para uma manifestação ou construção do 'Eu' — resultando de aqui uma certa ironia presente nas palavras de S. Agostinho —, mas para uma perda ou fragmentação desse 'Eu': «A fórmula do auto-retrato é: 'Não vos contarei o que fiz, mas dir-vos-ei o que sou'. Reconhece-se [nesta fórmula] uma variante do fim do capítulo IV, Livro X, das *Confissões* de S. Agostinho, onde este opõe a confissão do que fez, à confissão de 'o que sou, no tempo em que escrevo estas *Confissões*'. Ora o livro décimo é uma meditação sobre a memória e esquecimento, e sobre a memória do esquecimento, mas, nesse Livro, Agostinho não diz nada acerca de 'si próprio'. É talvez porque a experiência inaugural do auto-retrato é a do vazio, da ausência de si» (ibidem: 443-444).

<sup>33</sup>A avaliar pelas traduções que consultei, esta frase parece suscitar algumas dificuldades e interpretações diversas aos tradutores das *Confissões*. Como julgo que este facto também confirma, de certo modo, os argumentos que se seguem, refiro aqui os exemplos das traduções portuguesa e francesa: «O fruto de minhas *Confissões* é ver, não o que fui, mas o que sou.»; «Tel est le fruit que j'attends de ces *Confessions*, où je vais me montrer, non tel que je fus, mais tel que je suis.» (*Confessionum Libri / Confessions*, (trad. Pierre Labriolle), Paris, Les Belles Lettres, vol. II, 1994).

momento em que é escrito, e uma realidade presente que determina, organiza e orienta a construção do passado: o que sou é todo o texto, é texto, são as *Confissões*. Aquilo que aqui pretendo sugerir é que, num certo sentido, todo o discurso autobiográfico e confessional é um discurso sobre o presente e não sobre o passado, ideia que, novamente, nos obriga a pensar todo o problema relacionado com o referente deste texto.

Que a narrativa autobiográfica se constitua como texto sobre o presente do narrador, e não essencialmente sobre o passado da personagem dessa narrativa, é também um facto perturbador para a noção de ‘pacto autobiográfico’. Esta noção pretende assinalar a existência de um contrato, mais ou menos convencional, entre o autor e o leitor de uma biografia, definido pelo pressuposto comum de que: «Para que exista uma autobiografia (e, mais em geral, literatura íntima) é preciso que se verifique uma identidade do *autor*, do *personagem* e do *narrador*.» (P. Lejeune, 1975: 15). De facto, ao dizer estas palavras, e, sobretudo, ao assinalar o verdadeiro significado de identidade e o carácter da relação que ela implica — «Uma identidade é ou não é.» (ibidem: 15) — Lejeune parece, por um lado, omitir o facto de se verificar uma descontinuidade ontológica, temporal e discursiva entre narrador e personagem; e, por outro, e agora considerando também a nossa sugestão do discurso autobiográfico como texto sobre o presente, não ter em consideração que, deste ponto de vista, a questão crucial de um autor de uma biografia é, pelo contrário, a tentativa de construção de uma não-identidade entre narrador e personagem. A causa da construção desta não-identidade deve-se ao facto de que estas duas entidades narrativas conformam duas imagens distintas e duas histórias diferentes do mesmo sujeito e de que uma delas — a que pertence ao passado — não é objecto da confissão, ou, pelo menos, não se pretende que seja.

Finalmente, a insistência de S. Agostinho naquilo que é e a sua tentativa de se purgar ou afastar das suas acções e do seu texto passados remetem-nos para a nossa tese de um «projecto autobiográfico» — conformado por uma imagem do que se quer transmitir que, no caso de S. Agostinho, é «o que já sou e ainda sou» no momento da escrita — e de uma vida e um texto que procuram imitar esse projecto que os antecipa. Se aceitamos, como S. Agostinho sugere, que o que interessa é aquilo que ele é no momento da escrita, então, de certo modo, temos de supor que aquilo que S. Agostinho é (seja o que for) sempre esteve subjacente a toda a estruturação do discurso e da história que nos é revelada, sendo que, deste ponto de vista, esta frase, como todas as outras acerca do enunciado ‘confissão’, poderia figurar nos primeiros capítulos de *Confissões*, embora nós só as conheçamos passados nove livros. Esta situação, que novamente nos alerta para os possíveis problemas de um contrato inicial e, sobretudo, para a ficção daquilo que o leitor tomou como contrato, revela-nos também que, no texto de S. Agostinho, se verifica uma espécie de desacordo entre a forma e o conteúdo e que a concordância entre estes dois elementos só é possível quando é suposto terminar a autobiografia, i. e., quando a narrativa atinge o momento presente da sua realização.

De facto, podemos considerar que, do ponto de vista do conteúdo, a imagem do sujeito presente que escreve sempre interferiu e manifestou a sua presença no relato sobre a personagem do passado, conseguindo assim realizar, desde o Livro I, o seu propósito de descrever aquilo que é e não apenas aquilo que foi <sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Isto pode verificar-se, por exemplo, através de uma constante intromissão de uma determinada percepção da realidade e das acções passadas que, certamente, é completamente distinta da percepção que delas se teve, no momento em que, eventualmente, se verificou essa realidade e se realizaram essas acções. Nas *Confissões*, como diz Maria Cândida da Costa Pacheco, «Avulta a dimensão do presente que, embora encurtado, reduzido fugidio, é arrastado para a extensão longa do passado, vindo da extensão longa do futuro.» (M. Cândida da Costa R. M. Pacheco, 1985: 51). Mais importante do que isto é talvez pensar que algumas histórias do passado são o resultado de e disfarçam ou imitam, de uma forma particular, acontecimentos do presente, referentes ao sujeito que escreve ou mesmo a outras pessoas. É aqui interessante conjecturar acerca do processo de escrita de uma autobiografia, sobretudo no que diz respeito ao funcionamento da memória e aos estímulos que a levam a recordar determinados acontecimentos. S. Agostinho diz-nos que não pode recordar com exactidão os seus primeiros anos e que,

Relativamente à forma, no entanto, o Livro X, e possivelmente os outros três que o seguem, deveria ser o primeiro livro das *Confissões*, não só por ser aí que mais explicitamente se procura reflectir sobre o enunciado confissão, sobre o seu objecto e a sua relação com a situação presente do autor, mas também pela teorização importante que aí encontramos acerca da memória e do seu funcionamento, factores que me parecem determinantes para escrita do texto que estamos a comentar. Neste sentido, se imaginarmos o texto de S. Agostinho como uma longa estrutura sintáctica com uma ordem fixa, os livros finais e particularmente o Livro X formam uma espécie de extenso anacoluto.

A possibilidade da presença de um determinado propósito relacionado com a construção de uma certa imagem autobiográfica, subjacente a todo o texto, não me parece contribuir apenas, como assinala A. Gómez-Moriana, para uma diferença ou ruptura entre o sujeito da enunciação/narrador e o sujeito do enunciado/personagem — ...«não há apenas uma mudança de atitude pessoal que, em toda a autobiografia e em particular na de confissão, separa o narrador do personagem; há sobretudo um *saber* que separa o narrador *salvo* (...) do sujeito que *vive* as peripécias da história na angústia da sua incerteza. E a este saber, há ainda a acrescentar um *poder* que separa o narrador

---

por isso, se socorre da observação do que fazem as outras crianças para descrever o seu comportamento nessa idade. A minha sugestão é que isto, ou algo semelhante, pode acontecer em relação à narração de qualquer acontecimento. Parece-me possível argumentar que, se, por exemplo, no momento da escrita das *Confissões*, S. Agostinho estava envolvido numa polémica com os maniqueístas ou numa reflexão filosófica sobre o mal e a sua origem, era absolutamente natural que a parte que estava a ser escrita nos contasse uma história acerca de S. Agostinho e os maniqueístas «no passado», independentemente de, no plano cronológico ou temático, a essa parte corresponder esse episódio. Aliás, esta característica possível da escrita autobiográfica pode contribuir para a explicação da sensação de estranheza que nos é causada pela sequência que forma a associação de determinadas histórias — como vamos ver, o episódio do roubo das pêras é significativo relativamente a este aspecto —, uma vez que uma sequência anómala, um erro de escrita e de estruturação narrativa, pode ser o resultado ou o decalque de uma experiência presente completamente distinta das acções e acontecimentos que estavam a ser narrados. Do mesmo modo, e agora reflectindo sobre o episódio que nos vai ocupar, não é totalmente absurdo supor que o conhecimento ou a observação de um roubo realizado por uns rapazes desse origem a uma narrativa sobre um furto semelhante ao anterior em que o protagonista era o jovem Agostinho. Este último exemplo é interessante porque nos faz pensar novamente na questão da identidade entre narrador, personagem e autor e na possibilidade de algumas confissões e de algumas partes de autobiografias serem enunciados de outras pessoas que não escrevem o seu nome na capa do livro onde esses enunciados figuram. (Em

enquanto ‘actant-sujet’ do acto de comunicação, capaz de se constituir em demiurgo organizador da narrativa, do ‘actant-objet’ (o personagem) que se abandona [qu’on livre] nessa narrativa.» (Antonio Gómez-Moriana, 1983: 456) —, mas também para uma tensão que se instala num discurso que, simultaneamente, procura obedecer ao «projecto autobiográfico» e à realização de um *speech-act* que é uma imitação insuficiente (ou mesmo falsa) da realidade ontológica e autobiográfica que o sujeito da enunciação programou ou nos quer oferecer. É talvez por esta razão que:

