

Andrés Bruzzone

Filosofia da comunicação.
Estudos para uma hermenêutica da comunicação

Versão corrigida

Tese entregue à Coordenação de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Franklin Leopoldo Silva

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

BB914f Bruzzone, Andrés
Filosofia da comunicação. Estudos para uma
hermenêutica da comunicação / Andrés Bruzzone ;
orientador Prof. Dr. Franklin Leopoldo Silva. – São
Paulo, 2017.
256 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia da comunicação. 2. Hermenêutica. 3.
Fenomenologia. 4. Intersubjetividade. 5. Comunicação.
I. Silva, Prof. Dr. Franklin Leopoldo, orient. II.
Título.

BRUZZONE, Andrés. *Filosofia da comunicação*. Estudos para uma hermenêutica da comunicação. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Aprovado em 27 de abril de 2018

Banca Examinadora

Prof. Dr. Franklin Leopoldo Silva (Presidente)

Prof. Dr. Carlos Gende

Profa. Dra. Dulce Mara Critelli

Prof. Dr. Hélio Sales Gentil

Prof. Dr. Lorenzo Mammi

RESUMO

BRUZZONE, Andrés. *Filosofia da comunicação*. Estudos para uma hermenêutica da comunicação. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Paul Ricoeur aborda a questão da comunicação num texto monográfico em 1971, aproximando elementos da fenomenologia e da filosofia analítica, para questionar o modelo vigente nos estudos sobre a comunicação humana, segundo o qual tudo se reduz a um comércio de mensagens entre um emissor e um receptor. Acompanhando a evolução de seu pensamento filosófico é possível complementar essas reflexões primigênicas. Surge a possibilidade de uma hermenêutica da comunicação, e talvez de uma “filosofia do nós”, à luz da hermenêutica filosófica e em estreita relação com o conceito de identidade narrativa.

Palavras-chave: Ricoeur. Comunicação. Memória coletiva. Identidade coletiva. Hermenêutica. Fenomenologia. Nós. Intersubjetividade.

ABSTRACT

BRUZZONE, Andrés. *Philosophy of communication*. Studies for a hermeneutic of communication. 2017. Thesis (PhD) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Paul Ricoeur addresses the issue of communication in a monographic text in 1971, bringing together elements of Phenomenology and Analytic Philosophy, to question the current approach to human communication, according to which everything is reduced to a trade of messages between a sender and a receiver. Accompanying the evolution of Ricoeur philosophical thought, it is possible to complement these initial reflections. The possibility of a hermeneutic of communication, and perhaps of a “philosophy of the we” (maybe a “philosophy of the us”), arises in close relation with the philosophical hermeneutics concept of narrative identity.

Keywords: Ricoeur. Communication. Collective memory. Collective identity. Hermeneutics. Phenomenology. We. Intersubjectivity.

Para Bernardo, para Pablo, para Victoria.

Agradecimentos

Ao professor Franklin Leopoldo Silva, que confiou sempre e incentivou quando necessário.

Aos professores Jeanne-Marie Gagnebin e Jean-Luc Amalric, que me ajudaram a pensar.

Aos colegas ricoeurianos que me abriram um lugar junto a eles, especialmente Claudio.

A Rosane Albert, que revisou e preparou o texto com olho severo e mão suave.

Aos meus mestres Carlitos e Pino.

Aos amigos de toda a vida, Guille, Pablo e Antonio.

Aos que combatem comigo a luta amorosa das ideias e que me acompanharam na travessia; são muitos, mas quero agradecer especialmente a Wagner, Carmine, Félix, Giovane e Felipe.

A outros colegas, amigos, parentes e irmãos que (injustamente) não menciono, mas a quem tanto devo; sem eles teria sido bem mais árido.

Mas sobretudo e de maneira muito especial a minha gratidão é para meus filhos Bernardo e Victoria e para Fabiana, que me dão motivos para querer e força para poder.

Posso dizer, com Paul Ricoeur, que *“Ma propre histoire de vie est un segment de votre histoire de vie: de l'histoire de mes parents, de mes amis, de mes adversaires, et d'innombrables inconnus”*.

SUMÁRIO

I-	INTRODUÇÃO	12
	a. Da fenomenologia à filosofia hermenêutica, caminhos da comunicação	29
II-	COMUNICAÇÃO: ABORDAGEM DA FENOMENOLOGIA	39
	a. A comunicação segundo Husserl	39
	b. Uma fenomenologia da comunicação	48
III-	COMUNICAÇÃO: FENOMENOLOGIA E ANALÍTICA	59
	a. Um fundamento filosófico para a comunicação	68
	b. O milagre da comunicação	75
	c. Objeções	95
IV-	COMUNICAÇÃO: A VIA HERMENÊUTICA	108
	a. Comunicação e ontologia	108
	b. Elementos para uma hermenêutica da comunicação	124
	c. O paradigma da tradução e a questão da comunicação	130
	d. Reconhecimento e comunicação	137
	e. O outro e a identidade narrativa	139
	f. Tradição e identidade	144
V-	O SUJEITO PLURAL	148
	a. Arendt, Jaspers: existência e pluralidade	148
	b. A questão do <i>nous</i> segundo Benveniste e Jacques	165
	c. Merleau-Ponty, Garcés e o nós na sombra de Husserl	172
	d. Crítica, comunicação, hermenêutica	180
VI-	ESTUDO FINAL – UMA HERMENÊUTICA DA COMUNICAÇÃO	197
	a. O nós na filosofia de Ricoeur	200
	b. A inversão do problema: a origem do distanciamento	207
	c. A caminho do nós	226
	d. Do que falamos quando dizemos “comunicação”?	232
	e. Subjetividade, consciência e comunicação	239
VII-	BIBLIOGRAFIA	247

“We are all made of stars.”
Mobi

I- INTRODUÇÃO

Dois amigos conversam; taças de vinho na mesa, pouca luz.

A juíza lê a sentença ao condenado.

O jovem cochicha no ouvido de seu amor.

A mãe conta uma história ao filho, já quase adormecido.

Duas mônadas husserlianas ou leibnizianas, entidades autônomas e autossuficientes, independentes a ponto de que nenhum segmento de uma delas é compartilhado pela outra. Uma delas fala. Algo do que ela diz atravessa a fronteira que as separa e se integra na outra. O milagre da comunicação aconteceu. O filósofo se interroga: como isso é possível? O que justifica essa passagem, como devemos entendê-la? Laboriosamente, lança mão da fenomenologia e da filosofia analítica para pensar nessa situação sem recorrer ao esquema emissor-mensagem-receptor que obtura o pensamento na sua quase materialidade. Numa costura minuciosa e detalhista, as correntes filosóficas são aproximadas em torno da intencionalidade que, no final das contas, é o suporte para o atravessamento, a chave do milagre.

Assim, com um texto apresentado na abertura de um congresso em 1971, Paul Ricoeur busca superar a ideia de que a comunicação é algo dado, que não merece maior pensamento já que está explicado de maneira suficiente pelo esquema onde um emissor emite, um meio transporta um código, um receptor recebe, decodifica e, talvez, responde.