...«o progresso de Agostinho, tal como é expresso em *Confissões* não é meramente a peregrinação de um pecador e retórico em ascensão por um caminho em direcção à conversão à Palavra [ascending the path toward conversion to the Word]; é um avançar a partir [a progress away from] da própria narrativa autobiográfica, porque tal narrativa é, em última análise, um mediador de presenças falsas.» (E. Vance, 1986 a: 28)

No espaço de tensão do discurso autobiográfico, parece-me, no entanto, ser possível supor que um acto tanto pode ser interpretado como pecado, contribuindo, assim, para auto-acusação do sujeito que pode dar ou não lugar a uma estratégia justificativa, como funcionar como símbolo de uma conversão ou como pretexto de um texto que revela a proximidade cada vez maior entre o sujeito e Deus. Justifica-se assim talvez a dupla reacção de S. Agostinho, em relação à sua narrativa autobiográfica: por um lado, ela é repudiada e abandonada, porque é mediadora de «falsas presenças» (e, neste sentido, a segunda parte das *Confissões* funciona também como uma espécie de desculpa por aquilo que se escreveu antes); por outro lado, só nos é dito que ela «não interessa» depois de a termos conhecido. Aliás, em certos momentos, S. Agostinho parece sentir um prazer especial em alongar-se em considerações autobiográficas, seja porque essas considerações se constituam como um reflexo de uma actividade presente, seja porque

---

relação a alguns aspectos desta nota, poderá ser esclarecedora a consulta do capítulo VI, «Misreadings and Slips of the Pen», de *The Psychopathology of Everyday Life* (1901), de Freud.)

também se sinta uma sedução por mediações falsas<sup>35</sup> que, no entanto, são responsáveis por mais uma série de páginas.

A parte que se segue pretende não só mostrar como a realidade do sujeito presente se intromete na narrativa dos actos passados da personagem Agostinho, resultando de aqui um conflito ou tensão na narrativa, mas também como é importante para S. Agostinho ‘reviver’, analisar e atribuir sentidos a uma determinada acção, aparentemente pouco significativa, para que seja possível construir a sua criminalidade e a sua justificação, i. e., para que seja possível a existência da confissão. Em relação ao primeiro ponto, verificam-se duas consequências do conflito entre narrador e personagem: por um lado, observa-se uma progressiva perda de referente da acção descrita, porque não se percebe se o relato se refere ao presente, constituindo-se, por exemplo, como reflexão geral acerca da propensão da vontade para o mal, ou se se refere ao passado, equivalendo, sobretudo, a uma descrição e justificação de uma acção particular. Por outro, parece, por momentos, ser possível proceder a uma distinção no texto entre os enunciados e estratégias de análise que pertencem ao narrador e os enunciados e estratégias que poderiam pertencer à personagem. A confissão do mesmo acto exhibe assim significados diferentes ou mesmo paradoxais, sem que, no entanto, isto implique sempre a necessidade de enunciados diferentes.

Os factos da história do furto das pêras estruturam-se em dois momentos, constituídos essencialmente por duas acções. A relação entre estes dois momentos é

---

<sup>35</sup> Todos os episódios da relação de S. Agostinho com os maniqueístas, referidos em vários livros, revelam esta atitude de constante repulsa e de necessidade de uma nova referência, como se o próprio texto pretendesse glosar a situação enredada em que o autor se viu, aquando do seu contacto com o Maniqueísmo. A sua obsessão pela razão e proveniência do mal, que assume especial expressão em *O Livre Arbítrio*, revela a ligação nunca interrompida a uma das questões fundamentais dos maniqueístas: «No tempo em que Agostinho escreveu a sua autobiografia, (...) estava impressionado pela permanência do mal nas acções humanas. A questão central levantada pelos maniqueístas, *unde malum* (de onde vem o mal?), torna-se portanto novamente a preocupação principal de Agostinho; parecendo que ele nunca renunciou inteiramente ao seu namoro inicial com o Maniqueísmo.» (J. G. Kristo, 1991: 127).

especialmente problemática, porque o segundo interroga, de certo modo, a razão de ser e o significado do primeiro. As palavras de S. Agostinho são as seguintes:

«Havia, na proximidade da nossa vinha, uma pereira carregada de pêras nada sedutoras nem pela aparência nem pelo sabor [Arbor erat pirus in uicina nostrae uineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosis]. Dirigimo-nos para ela, a hora intempestiva da noite, pois segundo um perverso costume tínhamos o hábito de prolongar o jogo nas eiras (até essas horas), para a sacudir e roubar. E roubámos uma grande quantidade de pêras não para o nosso banquete, ainda que tenhamos comido algumas, mas para as lançarmos aos porcos, sendo nosso deleite fazer aquilo que nos agradava pelo facto de que isso nos era ilícito.» (*Confissões*: II, 4).

Temos, portanto, um primeiro momento que se refere aos protagonistas do episódio, à localização temporal e espacial da acção e ao carácter específico dessa acção: um roubo. E temos um segundo momento que complica o primeiro e diz respeito aos objectivos e motivos do crime: aparentemente, o roubo não tinha um fim definido, pois os jovens não se banquetearam com o produto da acção, mas lançaram os frutos aos porcos. Além disto, a última parte do excerto — que manifesta a presença de um juízo que pertence ao presente do sujeito que escreve — anula, de algum modo, o significado particular desta acção, uma vez que ela surge apenas como uma espécie de exemplo das propensões comuns e das acções quotidianas possíveis dos rapazes que, em geral, faziam aquilo que lhes estivesse proibido, porque o desrespeito por essa proibição lhes dava prazer e liberdade. A afirmação da má aparência e qualidade das pêras permite a S. Agostinho a análise do carácter peculiar deste roubo, no qual aquilo que deleitava não era o fruto da acção mas o roubo em si, e a percepção desta característica proporciona uma certa tipificação deste roubo que funciona como uma espécie de exemplo dos actos maldosos dos rapazes, como uma alegoria do mal e do prazer que este oferece. A negação da aparência sedutora das pêras é, então, a estratégia que permite conceber o roubo enquanto aparência ou imagem de uma realidade mais universal.

De um outro ponto de vista (que só é possível depois de Kant), a importância do roubo em si, o deleite no roubo em si, e a sua ausência de utilidade e de finalidade,

relacionada com o facto de os seus autores não terem um propósito claro relativamente ao acto cometido, conferem a este acto as qualidades ou predicados de um objecto de arte ou objecto estético. Sendo assim, e mesmo sem o saber e provavelmente sem o pretender, S. Agostinho justifica, de algum modo, o seu acto e procura resolver os seus eventuais ingredientes perversos e reprováveis, com consequências maiores ou menores do ponto de vista moral, através de uma «solução estética» (M. Tamen, 1991: 122), pelo que a narrativa deste roubo acaba por ter alguma utilidade (a de que alguém se deleite nela, por exemplo), mas não necessariamente uma utilidade moral.

O carácter simultaneamente simples ou banal e complexo destas acções é sobretudo acentuado se atendermos à localização contextual desta narrativa. A descrição do roubo é antecedida por três capítulos em que o problema crucial de S. Agostinho é a narração do despertar da sua sexualidade e dos seus primeiros desejos e actos luxuriosos, interrompida, por vezes, com referências aos seus estudos em oratória. Aliás, todo o primeiro capítulo, que, do ponto de vista da estrutura retórica do discurso, poderíamos considerar como *exordium*, assinala o propósito de o Livro II se constituir essencialmente como uma narrativa sobre os pecados contra o sexto mandamento:

«Quero recordar as minhas fealdades passadas e as corrupções carnais da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, ó meu Deus. (...) Na verdade, no tempo da minha adolescência, ardi em desejos de me saciar das coisas mais baixas, e ousei enredar-me [siluescere] em vários e sombrios amores. Murchou-se a minha beleza e apodreci aos vossos olhos, agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens.» (*Confissões*: II, 1).