É bom lembrar que este esquema tem pai: o engenheiro e matemático Claude Shannon. A ideia aparece num artigo considerado a fundação do paradigma da comunicação, publicado no *The Bell System Technical Journal*, em 1948, sob o título “A Mathematical Theory of Communication”. Nesse artigo, Shannon diz que o problema fundamental da comunicação é reproduzir num ponto, exata ou aproximadamente, uma mensagem selecionada num outro ponto. É irrelevante para o problema de engenharia que ocupa o autor se estas mensagens têm significado, isto é, se elas se referem ou têm correlação com algum sistema com entidades físicas ou conceituais.

Quando Ricoeur escreve, na década de 1970, este modelo de pensamento da comunicação está instalado de maneira incontestada. É um período onde a crítica aos *mass media* é forte e acalorado, onde o papel dos “meios de comunicação” está numa região central do debate político. Ao momento da apresentação do texto de Ricoeur, que ocorreu em Montreal, um filho do Canadá, Marshall McLuhan, fazia furor com obras como *Compreender os meios de comunicação*. Extensões do homem, de 1964, e *O meio é a mensagem*, de 1967. Na mesma época, em 1964, Umberto Eco publicava *Apocalípticos e integrados* e na América Latina, em 1972, Ariel Dorfman e Armand Mattelart apresentavam o célebre *Para ler o Pato Donald – Comunicação de massa e colonialismo*.

Estava *dans l'air du temps*.

Quase meio século mais tarde, este debate parece passado de moda, ainda que a disjuntiva proposta por Eco mantenha-se muito vigente: exalta-se ou deplora-se a ubiquidade dos dispositivos de comunicação, antecipam-se catástrofes com a inteligência, a sociabilidade e a memória humanas como consequência da chamada sociedade em rede, da sociedade da informação, do dilúvio informativo, ou encomiam-se as virtudes democratizantes das novas tecnologias de transmissão e armazenamento eletrônico de dados e sua capacidade de combater a opressão e a injustiça. McLuhan é citado como um clarividente cujas previsões

estão se cumprindo e as suas ideias são *aggiornadas* e reproduzidas. O objeto do debate deixou de ser a TV, os jornais ficaram antigos, como as revistas, perante as novas vedetes: redes sociais, buscadores online, celulares inteligentes, realidade virtual, informação em tempo real.

Mudou a tecnologia, fazendo mais rápida a transmissão e aumentando o alcance e a capacidade em termos de volume de dados que os meios conseguem carregar. As distâncias físicas parecem eliminadas pela imediatez e a presença constante de dispositivos que permitem falar e trocar mensagens, compartilhar imagens estáticas ou em movimento.

O que definitivamente não mudou é o conceito de comunicação. Continuamos a falar em meios de comunicação e a pensar de maneira acrítica que comunicar é trocar conteúdos e informações entre duas entidades independentes, no modelo emissor-meio-mensagem-receptor. A comunicação humana é abordada usando ferramentas desenvolvidas para explicar o funcionamento de aparelhos eletrônicos.

Surpreende que, visto o consenso quanto à relevância da questão em aspectos centrais da vida humana, este modelo tenha sido tão pouco questionado, aceito por apocalípticos e por integrados ao longo de bem mais que meio século. Analistas tão atentos às consequências dos sistemas informativos, para o bem e para o mal, não pararam para pensar na carga ideológica, no enorme simbolismo de enquadrar este aspecto da humanidade a um modelo de análise técnico. Rios de tinta e quilômetros de código de programação dedicados à comunicação humana sem atentar para as raízes do conceito, para o solo onde essas raízes se fincam. É contra a compreensão técnica da comunicação que este escrito se alça. É contra a redução do homem a aparelho e a submissão do nuançado, rico, poliforme, policromo e sempre mutante processo de comunicação aos princípios e aos limites da tecnologia.

Pensamos a comunicação para pensar o homem. O homem como sujeito ético, num mundo comum com os outros. O homem e a cultura vistos a partir da comunicação como fato fundador, como condição de possibilidade. A comunicação como pedra angular: aquela peça que permite sustentar o conjunto e que é sustentada pelo conjunto, essa peça sem a qual o todo perde sentido e cai.

Nosso objetivo não é modesto. Propõe-se aqui estabelecer um novo ponto de partida, abandonar e superar o esquema emissor-meio-mensagem-receptor, esquecer os aparelhos e a indústria dos meios, deixar de lado a tecnologia para colocar o nosso foco no homem, na consciência que está ali, presente nisso tudo mas esquecida por isso tudo, que se faz e faz a si e aos outros e ao todo do que é humano. Pretende-se desmontar o modelo corrente e colocar no lugar outra maneira de ver a comunicação, estabelecer uma nova definição do conceito e da palavra, dar uma nova função no fazer e no ser do homem, organizar de maneira diferente a sua dinâmica e aquilo que está em jogo no que se entende por comunicar.

Essa é a função da filosofia e nessa função encontra-se a justificativa para este texto: pensar o que não foi pensado. Chacoalhar as ideias repousadas pelo tempo e convertidas em verdades óbvias, em bom senso, em inquestionáveis. Romper com a couraça que protege, mas que é também molde que aprisiona o pensamento. E arriscar.

Por isso, este não é um tratado de comunicação e sim um texto filosófico. A comunicação será pensada em termos e com procedimentos filosóficos. O pensamento crítico será o instrumento usado para visitar a obra de alguns filósofos do século XX. Criticamente iremos concordar ou não com eles, iremos recuperar as suas referências e desmontar suas estruturas argumentativas para depois remontá-las ou montar alguma coisa nova, quem sabe semelhante, mas diferente.

O que é um homem talvez seja a primeira e a última pergunta da filosofia. O que faz do homem, homem? E uma resposta possível está na comunicação. Uma entre muitas respostas, mas uma que abre um leque de implicações éticas, que humaniza as relações e enriquece o sujeito.

Buscamos aqui uma compreensão do homem e da cultura no entendimento daquilo que se estabelece a um tempo como condição de possibilidade para o surgimento da consciência e para sua existência no mundo e como matéria fundamental na constituição da cultura como tal, do público, da *communitas*.

Subjetividade, intersubjetividade, suprassubjetividade são pensadas em termos da noção que, por corriqueira e onipresente, deixou de ser pensada.

A decisão desta abordagem tem fundamentos éticos e políticos. Implica uma epistemologia, uma antropologia, uma filosofia da cultura e uma ética. E assenta as bases para uma filosofia política e para uma nova compreensão das filosofias da linguagem, também.

O que se quer aqui é fazer filosofia.

A pedra de toque de nossa aproximação está em algumas noções tomadas no sentido da filosofia ricoeuriana, por exemplo interpretação, tradução e reconhecimento, com alguns estudos e desenvolvimentos levados adiante por Ricoeur, como a identidade narrativa. Mas este trabalho não é ricoeuriano no sentido estrito. Não visa re-construir uma filosofia da comunicação, levantando as várias ocorrências do assunto na obra de Ricoeur e dando conta de sua evolução, nem tem intenção de se manter nos limites do ricoeurianismo. Antes, ele põe como ponto de partida noções ricoeurianas, as usa como material de trabalho e como fundamento, mas sem o prurido de se restringir a elas, de preservar qualquer fidelidade ao sentido original dado pelo autor. Nisso, o exercício pretende ser ricoeuriano no espírito e no

modo de operar, procurando potenciais de sentido em obras que a tradição ainda está por se apropriar.

É filosofia, sim, mas uma filosofia da comunicação. Tem um objeto definido que seria saudável trazer à luz, circunscrever, pelo menos de maneira preliminar, neste ponto de partida – talvez no final desta pesquisa este objeto tenha ganhado novos contornos e outra profundidade, nuances e tonalidades que de início não conseguiríamos discernir.