Neste sentido, uma das coisas que surpreende é a (aparente?) descontinuidade entre aquilo que nos é narrado nos primeiros capítulos do Livro II e a história do furto das pêras que, de certo modo, desvia a atenção do leitor de um problema que, como depois percebemos, preocupou muito mais S. Agostinho. Esta descontinuidade ou diferença não diz respeito apenas ao tema de cada uma das narrativas e à desproporção entre os actos descritos, em relação à repercussão e avaliação morais dos mesmos. Na minha

opinião, é também interessante notar que, se na confissão, que diz respeito às faltas contra o sexto mandamento, é implícita, no texto de Agostinho, a admissão do desejo de possessão na satisfação do seu «ímpeto» luxurioso, na narração dos factos do roubo existe um pormenor — o desperdício das pêras — que afasta o desejo de possuir algo que não é nosso e que, a existir, poderia eventualmente permitir a construção de uma conexão mais óbvia entre as duas histórias. O roubo das pêras assume, assim, uma função de elemento que dispersa o alcance dos problemas relacionados com a castidade de S. Agostinho e, neste sentido, a sua função terapêutica, relativamente a um mal maior, justifica a sua realização reprovável ou mesmo maldosa e a sua narração aparentemente desconexa em relação ao que é dito antes. No plano da organização do material narrativo, o narrador manifesta uma repulsa pela recordação e narração das suas faltas contra a castidade, através de uma história que aparentemente nada tem a ver com elas, proporcionando ao seu personagem, através dos mesmos enunciados, uma desculpa para a realização do roubo e a si mesmo uma justificação para a sua narração. Neste sentido, um roubo pode, em relação ao passado, assinalar um mudança comportamental que eventualmente simboliza uma luta contra os pecados da luxúria e, em relação ao presente, o prolongamento radical, caracterizado pela interrupção abrupta da narrativa dos actos luxuriosos, dessa luta. (O problema é que, se aceitarmos, mesmo como hipótese muito remota, esta leitura, toda a história do furto e a obsessiva construção de uma culpa, relativamente a esse acto, nos parecem os actos de um jogo.) Aliás, esta mudança de actos, a que correspondem narrativas diferentes, é, de algum modo, previsível, ou pelo menos admissível, pela referência que, no final do Livro II, capítulo três, Agostinho faz aos conselhos maternos que pretendiam encaminhá-lo para uma vida casta:

«Queria ela — e recordo que me aconselhou em segredo com grande solicitude — que não fornicasse e, sobretudo, que não cometesse adultério com a mulher de alguém. Mas estes conselhos pareciam-me coisas de mulher, às quais me envergonhava obedecer» (ibidem: II, 3).

Um roubo é, assim, a reacção imediata e precipitada à perturbação que o despertar da sexualidade causa no espírito de Agostinho e pode também funcionar como uma imagem, ainda que distorcida, de um acto de obediência à mãe, embora as últimas palavras do excerto apontem para uma hipótese totalmente diferente.

No entanto, se é possível argumentar a favor de uma descontinuidade entre o roubo das pêras e aquilo que nos é dito antes, também penso que se pode defender uma continuidade entre as duas narrativas. A leitura de uma continuidade entre as duas narrativas é o resultado de um paradoxo, criado pelo texto. De facto, é o efeito de estranheza (descontinuidade, diferença), causado pela narrativa do furto das pêras e a excessiva intransigência de S. Agostinho para consigo mesmo, que faz pensar que esta história ultrapassa o seu significado literal, manifestando um outro que unifica os factos narrados no Livro II. No estabelecimento de uma continuidade entre as duas narrativas é necessário pesquisar a existência de possíveis homologias entre determinados excertos dessas narrativas. A tarefa é um pouco frustrante, porque de facto parece existir uma diferença absoluta entre o episódio do roubo das pêras e as alusões que são feitas aos actos que contribuíram para a «corrupção carnal» de Agostinho. No entanto, há pelo menos um ponto em comum aos factos das duas narrativas e este ponto em comum pode definir-se como uma espécie de objectivo de aceitação social por parte de Agostinho em relação aos companheiros da sua idade. De facto, é-nos dito, no seguimento da referência aos conselhos maternos que, deste ponto de vista, são recusados, que o motivo crucial de muitos actos — nesta passagem o contexto leva-nos a supor que se trata sobretudo de actos relacionados com os problemas da castidade —, efectivamente realizados ou simplesmente inventados, era constituído pelo medo da vergonha perante os amigos:

...«precipitava-me com tanta cegueira que me envergonhava entre os meus coetâneos de ser menos desavergonhado que eles quando os ouvia presunçosos das suas acções escandalosas e tanto mais orgulhosos quanto mais torpes eram as suas maldades, agradando fazê-las não só pelo deleite das mesmas, mas também por ser louvado [et libebat facere non solum libidine facti, uerum etiam laudis]. Que coisa é mais digna de vitupério que o próprio vício? Eu, para que não fosse vituperado, fazia-me mais vicioso, e quando não tinha feito nada que me igualasse aos mais perdidos, fingia que tinha feito o que não tinha feito, para que não parecesse mais abjecto quanto mais inocente, e mais vil quanto mais casto [ne uiderer abiector, quo eram innocentior, et ne uilior haberer, quo eram castior]» (ibidem: II, 3).

Ora precisamente não só, em relação ao roubo das pêras, nos é dito que este acto foi realizado pelo simples prazer de fazer o mal, tal como na citação se refere relativamente às acções que aí estão em causa, como uma das justificações de Agostinho para o roubo é a referência à vergonha que seria recusar uma proposta dos amigos: ...«mas basta que se diga: «Vamos, façamos» para que se sinta vergonha de se ser desavergonhado» (ibidem: II, 9). Neste sentido, é possível dizer que para Agostinho, uma acção perturbadora da castidade e a acção de roubar encontram-se ao mesmo nível quanto aos motivos da sua realização: deleitar-se no acto maldoso em si, agradar e responder a um estímulo dos companheiros e ser louvado pela façanha. No plano da organização narrativa, estas duas acções podem, deste ponto de vista, formar uma sequência não necessariamente anómala ou estranha, pois as suas características infelizes são semelhantes. Resta, porém, a diferença entre os actos. Mas, em relação a este aspecto, confrontamo-nos com um pormenor interessante que consiste no facto de S. Agostinho nunca referir ou descrever com minúcia um acto da sua sexualidade. De facto, nos primeiros capítulos do Livro II encontramos muitas referências aos problemas da castidade e à «concupiscência carnal» de Agostinho, mas não encontramos uma vez sequer a descrição ou a alusão a um acto concreto que justifique, por exemplo, a afirmação de que «ousei enredar-me em vários e sombrios amores». Esta situação é especialmente enigmática e podemos imaginar algumas razões para ela — a repulsa ou mesmo vergonha do narrador relativamente aos seus actos de luxúria, o esquecimento (?) e até mesmo a não realização de actos suficientemente significativos que justifiquem

os juízos severos que são feitos acerca deles —, mas, relativamente à estruturação retórica do Livro II, provoca uma descoincidência entre aquilo que é dito/prometido no *exordium* — «Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones» — e aquilo que é dito nos capítulos que supostamente se constituiriam como *narratio* objectiva das acções. Como já disse, estes capítulos não se referem concretamente a facto algum, mas, de uma forma geral, descrevem os vários impulsos (e actos?) sexuais da adolescência de Agostinho. Ora, o texto do roubo das pêras, que não parece pertencer a esta *narratio* anterior, a esta narrativa acerca das «corrupções carnaís», mas que pertence ao mesmo Livro II, aparenta ser a descrição concreta de um acto concreto, teoricamente verificável. O seu único problema é a relação com o que é dito e não dito antes. No entanto, este problema pode ser resolvido se considerarmos a sugestão de que a história do roubo das pêras é a descrição possível ou a imagem de um acto que pertence à narrativa acerca das «corrupções carnaís». (Mais à frente veremos que a história do furto das pêras é também um texto filosófico acerca de imitações falsas e imagens ilusórias, não repugnando, por isso, que ele se constitua também como imagem de outra acção.) Aliás, a solução apontada, que implica uma total descoincidência e indecidibilidade entre o significado literal e o significado retórico dos mesmos enunciados, explicaria também a homologia que já apontámos em relação aos motivos das acções de Agostinho e a excessiva intransigência de S. Agostinho no que diz respeito à acção, aparentemente banal e simples, de roubar umas pêras durante a noite com uns colegas. Nesta perspectiva, roubar pêras é uma acção que pode ser imagem de e substituir um episódio da carácter sexual, que a memória reprime através de uma substituição<sup>36</sup>, e a sequência impulsiva, quase maquinal e paradoxal de eventos que o