Não é bem-visto nos ambientes da filosofia oficial falar em redes sociais, em mídia, em suportes digitais... Suportes arcaicos não sofrem desta interdição: palimpsesto é bem aceito na academia, mas um aplicativo de celular não pode nem deve entrar em texto filosófico. Talvez isso seja correto: há sempre o risco dos modismos, dos furores passageiros, dos ofuscamentos que levam ao pensamento apressado. Mas, por outro lado, o preço que pagamos ao ignorar toda a questão dos chamados meios de comunicação, a mídia, não é deixar o discurso sobre estes assuntos liberado para oportunistas, pensadores do imediato, vendedores de frases de efeito? Não estaremos fazendo como aqueles melhores que, se furtando à sua responsabilidade, recusam-se a governar e, assim, são castigados pelo governo de outros menos virtuosos ou capazes?

Na palavra falada, numa carta, num quipo, numa mensagem de celular há algo comum: está em jogo isso que chamamos de “comunicação” e que sabemos, de maneira intuitiva, do que se trata.

Diz o dicionário que comunicação é “ato ou efeito de comunicar(-se)”, “ação de transmitir uma mensagem e, eventualmente, receber outras mensagens como resposta”, “ processo que envolve a transmissão e a recepção de mensagens entre uma fonte emissora e um destinatário receptor, no qual as informações, transmitidas por intermédio de recursos físicos (fala, audição, visão etc.) ou de aparelhos e dispositivos técnicos, são codificadas na fonte e

decodificadas no destino com o uso de sistemas convencionados de signos ou símbolos sonoros, escritos, iconográficos, gestuais etc.” O verbete apresenta mais de cem linhas para 29 domínios de uso da expressão, da pedagogia à administração, da medicina até a engenharia. Comunicar é “transmitir, passar (conhecimento, informação, ordem, opinião, mensagem etc.) a alguém”¹.

O dicionário ainda informa que a palavra tem a sua origem no latim *communicare*, que significa originalmente “partilhar, dividir”. “Comum”, “comunidade”, “comungar”, “excomunhão”, “comuna” são parentes próximos de “comunicar”. Cavando mais fundo, chegamos à origem mais distante da palavra, a raiz indo-europeia **mei-2*, que significa “permutar, trocar” e veio a dar no latim *munus*, equivalente do arcaizante “múnus” em português: “tarefa, dever obrigatório de um indivíduo; encargo, obrigação”. E pela via do *munus* latino, “comunicar” tem parentesco com “imunidade”, “incomum”, “municipal”, “remuneração”. Ainda que de modo oculto, na co-municação há uma seta apontada em direção ao *trabalho em comum*, como procuraremos revelar ao longo de nossa pesquisa.

A palavra *communis* latina é aparentada da palavra κοινός grego. Apesar da origem em comum, cada uma tem um desenvolvimento autônomo, embora seja provável que haja alguma influência do termo grego na definição do sentido do termo latino².

Uma língua *koiné* (coiné) é a mesma coisa que uma língua franca, uma língua que permite a compreensão entre povos diferentes: o trânsito das ideias sem tradução, uma língua que

¹ HOUAISS, Antônio. *Grande Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 781-782. Seguimos esta obra de referência nas afirmações sobre a língua portuguesa.

² Minha gratidão com Vicente Sampaio, o Viça, dono de uma combinação fértil de erudição, acurácia e criatividade. Ele iluminou a pesquisa e evitou algumas liberalidades excessivas no recurso à filologia –mas não todas. Não é a intenção aqui produzir um estudo filológico, que exigira movimentar recursos e ferramentas muito além o escopo nesta pesquisa. Antes, alimentados pela filologia, mas sem nos restringirmos aos seus limites metodológicos, buscamos possibilidades interpretativas latentes nas palavras, potências de sentido sempre presentes, mas ocultos pela sedimentação do uso.

elimina as barreiras, que une, que faz do encontro de alguns diversos algo único³. A palavra *κοινός*, *koinós*, *koy-nos* carrega uma polissemia interessante. Refere-se ao que é comum, compartilhado por muitos, o que se traduz por *communis* em latim, mas também, num alargamento de sentido, por *vulgaris*, e ainda por *profanus*: por contraste ao sagrado, isto é, ao que foi separado por Deus. O comum, o de muitos ou de todos, o do povo, a comunidade, frente ao que é sacro, divino. O plano do plural, humano, frente ao divino.

Encontramos no mesmo sentido no Evangelho:

E todos os que criam estavam juntos, e tinham tudo em comum. E vendiam suas propriedades e bens, e repartiam com todos, segundo cada um havia de mister. E, perseverando unânimes todos os dias no templo, e partindo o pão em casa, comiam juntos com alegria e singeleza de coração. Louvando a Deus, e caindo na graça de todo o povo. E todos os dias acrescentava o Senhor à igreja aqueles que se haviam de salvar. (Atos 2:44-47)⁴

Diz o Thayer⁵:

κοινός koinós, koy-nos'; probably from G4862; common, i.e. (literally) shared by all or several, or (ceremonially) profane: common, defiled, unclean, unholy. (...) 2839 koinós – properly, common, referring to what is defiled (stripped of specialness) because treated as ordinary (“common”). 2839 /koinós (“defiled”) describes the result of a person reducing what God calls special (holy, set apart) – to what is mundane, i.e. stripping it of its sacredness. (...) 2839 /koinós (“defiled because treated as common”) is always used negatively, i.e. for what is profaned – except in Jude 1:3 where it refers to the gift of salvation shared (held in common) by all true believers [2839 /koinós (“common”) typically refers to spiritual desecration. This happens when a person treats what is sacred (set apart to God) as ordinary (“not special”).]

A riqueza do parágrafo é enorme. Para começar, *koiné* aponta para *koinós* como *communicare* leva a *communis* e *communitas*. O comum, aquele todo do qual se diferenciam as partes constituintes, sem perderem a identidade plural por ter ganho a singular. *Koiné* diz respeito àquilo que é humano por oposição ao que é divino, que é dessacralizado ou

³ HALL, Robert. In *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th. Edition. Chicago, 1993, v. 22, p. 615.

⁴ 44 πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, 45 καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν · 46 καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, 47 αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ’ ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

⁵ THAYER, Josephe. G2839 - koinos - Strong's Greek Lexicon (DBY). Blue Letter Bible. Disponível em: <<https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?Strongsg2839&t=dby>>. Acesso em: 9 jul. 2017.

humanizado ao se fazer comum, ao ser compartilhado. Comunicar como fazer humano, mundano, real para nós, homens comuns.

Num contexto muito distante, e num momento e uso da língua grega diferentes do evangélico, a palavra aparece na *República*, onde Platão fala do *koinos*, o comum, como fundamento do que é uma cidade e de sua criação⁶. *Koinos*, claramente, neste contexto não se refere ao que hoje entendemos por comunicação no sentido de troca de mensagens, mas ao compartilhamento do fruto do esforço de cada um: aquele que produz alimentos, aquele que faz sapatos, o que constrói casas e o que faz roupas.

E é neste sentido que vemos aparecer a preocupação pelo efeito positivo ou negativo que a comunicação das ideias pode ter: aqueles que promovem ideias falsas podem minar as convicções boas, amálgama indispensável para a cidade⁷ (*República*, 412e-413d, pp. 656-7). O poeta e o sofista se constituem por isso em inimigos, mas o sofista ainda deturpa a comunicação, desenvolve as ferramentas para transformar o debate em meio de conquista do poder. No *Gorgias*⁸ Platão faz uma análise da retórica, a arte de persuadir pelo discurso, não procurando a verdade em seu caráter geral e constante, mas a opinião convincente em seu caráter particular e circunstancial.

Em Aristóteles (*Retórica, Política*) há uma reabilitação da retórica. O animal político domina a linguagem, pode se comunicar, e com isso lhe é possível se educar na cidade, alcançar a virtude cívica. Aristóteles indica que a arte do governante o faz capaz de produzir um tecido homogêneo combinando o diverso, e o faz imprimindo as opiniões certas nas pessoas⁹.

⁶ PLATO. *Republic*. In *Plato – The collected dialogues*. HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (Eds.). Tradução para o inglês de Paul Shorey. Princeton: Princeton University Press, 1989. 369c., p. 615-616.

⁷ Idem, 412e-413d, p. 656-7.

⁸ PLATO. *Gorgias*. In *Plato – The collected dialogues*. HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (Eds.). Tradução para o inglês de W.D. Woodhead. Princeton: Princeton University Press, 1989. p. 229-307.

⁹ ARISTOTLE. *Politics*. In *The basic works of Aristotle*. MCKEON, Richard (Ed.). Tradução para o inglês de Benjamin Jowett. Nova York: Random House, 1941. 1309d, p. 1250.

Assim, Platão e Aristóteles poderiam em certo sentido ser considerados precursores dos filósofos e cientistas da comunicação do século XX. Eles também se preocuparam com a relação entre palavra e coisa, entre palavra e conceito.

Mas ainda não achamos a pergunta pelo enigma da *transgressão* (a expressão, veremos, é ricoeuriana), a passagem entre almas ou entre consciências, entre subjetividades diríamos hoje. Nos aproximamos dessa abordagem com Plotino e depois com Agostinho, que se interrogam sobre o que Pépin chama “o problema da comunicação das consciências”¹⁰. O que está em jogo nesses dois filósofos é, segundo o autor, o problema do isolamento e da comunicação das almas. As antinomias que irão embaralhar os filósofos da modernidade, desde Descartes a Husserl e Heidegger, estão postas por estes dois pensadores que, também neste campo, anteviram questões que hoje ainda nos assombram. Como diz Pépin: ambos as resolveram, cada um por uma via diferente.

Plotino relaciona as almas particulares à Alma universal: as almas estão comunicadas por sua parte superior e isoladas na sua parte inferior. Agostinho, que não aceita a doutrina platônica do inatismo, da preexistência das almas e da reminiscência, defende que a comunicação ocorre pela mediação de um Verbo interior e dá lugar à figura do Mestre interior.

A interioridade é mais do que um achado agostiniano: é um dos eixos centrais para ler Agostinho. É o primeiro a formular a questão do *cogito*, que Descartes irá recuperar em linha direta treze séculos mais tarde, e também o primeiro a lidar com o solipsismo que irá assombrar Descartes e Husserl. Com efeito, nas *Confissões* vemos um fervoroso Agostinho se maravilhar perante seu mestre Ambrósio, que lê em silêncio na frente de seus discípulos e, assim, permanece fechado no seu mundo interior, inacessível aos outros sem a mediação da

¹⁰ PÉPIN, Jean. Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55e Année, No. 2 (Avril-Juin 1950), p. 128-148. Presses Universitaires de France. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40899484>. Acesso em: 9 jul. 2017.

palavra¹¹. E se a cena de Ambrósio é narrada desde a exterioridade, há uma passagem fundacional no Agostinho criança que aprende a falar e com isso se integra à sociedade dos homens. A criança aprende escutando os adultos e assim consegue compartilhar suas vontades, numa cena muitas vezes citada pela filosofia da linguagem¹².

E aqui surge uma pergunta: qual é, se há alguma, a diferença entre uma filosofia da linguagem e uma filosofia da comunicação? Responder exigiria levar esta pesquisa até o fim, para poder definir cada um dos termos e estabelecer uma relação entre eles. Por enquanto, e de maneira provisória e certamente incompleta, diremos para começar que cabe à linguagem tornar possível a comunicação, que possuímos a linguagem para atender à necessidade de comunicação. Assim, a comunicação é a causa final da linguagem, mas a linguagem é condição necessária da comunicação.

Ricoeur irá deslocar a discussão para o terreno do discurso, que é o complemento de existência que a comunicação agrega ao sistema virtual de signos¹³. Assim, entre linguagem e comunicação encontramos o discurso, que é uma categoria de ação.

“Comunicar”, verbo, é claramente uma ação, e muitas vezes se define o nome em função do verbo. Voltemos ao dicionário para comprovar a definição de comunicar que propõe o Larousse:

*Action de communiquer, de transmettre de l'un à l'autre: la communication d'un mouvement. Echange, action de faire participer: La communication des idées. Faculté, moyen ou action de se transporter ou de transporter quelque chose entre deux lieux, deux points différents; d'établir des relations entre deux objets ou deux endroits: Voies de communication; Ouvrir des communications entre deux États, entre deux pièces.*¹⁴

¹¹ AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004. p. 120.

¹² Idem, p. 14.

¹³ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. L'Herne, Paris: 2005. p. 20.

¹⁴ AUGÉ, Claude. *Nouveau Larousse Illustré*, Dictionnaire Universel Encyclopédique, v. 3, p. 149. Paris, 1897-1904.

Este dicionário propõe definições nas artes militares (o que mantém ligados os exércitos e sua base de operações), nos trens (alarme em caso de acidentes), no direito (apresentação ou entrega de documentos às partes de um processo), no campo da eletricidade, nas fortificações, na mecânica, na retórica. Na entrada *communiquer*: “*Rendre commun, faire partager, transmettre*”¹⁵.

Ao tomar este nome que surge de um verbo como objeto de pensamento, estamos dizendo que se trata de um tipo particular de ação. E a sua especificidade é tal que permite destinar-lhe um capítulo completo da filosofia, com objeto, métodos, referências.

Definir comunicação como o exercício de uma ação humana pode nos levar a tratar a questão como uma área particular da ética ou da política, ou ambas.

Se a considerarmos uma ação distintiva ou constitutiva do ser do homem, podemos partir para uma abordagem antropológica.

A comunicação parece estar implícita na hora de compreendermos o objeto, o propósito da linguagem. Existem outros objetos da linguagem que não a comunicação? Há comunicação fora da linguagem? De novo: responder estas perguntas demandaria um acordo sobre a definição dos termos, e neste ponto ainda não poderíamos avançar sem antecipar aspectos fundamentais da pesquisa que aqui está se iniciando.

Como premissa de trabalho diremos que a comunicação é uma prática humana que encontra na linguagem uma de suas expressões, mas não a única, e que a linguagem tem como propósito permitir a comunicação, que sem linguagem ficaria muito limitada. A linguagem vista como uma ferramenta a serviço da comunicação ou sua consumação última ou como ponto mais avançado da comunicação humana.

¹⁵ Idem, p. 150.