---

<sup>36</sup>Em relação a este problema, é talvez significativo ter em consideração aquilo que Freud diz acerca de «memórias cortina»: «As lembranças banais [indifferent memories] da infância devem a sua existência a um processo de deslocamento: são substitutos (...) para outras impressões realmente significativas. A recordação destas impressões significativas pode ser desenvolvida a partir das lembranças banais através

compõem — o jogo durante a noite, o roubo das pêras, o desprezo pelos frutos, o seu desperdício e a aparente falta de motivos para fazer tudo isto — pode constituir-se como reflexo do incontrolável percurso de instabilidade e confusão emocional e sexual, de Agostinho aos dezasseis anos:

...«mas da lodosa concupiscência da carne e do jorro da puberdade exalavam-se vapores que obscureciam e ofuscavam o meu coração, impedindo-me de discernir [ut non discerneretur] a serenidade do amor da sombria lúxuria. Uma e outra abrasavam e arrastavam o meu coração pelo escarpado das minhas vontades e submergiam-me no turbilhão das acções vergonhosas.» (ibidem: II, 2).

Se considerarmos, então, que o roubo funciona como uma construção ficcional ou como uma imagem de um desejo erótico e da sua possível satisfação, a coesão do Livro II das *Confissões* restabelece-se, não se verificando qualquer descontinuidade narrativa no seu interior<sup>37</sup>.

As relações entre a narrativa do furto das pêras e os capítulos que a precedem implicam, pois, que consideremos tanto a possibilidade de se verificar uma descontinuidade ou diferença entre os factos narrados no Livro II, como uma continuidade entre esses factos. A consideração de uma das possibilidades permite-nos uma interpretação absolutamente paradoxal relativamente às leituras autorizadas pela

---

da análise psíquica, mas uma resistência impede que sejam directamente reproduzidas.» (Freud, 1901: 83).

Já apontei alguns factores que podem ter levado S. Agostinho à recusa de uma descrição concreta e objectiva de um acto de carácter sexual. Assumindo como plausível a hipótese de a história do roubo das pêras funcionar como uma imagem de um episódio deste género, podemos, no entanto, pensar que a sua repressão se deve, por exemplo, ao desgosto que Agostinho terá provocado na mãe com este ou com actos semelhantes. Deste ponto de vista, por outro lado, os inúmeros enunciados da auto-acusação que S. Agostinho constrói, ao longo do comentário do roubo das pêras, não seriam apenas considerações de S. Agostinho, mas também enunciados da sua mãe que não sabia como afastar o filho da lúxuria.

<sup>37</sup> Em todo o caso, as particularidades específicas das pêras e o facto de, depois de colhidas, terem sido desperdiçadas trazem também problemas a esta leitura. Como diz Agostinho: «Havia, na proximidade da nossa vinha, uma pereira carregada de pêras nada sedutoras nem pela aparência nem pelo sabor.» (*Confissões*: II, 4). O problema destas pêras «nada sedutoras nem pela aparência nem pelo sabor» é que é impossível saber se elas não eram efectivamente belas e saborosas ou se deixaram de o ser porque foram os objectos de uma acção que, no plano moral e ético, não tinha beleza nenhuma. O facto de os frutos terem sido lançados aos porcos, embora, como é dito, alguns tenham sido provados, é então, de certo modo, justificado pela sua aparência pouco sedutora. No entanto, o mesmo facto revela também, possivelmente, uma reacção precipitada que interrompe e rejeita o curso e a progressão de uma acção pecaminosa (neste caso, cria uma ruptura com um desejo de satisfação erótica). Neste sentido, e mais uma vez, um acto que parece apenas contribuir para a maldade da acção assume um carácter purificador,

hipótese oposta. Se optarmos por considerar a descontinuidade, o episódio do roubo das pêras pode constituir-se, em geral, como símbolo de uma luta do personagem e do narrador contra as «corrupções carnis» e as lembranças de actos luxuriosos, como acto de obediência, ou, simplesmente, como erro voluntário / involuntário da estrutura lógica ou sintagmática do discurso. Se decidirmos pesquisar a continuidade e a coesão de todo o Livro II, conseguimos detectar-se homologias entre as duas narrativas e o roubo é talvez uma imagem de um desejo ou acto erótico<sup>38</sup>.

A história do furto das pêras inicia-se com uma referência à lei do Decálogo que proíbe e pune a prática de tal acção: «Certamente, Senhor, a tua lei pune o furto, lei de tal modo gravada nos corações dos homens, que nem sequer a mesma iniquidade pode apagar.» (ibidem: II, 4). Pela referência ao Decálogo, S. Agostinho toma conhecimento da sua acção como furto, procede ao seu julgamento antecipado, obriga-se a construir uma história suficientemente significativa em relação ao que a lei proíbe, justificando-se assim a sua invocação no início da narrativa, e cria o primeiro factor de não identidade entre o narrador e o personagem, uma vez que os instrumentos interpretativos daquele para a leitura de determinadas acções estão completamente ausentes na consciência do personagem de dezasseis anos. A lei tem aqui uma função inquisitorial que obriga, provavelmente, a uma narração diferente dos acontecimentos, cujo referente não se encontra apenas no mundo real e na vida, mas também na lei e no conhecimento presente dessa lei. Um dos sinais desta função inquisitorial da lei é a escrita de um texto

---

manifestando uma espécie de arrependimento envergonhado e contribuindo para a justificação das acções a que o texto parece nunca querer dar lugar.

<sup>38</sup>Existe um outro factor que favorece o argumento da coesão estrutural do Livro II, mas que implica, de certo modo, que o consideremos, não tanto como texto narrativo acerca de determinados actos, mas essencialmente como ensaio teológico sobre o sexto e o sétimo mandamento: «Não cometerás adultério»; «Não roubarás». A semelhança entre estes dois mandamentos encontra-se nas prescrições acerca das relações que eles implicam no que diz respeito ao indivíduo e ao próximo. O sexto mandamento determina o respeito pela integridade da própria pessoa e da pessoa do próximo e o sétimo mandamento implica o direito à propriedade privada e, por consequência, o respeito pelos bens alheios (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 1993: 2331-ss, 2401-ss; pp. 495-ss, 507-ss).

que, desde o seu início, assume um procedimento ritual de citação, explícita ou implícita, da lei, em particular, e da *Bíblia*, em geral.

Neste sentido, uma das estratégias (mas não é a que me interessa), para se conseguir construir uma acção significativa em relação ao acto de roubar e suas consequências, é elaborar uma narrativa sobre uma série de acções que repetem a situação arquetípica do pecado de Adão que, instigado pela mulher, tirou uma maçã da árvore proibida, acção simples que condenou a humanidade ao pecado original. Este roubo constitui-se assim como citação do primeiro pecado e, neste sentido, o seu entendimento idealizado enquanto alegoria do mal faz todo o sentido para nós e para S. Agostinho. No entanto, este aspecto retira todo o carácter particular a esta acção aparentemente individual e específica e transforma o texto numa sinédoque. Aquilo que S. Agostinho nos diz, através da descrição deste roubo e através da hiperbolização da sua culpa, é exactamente o contrário do que as suas palavras sugerem, i. e., não foi Agostinho que cometeu aquela acção, nem ele é individualmente responsável ou culpado por ela, mas sim todo o género humano. Todos nós somos personagens desta narrativa e, quanto mais Agostinho hiperbolizar a sua culpa, menos responsável ele é, porque, num certo sentido, ela ultrapassa-o e só o género humano a pode suportar e assumir.

Colocando de parte esta dimensão simbólica do texto de Agostinho, aquilo que, desde logo, observamos é uma espécie de classificação dos objectivos e declaração de intenções do acto:

«Porém, eu quis realizar um roubo [ego furtum facere uoli] e fi-lo, não instigado pela necessidade, senão pela penúria e fastio de justiça e pelo excesso de iniquidade. De facto, roubei aquilo que tinha em abundância e (em) muito melhor (qualidade). Não era o fruir de aquilo o que eu apetecia no furto, mas o próprio furto e o pecado [nec ea re uolebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato]» (ibidem: II, 4).