Assim, pareceria que uma filosofia da linguagem carrega necessariamente uma noção, ainda que tácita, de comunicação, que pensar a linguagem é atentar para o fato de que os homens se comunicam. Mas aqui é preciso estabelecer uma diferença: uma análise estrutural, um sistema que se aproxima da linguagem como um sistema fechado (como a linguística), pode prescindir, e de fato prescinde, da função de comunicação da linguagem.

Dissemos que para o engenheiro que estuda a transmissão de mensagens não é relevante se essas mensagens têm ou não significado, ou seja, se elas se referem ou têm correlação com algum sistema com entidades físicas ou conceituais. De maneira simétrica, para quem estuda um sistema de signos pode ser irrelevante que estes signos estejam destinados a ser transmitidos ou até mesmo interpretados.

Não é o caso da abordagem ricoeuriana. Ricoeur se interessa justamente na linguagem como ato, isto é, como ação humana que tem como objeto a comunicação, e nisso ele marca uma distância com as filosofias da linguagem. Por isso, ele se propõe a desenvolver uma filosofia do discurso. Há na história filosofias que se preocuparam com o fato de os homens conseguirem trocar ideias e sentimentos, atravessar a fronteira entre consciências. Outras, se interessam pelo sistema e por aquilo que faz com que ele funcione, pela relação entre o sistema e o mundo, pelas suas articulações internas.

Em quais casos consideramos que a filosofia se ocupa da comunicação? Geoffroy Lauvau faz uma interessante abordagem histórica a partir da função da comunicação na política¹⁶. Ele encontra três paradigmas sucessivos, que apresentamos aqui de maneira sintética:

- 1- Comunicação e política. Nasce na Antiguidade grega e evolui da posição sofisticada aos trabalhos de Platão e Aristóteles, ganhando um lugar central a partir da constatação de

¹⁶ LAUVAU, Geoffroy. Présentation du cours de Philosophie de la communication. Université de Paris - Sorbonne Paris IV, Année universitaire 2008-09. Disponível em: <http://www.rationalites-contemporaines.paris-sorbonne.fr/spip.php?article522>. Acesso em: 18 nov. 2017.

que não é possível construir um viver juntos na cidade sem um entendimento das condições de comunicação social.

- 2- Comunicação na Modernidade. Com Maquiavel se compreende que as sociedades pluralistas podem virar individualistas quando a comunicação entre os indivíduos é cerceada pela mistura de culturas diferentes e pelo enfraquecimento das referências tradicionais, que fazem com que a compreensão mútua seja mais difícil. O príncipe deve então desenvolver um talento comunicacional.

Mas o que marca este segundo paradigma é a irrupção da subjetividade cartesiana e os desenvolvimentos de Leibniz e Kant. Em Descartes, a comunicação se faz o problema essencial do sujeito racional que tem acesso a uma consciência de si e que detém o sentido de uma verdade, ambos ao seu alcance pela abertura interior à objetividade; a comunicação é questão de um método capaz de conformar a linguagem às exigências da ordem das razões.

Já em Leibniz, é questão de uma harmonia preestabelecida, o que abre a necessidade de um modelo de comunicação capaz de dar conta da tensão entre a harmonia de princípio e a multiplicidade de perspectivas ou de interpretações. O reconhecimento da finitude leva Kant a repensar as modalidades da comunicação, numa revolução copernicana onde o ato de comunicação não é mais definido a partir de um sujeito autofundado, mas de uma relação intersubjetiva.

Em Kant, por fim, a existência comum e política dos homens depende de sua capacidade de encontrar por si as regras do viver juntos, o que apela à capacidade de se comunicar, condição necessária para a autonomia.

Neste segundo paradigma, a comunicação se transforma no problema central da política, pois na ausência de uma norma transcendente, é nela que repousam as possibilidades de compreensão mútua exigidas para a vida em comum.

- 3- Comunicação e interpretação, do sujeito à intersubjetividade. É a filosofia kantiana que abre a passagem para o terceiro paradigma, marcado no seu nascimento pelo esforço de Schleiermacher de pensar na interpretação dos atos de linguagem e no seu desenvolvimento pelo esforço por dar conta da diversidade de sentidos. A comunicação atravessa vários sistemas filosóficos, do pragmatismo de Peirce à análise de Frege e Wittgenstein, sem esquecer a ética da discussão de Apel e Habermas.¹⁷

A pergunta pela comunicação se faz central para a técnica e para as ciências aplicadas num certo momento da história marcado pela aparição de tecnologias de transmissão de dados a distância e o surgimento de organizações econômicas cujo fim primeiro é o de produzir, empacotar e distribuir informações. Também na filosofia há um contexto que não apenas é receptivo para a questão, mas de certa maneira a exige. As viradas linguística e hermenêutica, as filosofias da linguagem, não nascem por acaso. Elas surgem junto com a filosofia da existência, especialmente a fenomenologia, e o pragmatismo, quando as possibilidades de uma alma universal e de um real sustentado numa entidade totalizante são abolidas de vez.

Não é acaso o que desponta nas *Meditações*, quando o ego vê ameaçada a possibilidade de sair de si ao mundo e então recorre à garantia de um Deus demonstrado pela força da identificação entre pensamento e existência? A comunicação entre *res cogitans* e *res extensa* requer alguma ponte, uma entidade que suporte a transgressão do limite. No mundo esta função cabe a Deus; em mim está a glândula pineal, assento da alma... E se Descartes combate um incipiente risco de solipsismo recorrendo à demonstração da existência de Deus

¹⁷ Entendemos que nossa pesquisa cabe claramente neste terceiro paradigma.

emprestada a Anselmo e devidamente deformada ou reformada, Leibniz é mais radical: o solipsismo nem sequer é ameaça, porque as mônadas estão harmonizadas pela mesma inteligência divina que as criou. Assim, não apenas não há o problema da comunicação: a comunicação torna-se tão redundante como impossível.

Encontramos a comunicação como questão em Husserl, em Peirce, em Dewey, em Jaspers, numa relação incompleta. E, claro, em Heidegger. Para este último, trata-se de um conceito eminentemente ontológico: a comunicação diz respeito à existência, ao ser do um com outro. Assim, a comunicação enunciativa, que informa algo em relação a alguma coisa, é um mero caso particular da comunicação compreendida em um sentido existencial. A coexistência já está aí, é dada, e o discurso explicita esse co-estar. Assim, a comunicação nunca é comércio ou transferência de vivências entre o interior de um sujeito e o interior de outro sujeito¹⁸.

Central na arquitetura da obra de Ricoeur, a comunicação não deixa de ser muito presente em referências indiretas, explícitas ou não, e como complemento necessário de certas noções. Mas é assunto raramente tematizado.

Por que, então, escolher Paul Ricoeur como referência num trabalho dedicado à comunicação?

Em primeiro lugar, porque a vocação desta pesquisa é hermenêutica, em termos ricoeurianos. Quer se construir uma filosofia da comunicação com elementos da filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, na crença de que há nela materiais e ferramentas com que trabalhar. Da mesma maneira, a minuciosidade, a riqueza, a consistência da discussão desenvolvida em *Discours et communication*, o muito que rende o embate entre filosofia analítica e fenomenologia, faz que o alicerce seja sólido. Ainda, porque o fato de Ricoeur partir da fenomenologia e se manter sempre dentro dela, aproximando conceitos da analítica, irá permitir reformar ou

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Tradução para o espanhol de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 185, #34.

adequar conceitos de Husserl que irão servir para esgotar uma fase incontornável da pesquisa, resolvendo problemas dos quais o fenomenólogo não tinha dado conta. Com efeito, em Husserl a comunicação é mais do que um remendo ou um agregado para evitar as críticas de solipsismo: é um elemento estrutural numa visão antropológica e ontológica. Interessa ao propósito deste trabalho recuperar esse capítulo husserliano, enxertar o debate que propõe Ricoeur e, ainda, vincular com elementos presentes em *Soi-même comme un autre*, sempre a caminho de uma ontologia da comunicação.