O problema destas palavras é que elas registam, simultaneamente e mais uma vez, uma reflexão acerca de um acto concreto e procedem, de certo modo, a uma transferência da análise dessa acção para análise de uma propensão da vontade, que sente uma fruição especial no pecado, em geral, e de um estado de alma, dominado «pela penúria e fastio de justiça e pelo excesso de iniquidade». É talvez por esta razão que toda a história do furto pode substituir uma outra acção (ou qualquer acção pecaminosa) e é também por isso que as declarações deste excerto não parecem ser muito concordantes com as circunstâncias e os factores que rodearam a acção aí referida: a idade do personagem, a presença de uma certa precipitação e entusiasmo (os jovens tinham estado a jogar), a vulnerabilidade de Agostinho às opiniões e incitamentos dos companheiros.

Pese embora as aparentes circunstâncias especiais da acção, ela parece ter sido realizada com um estilo particular, que é precisamente aquilo que a torna sedutora e que justifica a sua inclusão no texto. De facto aquilo que parece, sobretudo, preocupar S. Agostinho não é o roubo em si, mas o facto de os frutos escolhidos carecerem de beleza e, principalmente, o facto de, depois de colhidos terem sido lançados aos porcos. Contudo, e por outro lado, a relação entre o aspecto das pêras e a acção de terem sido lançadas aos porcos é especialmente problemática porque, contrariamente ao que talvez à primeira vista parece, não manifesta a antítese que deveria existir entre pêras e porcos, ingrediente que tornaria o acto muito mais criminoso e reprovável, como se infere da passagem bíblica de S. Mateus que o texto de S. Agostinho parece habilmente evocar e transformar<sup>39</sup>. Aquilo que estou a tentar dizer é que estas pêras não eram nenhuma pérolas — de certo modo, aquilo que é lançado aos porcos são porcos — e que por isso, num certo sentido, era indiferente que elas fossem roubadas, lançadas aos

porcos ou simplesmente desperdiçadas. A insistência nestes dois aspectos (a aparência das pêras e o seu desperdício) parece-me, então, importante não só porque eles «desvirtuam» o roubo — a acção dos rapazes incide sobre objectos que, num certo sentido, nem sequer são dignos de ser roubados —, mas também porque, e agora de modo mais explícito, permitem que a análise do furto incida não sobre ele mas, sobretudo, sobre um sentimento de malícia gratuita de que a acção foi apenas um exemplo:

«Diga-vos agora o meu coração o que buscava ali, para que eu fosse mau gratuitamente e para que a minha malícia não tivesse outra causa, a não ser a própria malícia [ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia]. Era asquerosa e amei-a, amei o perecer, amei o meu defeito, não aquilo a que me abandonava, senão o meu mesmo defeito. Alma torpe, que saltando do teu sustentáculo, (te encaminhavas) para o extermínio, não apetecendo algo na ignomínia, mas a própria ignomínia [turpis anima et dissilens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens]» (ibidem: II, 4).

Uma primeira leitura da descrição da acção levanta então problemas interessantes e de carácter paradoxal. Por um lado, a aparente ausência de uma deliberação, de motivos, de uma intenção definida e de um fim de satisfação ou benefício pessoal em relação ao objecto (as pêras) da acção, contribui não para atenuar a culpa dos personagens e, concretamente, de S. Agostinho, mas para acentuar a malícia e gratuitidade do acto e a responsabilidade dos seus agentes. A estranha moral, que se suspeita, desta situação é notar que, caso as pêras fossem belas e os jovens as tivessem comido, a acção de roubar seria justificável e poderia ser desculpada, hipótese que não deixa de ser plausível a partir da leitura destas palavras: «Ó (...) apetite do dano alheio, sem lucro para mim e sem paixão de vingança» (ibidem: II, 9). É neste sentido, aliás, que Agostinho tenta encontrar uma justificação possível para a sua acção, interrogando-se, sucessivamente, acerca da beleza das pêras e da beleza e proveito da acção. No entanto, percebemos de imediato que esta preocupação mais não faz que acentuar a

---

<sup>39</sup> A passagem a que me refiro é a seguinte: «Não deis aquilo que é sagrado aos cães nem lanceis as vossas pérolas aos porcos, para não acontecer que as pisem aos pés, e, acometendo-vos, vos despedacem.»

criminalidade e perversidade do acto, porque nada de belo o caracteriza ou justifica. Por outro lado, a gratuidade absoluta do acto constitui-se como uma espécie de despojamento semântico do mesmo e este roubo parece nem sequer ser digno do nome que tem: «Nem sequer eras belo, pois eras um roubo. Mas és realmente *alguma coisa* para eu me dirigir a ti?» (ibidem: II, 6, itálico meu). É claro que a ausência de sentido e de significado é perturbante, porque, de certo modo, equivale a dizer que nada aconteceu ou que não se faz a mínima ideia de o que aconteceu e como, mas é, sobretudo, perigosa porque coloca a progressão do texto num impasse, i. e., se não há crime ou se este não tem significados, se é apenas «alguma coisa», não há nada a confessar nem a justificar e o Livro II de *Confissões* acaba no seu capítulo quarto<sup>40</sup>. Neste sentido, é absolutamente necessário encontrar factores e atribuir significados que acentuem a maldade, a responsabilidade e a culpa.

Uma questão complicada do texto de S. Agostinho é que ele se constrói como preço a pagar, no presente, por um acto que, no passado, foi gratuito e que, por vezes, nem sequer criminoso parece ser, porque as suas características são paradoxais e resistem a uma classificação definitiva. Ora, num certo sentido, ou o texto não se realiza, porque as coisas gratuitas não têm preço, ou a confissão é o texto que estabelece o preço de determinados actos, fazendo com que eles não sejam gratuitos: o preço estabelecido é o próprio texto, é a confissão. Deste ponto de vista, é na própria confissão que são realizados actos passíveis de serem confessados ou de originar textos. A prova

---

(Mateus, 7, 6).

<sup>40</sup>Parece-me que o problema de S. Agostinho é aqui também o de conciliar, por um lado, a sua teoria acerca do mal que considera como puro nada, destituído e não proveniente de qualquer substância, ao contrário do que afirmavam os maniqueístas, com a necessidade de ‘fazer falar’ este nada, na tentativa de descobrir o significado do roubo e de fazer avançar o seu texto confessional e de justificação: «Se o bem é assim, o mal não pode ser outra coisa que a corrupção de uma destas perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que a medida, a forma ou a ordem estão corrompidas, e ela não é maldosa que em proporção exacta do grau da sua corrupção. Não corrompida, esta natureza será toda a ordem, forma e medida, i. e., boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e só é má enquanto corrompida [elle reste bonne en tant que nature et n’est mauvaie qu’en tant que corrompue]. Esta relação do mal ao bem num sujeito, exprime-se dizendo que o mal é uma *privação*. É, de facto, uma privação de

disto é que S. Agostinho não se contenta com a descrição, breve mas ao mesmo tempo completa, que nos dá no capítulo quarto e prolonga a sua narrativa por mais seis capítulos.

O alargamento do referente da narrativa, cujo objectivo parece não ser já o de contar uma história sobre uma acção, mas, à semelhança do que acontece nos últimos livros desta obra elaborar um tratado filosófico-teológico sobre a inclinação do homem para o mal e para o pecado<sup>41</sup>, justifica a inclusão de um capítulo em que se debatem as causas do pecado e a necessidade de se encontrarem motivos para a realização de más acções. O ponto de partida argumentativo neste capítulo, baseia-se no tópico da sedução provocada pela beleza, ainda que perecível e inferior, dos objectos terrenos. A ideia básica de S. Agostinho é que, pela «propensão imoderada para os bens inferiores» (ibidem: II, 5), os homens cometem as suas acções pecaminosas porque «são abandonados os [bens] melhores e mais elevados» (ibidem: II, 5). Neste sentido, para S. Agostinho as causas comuns de um crime, aquelas a que se pode dar crédito, são sobretudo duas: o desejo de alcançar bens infímos e o medo de os perder:

«...quando se indaga a causa de um crime, não costuma ser dado crédito [credi non solet] (a uma qualquer), a não ser que se descubra que a causa pode ter sido o apetite de atingir [appetitus adipiscendi] alguns dos bens, a que chamámos infímos, ou o medo de os perder [metus amittendi]» (ibidem: II, 5).