Assim, teremos na análise do fato comunicacional uma pedra fundacional, a unidade menor de um sistema que, incorporando passagens importantes da filosofia husserliana (a intersubjetividade, a construção de comunidades e, nelas, entidades de grau superior) e do Ricoeur de *Soi-même comme un autre* (o Outro no Si, a dialética que surge da confrontação com Levinas), irá nos permitir estabelecer os alicerces de uma filosofia da comunicação, que é o objetivo deste escrito.

A decisão de colocar a comunicação no fundamento de uma antropologia e de uma ontologia exige renunciar a toda forma, explícita ou sub-reptícia, de primazia do *cogito*, sem com isso cair numa exaltação irrestrita do Outro. Não é o eu (ou o si) quem instaura o sentido, mas isso não exige renunciar à responsabilidade do indivíduo pela exacerbação do papel do outro; não saímos do império do *cogito* para cair na escravidão da alteridade radical.

O sentido não nasce de uma operação da consciência transparente e autônoma, mas isso não a exime da sua responsabilidade na própria construção de si e de um mundo do qual participa por meio de uma linguagem que, se já estava aí, não se deixa apreender sem uma ação daquele que, ao agir, a transforma e a mantém viva. Ricoeur, em o *Conflito das interpretações*¹⁹, joga luz na tarefa de interpretação da psicanálise e das várias ciências hermenêuticas, da arte, do sagrado, e aponta para a exigência da interpretação ao existente

¹⁹ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969-2013.

que surge do desejo mediado pelas palavras. Mas há um processo prévio que tem uma função mais radical na fundação de um existente, que é o aprendizado da linguagem, onde a consciência mais claramente se faz consciência, onde um si é fundado pela primeira instauração de sentido do mundo por meio da palavra.

Não há situação onde mais claramente se veja em jogo a confluência dos elementos que aqui queremos destacar: linguagem, consciência de si, consciência de mundo, subjetividade, alteridade, intersubjetividade, e por isso é mister se vincular uma crítica das ideologias a uma discussão da autocompreensão, como afirma Ricoeur²⁰. Aquela mãe que repete uma palavra simples à criança, sorrindo e encorajando-a, está assentando as bases para o estabelecimento, numa mesma instância, de uma linguagem, de uma consciência e das condições para uma relação de interlocução. A mônada está se constituindo no mesmo movimento que cria as vias que lhe permitem ou lhe exigem abdicar do solipsismo.

Por isso a crítica ricoeuriana ao modelo tradicional de um emissor, uma mensagem e um receptor expõe seus limites e a sua fragilidade desde o início. Ricoeur não consegue deixar para trás a herança cartesiana e husserliana, o que faz que toda a sua construção sobre o comunicar se reduza a um esforço por eliminar aquilo mesmo que ele estabeleceu, isto é, a distância radical entre consciências autônomas.

O estudo da comunicação como o propomos joga luz naquilo que a filosofia reflexiva ignora e que na fenomenologia ganha tratamento em passagens da obra de Husserl. Falamos do caráter intersubjetivo da subjetividade, algo implícito nas filosofias da linguagem. Mas as filosofias da linguagem postergam ou desdenham o fato fundamental, fundador de toda linguagem, de que ela nasce para comunicar, para aproximar homens entre si e, também, para diferenciar os indivíduos. Se a linguagem precede à consciência e a consciência nasce nas águas da linguagem, essa consciência foi antes comunicação que consciência.

²⁰ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986. p. 56.

Assim, entendemos que o “*ego cogito*” exige um “*nobis cogitamus*” prévio, condição da sua possibilidade, pois sem alteridade não há eu. O eu da existência exige o outro, na linha apontada por Levinas –mas isso, no nosso estudo, surge da compreensão do que seja comunicar. Se, como defende Ricoeur em *Le conflit des interprétations*, o ser requer um existir prévio, este existir não é o de um ente isolado, é um existir nos outros e com os outros e a linguagem é prova disso. Se o ser nasce de uma interpretação e esta interpretação ocorre em termos de linguagem, é (logicamente) necessária uma forma de comunicação que precede a instauração dessa linguagem.

Da fenomenologia à filosofia hermenêutica, caminhos da comunicação

Nossa pesquisa começa abordando um texto monográfico de Husserl sobre a comunicação, contemporâneo da escrita das *Meditações cartesianas* que, sabemos, têm na intersubjetividade um desafio maior. Nas passagens que leremos, o filósofo parte do pressuposto de um mundo preexistente aos atos da práxis, um mundo comum que é o que torna possível e que exige a comunicação. No processo de comunicação, as mônadas constituem entidades de um grau superior a partir de uma operação de recobrimento entre as consciências no campo do intencional. A comunicação exige, em Husserl, o reconhecimento de uma intenção de comunicação, o que faz do processo um ato em comum, uma ação com dois sujeitos ou, talvez, com um sujeito plural.

O recobrimento entre mônadas é uma operação que não atravessa a barreira intersubjetiva senão no campo do intencional, como Ricoeur conclui em *Discours et communication*, conferência de 1971, onde o filósofo ensaia uma convergência (que irá ser muitas vezes por ele retomada) entre fenomenologia e filosofia analítica. O exercício é laborioso e detalhista e, ainda quando a sua intenção manifesta é questionar o modelo vigente nos estudos sobre a

comunicação, aquele onde há um emissor que emite, uma mensagem que é transportada e um receptor que recebe e decodifica, nosso entendimento é que Ricoeur não dá conta de seu propósito. Queremos ir mais fundo nesse questionamento e isso irá exigir sair do campo da fenomenologia para abordar a questão em termos da filosofia hermenêutica desenvolvida por Ricoeur nas décadas posteriores, particularmente na questão da identidade narrativa e da alteridade como fator constitutivo da consciência.

Assim, procuraremos relacionar *Discours et communication* com o fragmento do texto 29 de Husserl, *Fenomenologia da Comunicação*, e com o décimo estudo de *Soi-même comme un autre*. A pergunta que irá surgir é se temos uma possibilidade de inverter o processo comunicativo ou, melhor dizendo, colocá-lo na dialética do Mesmo e do Outro, com o discurso ou, talvez melhor, com a intenção comunicante ou comunicativa como suporte para a compreensão do processo que vincula de maneira íntima cada um dos *eu* monádicos com outros *eu*.

O próprio Ricoeur parece encontrar o caminho para esta operação quando diz:

Enfin, pour médiatiser l'ouverture du Même sur l'Autre et l'intériorisation de la voix de l'Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage apport ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l'atteste l'échange des pronoms personnels (...) lequel reflète un échange plus radical, celui de la question et de la réponse où les rôles ne cessent pas de s'inverser? Bref, ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre(...)?²¹

Está claro que cabe à comunicação um papel central na efetivação da dialética do Mesmo e do Outro, o que é dito de maneira explícita por Ricoeur: é a linguagem com seus recursos de comunicação, isto é, de reciprocidade, que sustenta as bases para um reconhecimento mútuo onde os papéis se invertem de maneira constante.

²¹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 391

Temos assim duas mônadas que, vistas e compreendidas a partir de cada um dos polos seriam independentes e separadas, exigiram a transgressão da qual é possível apenas o semantismo do discurso. Mas essas mônadas, para serem compreendidas de maneira completa e acabada, exigem ser colocadas no interior de uma dialética que as faz co-dependentes. A comunicação acompanha e dá sustento a esta dupla formulação: a primordialidade do eu posta em diálogo com a primazia do outro levinasiana.

Isso nos permite voltar ao texto de 1971, *Discours et communication*, com os aprendizados e as incorporações de *Soi-même comme un autre*, de 1990, tendo deixado atrás as mônadas, e transformar o processo todo da comunicação num jogo necessário, onde há uma inversão de papéis entre duas entidades que nascem comunicadas porque nascem da voz do outro sem deixarem de ser primordiais. A figura da mônada terá tido a função de limpar o terreno, à maneira da dúvida hiperbólica cartesiana ilustrada pelo deus enganador, que uma vez usada pode ser deixada atrás. Assim, garantidos pela operação de transcendentalização fornecido pelas mônadas, podemos avançar numa compreensão mais rica, mais densa e mais complexa das entidades que se comunicam e do próprio movimento delas se comunicando.

No modelo proposto por Ricoeur, o motivo de surpresa não devia ser algo atravessar a distância entre as mônadas. Devia nos maravilhar e intrigar o fato de existir essa distância: quando e por que ela se estabeleceu? Como ela surgiu? Quais são as condições de possibilidade para uma consciência surgir, diferenciada daquela cultura, daquela história, daquele discurso que a envolve, que a contém, a nutre? Que a cria?

Essa mônada, que não é leibniziana e por isso não surge como a projeção da mente divina, precisa de uma história, deve nascer para o mundo e nasce comunicada.

O estudo de Ricoeur sobre a comunicação promete uma crítica radical do modelo de comunicação de Shannon e Jakobson (emissor, mensagem, receptor), mas na verdade sua

crítica é bastante pouco radical. Paul Ricoeur preserva a compreensão do processo de comunicação como uma transação entre duas entidades separadas – “entre”: fora da cada uma delas. Duas entidades separadas e autônomas, preexistentes e dadas. Já o modelo que propomos constitui, ele sim, uma alternativa radical ao reducionismo das teorias da comunicação. Nele não há mais duas entidades separadas, autônomas, preexistentes que comerciam mensagens por algum meio físico, mas co-existências co-dependentes, cooperativas que fazem co-munidades, *communitas*, *communicatio*, a partir de atos intencionais que estão presentes como traços ou como gestos constitutivos de subjetividades fundadas na dialética do Um e do Outro. *Communicatio* como palavra e como conceito ganha relevância e peso, altura, extensão. *Communicare* passa a fazer parte das atividades constitutivas da subjetividade e da socialidade.

A comunicação assim compreendida reforça a sua dependência do reconhecimento, ao qual presta ferramentas relevantes, o que, para além do plano ontológico, terá consequências éticas fortes. Consequências emancipadoras, para começar, ao pensarmos a comunicação fora de um modelo técnico que limita nossa imagem do homem à de um artefato. Nesta leitura, a comunicação é entendida como ação de cooperação ancorada no reconhecimento recíproco e na necessidade de uma tal cooperação: necessidade prática, necessidade ontológica. Fica abolida a solidão radical da mônada por este processo, que, demonstrado no plano do noético, faz de cada uma das mônadas a parte de algo maior.

Podemos pensar, a partir daqui, numa ética comunicacional, fundada no mútuo reconhecimento, numa co-dependência ontológica. Uma abordagem humanística da comunicação que se contraponha aos modelos reducionistas que imperaram ao longo do século XX e que surpreendentemente ainda modelam o pensar quando o século XXI avança a velocidade acelerada e é percebido como uma “era da comunicação”.

É absurdo, mas quando a comunicação humana exigiria ser pensada com ferramentas atualizadas, ela fica relegada a segundo plano pela filosofia oficial, que prefere achar que estes são assuntos de ciências aplicadas.

E, contudo, a comunicação é e está no coração do que é ser humano.

Diz Ricoeur:

*Dernier trait de l'instance de discours: l'évènement, le choix, la novation, la référence, impliquent aussi une manière propre de désigner le sujet du discours. Quelqu'un parle à quelqu'un: là est l'essentiel de l'acte de communication. Par ce trait, l'acte de parole s'oppose à l'anonymat du système; il y a parole là ou un sujet peut reprendre dans un acte, dans une instance singulière du discours, le système de signes que la langue met à sa disposition; ce système reste virtuel tant qu'il n'est pas accompli, réalisé, opéré par quelqu'un qui, en même temps, s'adresse à un autre. La subjectivité de l'acte de parole est d'emblée l'intersubjectivité d'une allocution.*²²

Comunicar, falar, é no mesmo movimento se estabelecer e estabelecer um mundo, se estabelecer nesse mundo, exercer um ato e uma eleição, e por isso ética e comunicação não podem ser separadas. Comunicar é agir com os outros no mundo. Uma filosofia da comunicação só pode ser uma filosofia da ação humana, uma filosofia do homem em ação, e deve carregar uma ética fundada na crença de que há um nós que se estabelece no mesmo ato que funda o eu. Não há eu sem nós e talvez não haja nós sem fala. O eu, o nós e o mundo são consubstanciais. Assim aparece muito claramente no texto “A questão do sujeito: um desafio para a semiologia”:

*La fonction symbolique, c'est, certes, la capacité de placer tout échange (et parmi eux les échanges de signes) sous une loi, sous une règle, donc sous un principe anonyme qui transcende les sujets ; mais c'est plus encore la capacité d'actualiser cette règle dans un événement, dans une instance d'échange, dont l'instance de discours est le prototype ; celle-ci m'engage comme sujet et me situe dans la réciprocité de la question et de la réponse. (...) le symbolisme implique une règle de reconnaissance entre sujets. (...)*²³

e também: “*le sujet instauré par réduction n'est rien d'autre que le commencement d'une vie*

²² RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Op. cit., p. 132.

²³ Idem, p. 352-353.

signifiante, la naissance simultanée de l'être-dit du monde et de l'être-parlant de l'homme”²⁴.

Em *Discours et communication*, Ricoeur foca a sua atenção num dos vários modelos empregados pelos especialistas para pensar a comunicação. Há outros, muitos deles surgidos como resposta ao que Ricoeur toma como ponto de partida e que, então, não sofrem das suas limitações nem dos problemas que nele aponta o filósofo.

Por que, então, não tomar diretamente estes modelos como referência e fazer nossa análise a partir deles? Por vários motivos.

O primeiro deles diz respeito à visada filosófica deste trabalho. A crítica ao modelo de Shannon-Jakobson é apenas um ponto de partida para uma jornada que, do texto de 1971, irá nos levar a obras do final da vida de Ricoeur. Isto tem diretamente a ver com uma forte suspeita, muito próxima da convicção, prévia à pesquisa, de que a comunicação é fundacional da consciência, da noção de eu, da sociedade e da cultura. Este papel parece transparecer na filosofia ricoeuriana como pressuposto ou talvez surgir como uma consequência necessária mas não desenvolvida (*Cf.* a menção à comunicação no décimo estudo de *Soi-même comme un autre*).