Aquilo que é surpreendente nestas palavras (de que quase não podemos discordar) é que S. Agostinho está, por um lado, a dizer-nos que as causas do seu crime não eram dignas de crédito, pois não se pretendia possuir nem manter nada que fosse atractivo ou sedutor, e portanto, de certo modo, o seu crime não é digno de crédito, e, por outro lado,

---

um bem que o sujeito deveria possuir, uma falta de ser aquilo que devia ser, por consequência, um puro nada» (Étienne Gilson, 1987: 186).

<sup>41</sup> Percebe-se cada vez mais a presença de uma confissão sobre a realidade presente e um gesto retórico subtil que, antecipadamente, vai construindo objecções e respostas a problemas relacionados com a filosofia maniqueísta, a que só se fará referência no livro seguinte. Repare-se nesta frase que apresenta a solução de Agostinho para questão da origem do mal: «Confesso que todos [os pecados] me foram

está a confessar-nos que, exactamente por isso, é indesculpável e sem quaisquer argumentos de defesa que o justifiquem. Verifica-se aqui que os mesmos argumentos podem servir para a defesa ou para a acusação, consoante, por exemplo, são utilizados em relação ao narrador ou à personagem. Mais surpreendentes ainda são os exemplos que são apresentados para ilustrar esta teoria:

«Alguém matou um homem. E porquê? Ou porque lhe amava a esposa ou o campo, ou porque queria roubar para viver, ou porque temia que lhe tirassem alguma coisa, ou finalmente porque, injuriado, ardia no desejo de vingança. Porventura teria cometido o homicídio sem causa, deleitando-se no próprio homicídio? Quem o poderá crer? [Num homicidium sine causa faceret, ipso homicidio delectatus? Quis crediderit?] Se até de certo homem — Catilina — louco e excessivamente cruel, de quem se disse ser perverso e cruel gratuitamente, foi dito o motivo: ‘para que o ócio — diz o historiador (Salústio) — não lhe entorpecesse as mãos e o espírito’» (ibidem: II, 5).

A função destes exemplos é especialmente ambígua, porque, se ultrapassarmos o seu objectivo imediato de servirem como argumentos que postulam a necessidade de um motivo para todo o crime, instala-se nesta história qualquer coisa de estranho, que nos faz pensar que o texto funciona como uma espécie de jogo<sup>42</sup>, formado por uma série de paradoxos e falsas pistas que diferem a análise final da acção e a reconstroem, de modos diferentes, sucessivamente. O problema é que me parece que será muito difícil comparar um roubo de pêras e os motivos que o levam a cometer com um homicídio e os seus motivos. Nos termos de Agostinho, tal como não é crível que alguém cometa um homicídio só por deleite também não é aceitável, nem igualmente crível, que alguém

---

perdoados: os que de livre vontade cometi e os que não pratiquei graças à vossa ajuda.» (*Confissões*: II, 7).

<sup>42</sup> Tal como no texto de Borges «La flor de Coleridge» (1960) é referida a história de um homem que trouxe de um sonho uma flor do Paraíso, para provar que ali estivera, S. Agostinho parece, de certo modo, transportar, da sua vida empírica para o texto sobre essa vida, o jogo que antecedeu o seu acto e que ele nos diz que gostava de prolongar com os amigos durante a noite (cf. *Confissões*: II, 4). O jogo funciona aqui como uma espécie de cordão umbilical que une um acto constativo a um referente, mas o referente — o jogo — deste enunciado não é necessariamente aquele que o leitor espera que seja — o roubo das pêras. O jogo, prolongado pelo texto de S. Agostinho, e a flor, que o homem trouxe do Paraíso, são provas (assinaturas) que atestam a veracidade de um texto ou relato sobre uma experiência pouco crível ou inverosímil. No entanto, há qualquer coisa de estranho na prova de S. Agostinho porque, pelo seu texto, não somos levados a supor que as acções cruciais da noite tenham sido as que se relacionavam com o jogo, a menos que consideremos que tudo não passou de um jogo, que o roubo fazia parte do jogo e que o texto ainda faz parte do jogo. Se assim for, no entanto, o leitor sente-se ofendido com a suposta

roube pêras só pelo prazer de praticar o que lhe agrada. Subitamente, percebemos que ou os argumentos de S. Agostinho são uma falsa manobra, executada com o propósito de originar mais umas páginas, ou o autor é vítima da sua própria argumentação e o resultado continua a ser o da necessidade de mais texto. De facto, aquilo que nos é dito é que não só o roubo é um acto inverosímil, como o próprio texto que até aí foi escrito sobre ele padece de verosimilhança. A interrogação que se faz na última citação — «Quis crediderit?» — refere-se não apenas ao homicídio de que aí se fala, mas também ao roubo e ao próprio texto sobre esse acto.

De facto, o leitor não pode acreditar em S. Agostinho, quando este, logo no capítulo IV, conclui que o motivo da acção foi o deleite de praticar algo que era interdito — «sendo nosso deleite fazer aquilo que nos agradava pelo facto de que isso nos era ilícito» (ibidem, II, 4) —, uma vez que, segundo o próprio autor destas palavras, ninguém comete um crime com o objectivo de se deleitar no próprio crime e que, se alguém apontar esta razão para indicar o móbil do seu acto, ninguém acreditará nele<sup>43</sup>. Somos, assim, obrigados a esperar que nos seja apontado um motivo ou uma razão mais forte para este crime que ora nos parece uma acção quase banal, fruto de um entusiasmo juvenil mal dirigido, ora se assemelha a um delito mais terrível que um homicídio que tem sempre um motivo.

A resposta sobre o verdadeiro motivo e significado da acção, é-nos, aparentemente, dada pelo narrador que, agora, no momento da escrita das *Confissões*, não se deixa enganar pela «ilusão da imagem» nem por «falsos fantasmas» (ibidem: X,

---

seriedade do texto e deixa de acreditar em qualquer contrato, em qualquer utilidade moral do enunciado ou em qualquer convenção que prescreva procedimentos para a realização de quaisquer enunciados.

<sup>43</sup>Existe aqui um pormenor interessante que consiste em saber se ninguém comete um crime por deleite, porque isso não é uma razão suficiente para o cometer, ou se ninguém comete um crime por deleite porque ninguém acreditaria nesse crime. A considerar esta última hipótese, quem comete um crime tem de ponderar acerca das suas potencialidades retóricas ou persuasivas. Este pode ser aliás um problema de S. Agostinho no texto, i. e., o seu crime não é suficientemente persuasivo enquanto tal e, por isso, é difícil acreditar nele.

30), conseguindo assim perceber como imagem falsa ou imitação perversa da onnipotência divina o seu crime dos dezasseis anos:

«Que amei, portanto, naquele roubo e no qual imitei o meu Senhor, ainda mesmo que criminosa e perversamente? Tive ao menos o gosto de lutar contra a lei enganosamente, já que o não podia pela força, *a fim de imitar*, cativo, *uma falsa liberdade* [ut mancam libertatem captivus imitarer], *praticando impunemente, por uma tenebrosa semelhança de onnipotência*, o que me não era lícito? Eis-me aquele escravo que, fugindo ao seu senhor, seguiu uma sombra!» (ibidem: II, 6, *itálico meu*).

O crime assume finalmente as características de um acto que não pode ser considerado banal, mas a sua perversidade foi sendo construída pelo texto que, à semelhança da acção, que funciona como uma imagem, nos foi dando imagens parciais e distorcidas do seu verdadeiro significado, através de alguns paradoxos que já sugerimos. Agostinho é assim uma vítima da persuasão das «imagens», «ficções» e «quimeras» que, como é dito no Livro X, sempre possuíram um poder arrebatador no seu espírito e na sua carne, mas que, agora, consegue distinguir:

«De facto o orgulho imita a elevação, mas Tu és, ó Deus excelso, o único sobre todas as coisas. E que busca a ambição senão honras e glória, sendo Tu o único digno de ser louvado e glorificado eternamente? A crueldade dos tiranos quer ser temida: quem todavia deve ser temido senão o Deus uno, de cujo poder ninguém (...) pode subtrair-se nem fugir? As carícias dos voluptuosos desejam ser amadas, mas nada há mais brando que a tua caridade, nem se ama nada mais salutar que a tua verdade, a mais formosa e resplandecente. (...) Até a mesma ignorância e estultícia se ocultam sob o nome de simplicidade e inocência» (ibidem: II, 6).

A confissão implica assim um procedimento interpretativo que desmascara imagens, mas a ironia consiste em observar que as únicas imagens que o texto não resolve são aquelas que ele próprio, possivelmente, constitui — imagens de um jogo, de uma experiência erótica, de um acto de obediência, do mal em geral, que não ousam declarar-se directamente — e isto porque talvez as imagens e os textos dessas imagens tenham adquirido o poder de se substituir aos próprios factos, serem os próprios factos (e não imagens).

Ao considerarmos a interpretação da acção de roubar como uma imagem da tentativa de usurpação do poder divino, vemo-nos face a um novo problema

interpretativo. É que, como seria talvez de esperar, a narrativa não termina aí, procurando-se, pelo contrário, elaborar uma história alternativa e diferente acerca das mesmas acções, numa tentativa de, pela primeira vez, construir explicitamente uma estratégia de justificação que cria um novo paradoxo relativamente ao que antes se disse. De facto, todos os capítulos que até aqui analisámos contribuem, sobretudo, para uma auto-acusação do sujeito e para a afirmação da sua culpa e, por isso, no capítulo sétimo S. Agostinho agradece a Deus por tudo lhe ter sido perdoado, mas, nos capítulos oitavo e nono, Agostinho procede à análise da sua «disposição interior» e conclui:

«Sozinho não o faria [Et tamen solus id non fecissem], — lembro-me que era esta a minha disposição naquele momento — não, absolutamente só não o teria feito. Portanto, amei também no furto o consórcio daqueles com quem o cometi.» (ibidem: II, 8).

O problema destas palavras é que elas não estão no sítio certo — depois do acto descrito e considerado como imagem de onipotência divina e após uma referência ao carácter absoluto do perdão divino — e, se podem funcionar como exemplo de um acto performativo de justificação, elas não são suficientemente persuasivas enquanto tal, atendendo ao que se disse: «quis roubar», «amei o meu pecado», «o mal que de livre vontade cometi», «tive ao menos o gosto de lutar contra a lei». Por outro lado, se aceitamos esta estratégia de justificação ou esta história alternativa, temos de entender grande parte dos enunciados anteriores como gratuitos em relação à acção que procuravam descrever e às intenções e fins do sujeito. Temos, aliás, de entender que, por esta tentativa de justificação, S. Agostinho parece não acreditar muito em si próprio quando diz «Confesso que todos [os pecados] me foram perdoados» (ibidem: II, 7), e que considera que, em relação ao caso do roubo, afinal não era preciso o perdão divino, pois tudo se podia justificar pela influência dos colegas.

Como compreender, então, que S. Agostinho regresse, de certo modo, aos seus problemas iniciais, provocando no texto uma nova ruptura entre forma e conteúdo e

interrogando-se acerca do proveito que obteve do furto com o objectivo de construir uma justificação para o seu acto?

Parece-me que uma possível resposta é interpretar o significado da tensão que se instala na história, através destes capítulos finais, e instituir como protagonistas dessa tensão ou conflito o narrador, que confessa o que é no momento presente, e o personagem que não se limita a seguir essa confissão e a imagem que ela procura construir, mas que, não possuindo nem o conhecimento nem o poder do narrador, procura descrever e justificar os seus actos, sem recorrer a expedientes interpretativos que não possui. Uma possível prova disto é imaginar como teria descrito e que desculpa teria dado o Agostinho de dezasseis anos para o seu acto, caso ele tivesse sido descoberto pela mãe, por exemplo. Certamente não apelaria ao facto de ter sido iludido por uma imagem, mas possivelmente acusaria os companheiros de o terem persuadido a fazer uma coisa que não queria, afirmando que sozinho nunca a teria feito. O capítulo oitavo podia assim ser também a citação de um processo inquisitorial dos pais ao filho e da resposta mais ou menos convincente deste último — do ponto de vista formal, todos os capítulos encenam o ritual do processo, começando pelas perguntas e passando às respostas. No entanto, aquilo que é dito no capítulo oitavo pode ser uma desculpa, ou uma explicação do acto, convincente ou, pelo menos, passível de ser compreendida pelos pais e por outros homens, mas não necessariamente por Deus e a prova disto foram todas as outras explicações. Este pormenor diz-nos que na confissão do mesmo acto não só há enunciados e explicações completamente paradoxais, como o mesmo enunciado pode ele próprio apresentar significados diferentes, ser eficaz ou completamente descabido, consoante se analisa do ponto de vista do narrador, do personagem e dos seus destinatários particulares.

Se esta sugestão de leitura tiver alguma pertinência em relação ao discurso autobiográfico e confessional, ela levanta duas questões que me parecem importantes. Por um lado, revela uma assimetria entre a confissão do narrador e a do sujeito do enunciado ou personagem. Esta assimetria é responsável por textos diferentes, resultantes de entendimentos diferentes de um mesmo *speech-act*, da realidade e dos destinatários, podendo contribuir para uma perturbação da coesão de uma imagem autobiográfica — a ruptura que se verifica nos modos de discurso que se observa na transição da primeira parte para a segunda parte de *Confissões* pode ter aqui outra justificação. Por outro lado, percebe-se que o escritor de uma narrativa autobiográfica e confessional pode perder o controlo da linguagem e ser uma vítima voluntária ou involuntária de uma imagem falsa de si mesmo, na medida em que o texto parece ‘proliferar’, converter imagens em factos e esquecer que era imagem de outras acções e de outros factos. Além disto, da relação assimétrica de que acabei de falar, não são criadas imagens que se situem em campos tão distintos que não seja possível confundir e relacionar. Este é um problema que, como disse, resulta de uma incapacidade de se assegurar por inteiro uma não identidade entre narrador e personagem.

Neste sentido, uma das morais que há a retirar do texto de S. Agostinho é verificar que, do ponto de vista, de uma teoria dos actos de linguagem, ele é sobretudo um texto infeliz, porque não consegue comunicar-nos uma imagem definida, quer das intenções de aquele que se confessa quer das acções que nos são narradas e dos procedimentos linguísticos invocados. Penso que a história do furto das pêras é paradigmática como narrativa em que, quanto mais se procura conhecer uma acção, menos efectivamente ela se conhece com certeza, pois a sua descrição é o produto de um conjunto de asserções paradoxais, na medida em que se constitui como operação constativa que não se circunscreve apenas a um referente no mundo empírico. Do ponto

de vista de uma justificação, esta infelicidade da confissão revela alguma eficácia, pois nunca se chega a perceber com exactidão se o sujeito foi realmente responsável pelos seus actos e quais foram as consequências e o alcance destes.

A conclusão final de S. Agostinho acerca da sua história — «Quem desembaraçará este nó tão enredado e emaranhado [Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? ?] É asqueroso, não o quero fitar (não quero dirigir-me para ele) [nolo in eam intendere], nem ver.» (ibidem: II, 10) — parece não só referir-se ao carácter complexo do pecado e do seu acto que, a ajuizar por estas palavras não ficou completamente resolvido, mas também ao seu próprio texto «enredado e emaranhado» que, em parte, foi responsável pela e o resultado da sua acção infeliz tão peculiar. O facto incontornável, no entanto, é que a escrita e o texto parecem depender totalmente da construção e da realização deste «nó emaranhado» e de sucessivas tentativas, discordantes entre si, de o desfazer.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

(Todas as referências bibliográficas se referem às edições utilizadas. Procurei, no entanto, sempre que possível, saber a data da primeira edição.)

AGOSTINHO,

*Confessionum Libri / Las Confesiones* (Edición crítica y anotada por Angel Custodio Vega, O. S. A.), Madrid, BAC, 1991

*Confessionum Libri / Confessions* (texte établi et traduit par Pierre de Labriolle), Paris, Les Belles Lettres, vol. II, 1994

*Confissões* (trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina) Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, s/d

*O Livre Arbítrio* (trad.: A. Soares Pinheiro), Braga, Editorial franciscana, 1990

ARISTÓTELES,

*Eth. Nic., Ética a Nicómaco* (trad.: J. Tricot *Éthique à Nicomaque*), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990

AUSTIN, J. L.,

1940, «The Meaning of a Word» in *Philosophical Papers* (ed. J. O. Urmsom e G. J. Warnock), Oxford, Oxford U P, 1979, 55-75

1950, «Truth» in *op. cit.*, 117-133

1956, «A Plea for Excuses» in *op. cit.*, 175-204

1960, «Three Ways of Spilling Ink» in *op. cit.*, 272-287

(*Écrits Philosophiques* (trad.: Lou Aubert, Anne-Lise Hacker), Paris, Seuil, 1994)

1962, *How To Do Things With Words* (ed. J. O. Urmsom e Marina Sbisà), Oxford, Oxford U P, 1992

(*Quand Dire C'Est Faire* (trad.: Gilles Lane), Paris, Seuil, 1970)

AA. VV.

1993, *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, Lda

BEAUJOUR, M.,

1977, «Autobiographie et autoportrait» in *Poétique* 32, Paris, Seuil, 442-458

BONET y NAVARRO, Angel,

1979, *La Prueba de Confesión en Juicio*, Barcelona, Bosch

BORGES, J. L.,

1951, «Kafka y sus precursores» in *Otras Inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 107-109

1960, «La flor de Coleridge» in *op. cit.*, 17-20

1969, «A Forma Da Espada» in *Ficções*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, 127-134

CLARK, Gillian,

1993, *Augustine: The Confessions*, Cambridge, Cambridge U P

COLERIDGE, S. T.,

1817, *Biographia Literaria*, London, Everyman, 1975

DAVID, René,

1970, «Les caractères originaux de la pensée juridique anglaise et américaine» in *Archives de Philosophie du Droit — Philosophies du Droit Anglaises et Américaines et Divers Essais*, Paris, Sirey, N° 15, 1-11

DE MAN, P.,

1971, «Lyric and Modernity» in *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, London, Routledge, 1983, 166-186

1979 a, «Sémiologie et rhétorique» in *Allégories de la Lecture. Le Langage Figuré chez Rousseau, Nietzsche, Rilke et Proust* (trad.: Thomas Trezise), Paris, Galilée, 1989, 23-42

1979 b, «Promesses (Contrat Social)» in *op. cit.*, 297-331

1979 c, «Excuses (Confessions)» in *op. cit.*, 333-358

1984, «Autobiography as De-facement» in *The Rhetoric of Romanticism*, N. York, Columbia U P, 67-81

DE QUINCEY, Thomas,

1827, *Do Assassínio Como Uma Das Belas Artes*, Lisboa, Ed. Estampa, 1983

DERRIDA, J.,

- 1972, «Signature événement contexte» in *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 365-393  
 1977, «Limited Inc...» in *Glyph (2)*, Baltimore, Johns Hopkins U P, 162-254  
 1988, «Actes» in *Mémoires Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 95-144
- EAGLETON, Terry,  
 1983, *Literary Theory — An Introduction*, Oxford, Blackwell
- ECO, Umberto,  
 1990, *Os Limites da Interpretação* (trad.: José C. Barreiros), Lisboa, Difel
- ELIOT, T. S.,  
 1917, «A tradição e o talento individual» in *Ensaio de Doutrina Crítica*, Lisboa, Guimarães editores, s/d, 21-35
- FISH, Stanley,  
 1977, «How To Do Things with Austin and Searle: Speech-Act Theory and Literary Criticism» in *Is There a Texte in This Classe?*, Cambridge, Mass., Harvard U P, 1980, 197-245  
 1980, «Normal Circumstances and Other Special Cases» in *op. cit.*, 268-292  
 1982 a, «With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida» in *Doing What Comes Naturally-Cange; Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 37-67  
 1982 b, «Working on the Chain Gang: Interpretation on Law and Literature» in *op. cit.*, 87-102  
 1989 a, «Critical Self-Cousciousness, or Can We Know What We're Doing?» in *op. cit.*, 436-467  
 1989 b, «Force» in *op. cit.*, 503-524  
 1989 c, «Witholding the Missing Portion: Psychoanalysis and Rhetoric» in *op. cit.*, 525-554  
 1994, «Almost Pragmatism: The Jurisprudence of Richard Posner, Richard Rorty, and Ronald Dworkin» in *There's No Such Thing As Free Speech ...And It's a Good Thing Too*, Oxford, Oxford U P, 200-230
- FREUD, S.  
 1901, *The Psychopathology of Everyday Life*, London, Penguin Books, 1991  
 1926, «The question of lay analysis» in *Historical and Expository Works on Psychoanalysis*, London, Penguin Books, 1986, 277-363
- GADAMER, Hans-Georg,  
 1960, *Vérité et Méthode* (trad.: Étienne Sacre), Paris, Seuil, 1976
- GILSON, Étienne,  
 1987, *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin
- GÓMEZ-MORIANA, A.,  
 1983, «Autobiographie et discours rituel» in *Poétique 56*, Paris, Seuil, 444-460
- GRICE, H. P.,  
 1957, «Meaning» in *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard U P, 1989, 213-223  
 1975, «Logic and Conversation» in *op. cit.*, 22-40
- JOLOWICZ, J.-A.,  
 1985, «La jurisprudence en droit anglais: aperçu sur la règle du précédent» in *Archives de Philosophie du Droit — la Jurisprudence*, Paris, Sirey, N° 30, 105-116
- KEATS, John,  
 1817 «[Letter to George and Tom Keats, 21, 27 (?) December 1817]» in *The Letters of John Keats* (ed. H. E. Rolins), Cambridge, Mass., Harvard U P, 1958, 191-194
- KRISTO, J. G.,  
 1991, *Looking For God In Time And Memory*, Lanham, America U P
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. B.,  
 1967, *Vocabulário Da Psicanálise*, Lisboa, Ed. Presença, 1990
- LAUDISA, Luciana  
 1978, *Il Ritiro Della Dichiarazione Di Verità*, Venezia, Casa Editrice Dott. Antonio Milani,
- LEJEUNE, Philippe,  
 1975, *Le Pacte Autobiographique*, Paris, Seuil  
 1983, «Le pacte autobiographique (bis)» in *Poétique 56*, Paris, Seuil, 416-431
- LIMA, Pires de, VARELA, Antunes,  
 1987, *Código Civil Anotado*, Coimbra, Coimbra Editora
- MILLER, J. Hillis,

- 1990, «Narrative» in *Critical Terms for Literary Study* (ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin), Chicago, Chicago U P, 66-79
- PACHECO, M. Cândida da Costa,  
1985, *Ratio e Sapientia — Ensaio de Filosofia Medieval*, Porto, Livraria Civilização Edit.,
- ROUSSEAU, Jean-Jacques,  
1781-1788, *Les Confessions*, (prefácio J.-B. Pontalis), Paris, Ed Gallimard, 1973 1782,  
*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Paris, ed. Gallimard, 1972
- SEARLE, John,  
1965, «O que é um acto linguístico?» in José Pinto de Lima, *Linguagem e Acção — da Filosofia Analítica à Linguística Pragmática*, Lisboa, Apáginastant, 1983, 59-85  
1969, *Os Actos de Fala*, Coimbra, Almedina, 1981  
1975, «The Logical Status of Fictional Discourse» in *New Literary History*, vol. VI, 2, Winter 1975, 319-332  
1977, «Reiterating the Differences: a Reply to Derrida» in *Glyph* (1), Baltimore, Johns Hopkins U P, 108-208  
1983, *Intencionalidad — un Ensayo en la Filosofía de la Mente*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992
- SENA, Jorge de,  
1963, « 'A Morta' de Rembrandt» in *Trinta Anos De Poesia*, (Antologia Poética), Lisboa, Ed. 70, 2ª ed., 1984
- TAMEN, M.,  
1991, «Estética» in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, (d direcção de Manuel Maria Carrilho), Lisboa, Publicações D. Quixote
- VALLAURI, Luigi L.,  
1990, «Jurisprudence» in *Archives de Philosophie du Droit — Vocabulaire Fondamental du Droit*, Paris, Sirey, N° 35, 191-209
- VANCE, Eugene,  
1986 a, «Augustine's Confessions and the Poetics of the Law» in *Mervelous Signals — Poetics and Sign Theory in Middle Ages*, Lincoln and London, Nebraska U P, 1-33  
1986 b, «Saint Augustine: Language as Temporality» in *op. cit.*, 34-50
- WILDE, O.,  
1891 a, «O declínio da mentira» in *Intenções* (tradução e posfácio de António M. Feijó), Lisboa, Ed. Cotovia, 1992, 14-52  
1891 b, «Pena, pincel e veneno — um estudo em verde», in *op.cit.*, 53-77

## ÍNDICE GERAL

<i>Agradecimentos</i> .....	3
Introdução .....	6
<b>I.</b> J. L. Austin: ou a possibilidade de não interpretar .....	21
<b>II.</b> Desculpas e infelicidades .....	69
<b>III.</b> Agostinho, o roubo das pêras e os porcos .....	101
<i>Bibliografia citada</i> .....	137