Não se trata de procurar demonstrar que Ricoeur apenas não desenvolveu a comunicação como tema por falta de tempo ou de um interesse específico, mas de mostrar como um estudo nesse sentido poderia caber dentro da arquitetura de seu pensamento sem criar tensões irresolúveis. E se este propósito fracassar, ver o que surge deste fracasso, onde e como é que pensar a comunicação a partir de Ricoeur nos exige um afastamento de Ricoeur. É necessário trair Ricoeur para incluir a comunicação humana num pensamento hermenêutico filosófico? Este trabalho nasce na crença de que não.

²⁴ Idem, p. 353.

O segundo motivo é a própria força do modelo de Shannon-Jakobson e a sua quase universalidade na hora de pensar na comunicação. Com efeito, os interessantes modelos alternativos não conseguiram se impor, deslocar o esquema “emissor-mensagem-receptor”, que, como aponta Ricoeur, bloqueia o pensamento na sua quase (quase?) materialidade. Correndo o risco de ser apenas mais um entre os críticos do modelo imperante, é a ele que vale a pena se referir.

Crer na comunicação, comunicar-se, é uma profissão de fé no real. Somente me comunico porque acredito que há alguma coisa fora de mim, alguém para ser meu interlocutor, algo para ser objeto de referência. Comunicar é um ato de *attestation* no sentido ricoeuriano, é um gesto ético prenhe de responsabilidade perante o mundo, uma autoafirmação do homem como ser no mundo, com os outros, para o mundo. Comunicar me constitui num mesmo ato de reconhecimento do mundo e do outro. Nesse sentido, comunicar é ao mesmo tempo instituir-me e instituir o mundo como real.

O que tentaremos é uma crítica dessa certeza do real evidenciado pelo gesto ingênuo de me dirigir ao outro esperando ser escutado, reconhecido, compreendido, isto é, de me comunicar. Questionando o modelo estamos fazendo a crítica não apenas do intercâmbio suposto, mas de cada um dos elementos que o constituem: eu (emissor), um outro inserido no mundo (receptor), a mensagem.

Como bem aponta Ricoeur, o esquema obtura o pensar, pois nos obriga a assumir pressupostos carregados de consequências. Quando digo que a comunicação se entende num emissor-mensagem-receptor, estou aceitando uma metafísica e uma antropologia subjacentes, e a ética consequente. É necessário liberar o pensamento deste esquema para, desmaterializando os elementos, deixar fluir o movimento constitutivo.

Há um emissor. Quem é? Como ele chegou aí? Por que e para que ele emite? O que lhe dá o poder de emitir? O que faz um emissor? É ele mesmo que se decreta emissor e começa a emitir por uma força oculta da sua natureza, ou são outros que o instigam e encorajam? Quais são as suas ferramentas? Onde e como ele aprende a emitir? Apenas os humanos são emissores ou também o cachorro que late está emitindo? Se o cachorro também emitir, há alguma coisa que seja específica, idiossincrática do comunicar humano?

Cabe aqui uma primeira objeção: por que buscar em Paul Ricoeur o apoio para pensar a comunicação, não sendo a comunicação um eixo temático aparente no filósofo?

Para responder isso é necessário retroagir às fontes do projeto ricoeuriano, à filosofia da existência de Karl Jaspers²⁵, onde a comunicação ocupa lugar central no existir, constitui o ser do homem. Mas se esta centralidade tem valor positivo em Jaspers, com não menos importância e com sentido inverso, a questão assombra a fenomenologia husserliana que, na leitura de Ricoeur, não consegue dar conta do Outro, não consegue atravessar a fronteira intermonádica.

Talvez seja por esse encontro de duas influências tão claras, o alicerce da existência e a viga mestra da fenomenologia, que a comunicação acaba atravessando de maneira implícita muitos dos grandes temas do edifício ricoeuriano sem, contudo, ganhar visibilidade para além de ocorrências pontuais, em contextos onde a comunicação não é o eixo central da discussão o objeto de reflexão²⁶. Uma delas é o décimo estudo de *Soi-même comme un autre*, onde a comunicação é conclamada para oferecer seus recursos ao fluxo entre o Um e o Outro, nesse

²⁵ A primeira entrada na bibliografia oficial de Ricoeur indica *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, em coautoria com Dufrenne, com prefácio do próprio Jaspers: DUFRENNE, M.; RICOEUR, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil, 1947. VANSINA, D. *Paul Ricoeur, Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*. Louvain: Peeters, 1985.

²⁶ Numa relação não exaustiva, cf. RICOEUR, Paul. *Historie et vérité*, Paris: Seuil, 2001, pp. 37-66; RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté. 1*. Pp 19-57. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Points, 2009.; RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2*. Finitude et culpabilité. Paris: Points, 2009. Pp 67-199 (*L'homme faillible*); RICOEUR, Paul. *Amour et justice*. Paris: Points, 2008, p 27; p. 103. RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969-2013. RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965. RICOEUR, Paul. *Main Trends in Philosophy*. New York-London: Holmes and Meier, 1979.

encontro que, com o auxílio de Levinas, tem como propósito fechar uma brecha aberta na filosofia de Husserl: a possibilidade de provar o Outro. Vinte anos mais tarde, a comunicação faz emergência no texto de Ricoeur, mas num contexto em todo diverso: há, como veremos, um afastamento da egologia husserliana para priorizar uma hermenêutica do si que, pela noção de identidade narrativa, buscará se colocar num lugar equidistante entre a exaltação e a deposição do *cogito*²⁷.

A primeira parte de nosso trabalho comporta três movimentos principais:

No primeiro, aprofundamos a compreensão da abordagem de Husserl sobre a intersubjetividade, recorrendo também a uma leitura cruzada ou confluyente com elementos da filosofia analítica. Procuramos aqui, sem deixar o terreno da fenomenologia, entender a postulação e os limites do esforço de Husserl para dar conta da comunicação.

No segundo, apresentamos textos que evidenciam o interesse explícito de Paul Ricoeur pela comunicação, sua insatisfação com as ferramentas disponíveis para pensar a questão e sua contribuição para uma análise filosófica. O eixo central do pensamento ricoeuriano a respeito é a fenomenologia, que ganha em acurácia e em densidade pelo concurso da filosofia analítica.

O terceiro movimento nos encaminha de maneira decidida para uma via hermenêutica: invertemos os termos do problema, colocando a comunicação como elemento primordial na constituição da consciência. Para isso, partimos da afirmação de Paul Ricoeur segundo a qual Husserl fracassa no seu esforço para tirar a mônada do solipsismo: ele não consegue dar conta do Outro, e por isso Ricoeur propõe uma dialética do Si e do Outro em que a alteridade radical de Levinas funciona com o outro polo de Husserl. É a partir desta solução apresentada em *Soi-même comme un autre*, e dos caminhos que ela abre, que ensaiamos um retorno a

²⁷ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 35.

Arendt e especialmente a Jaspers e sua filosofia da existência, com atenção na sua noção da comunicação como um dos pilares do ser do homem. São vários os temas ricoeurianos que assim entram em jogo: o reconhecimento, a tradição, a tradução e, fundamentalmente, a identidade narrativa.

Nasce assim a segunda parte de nosso trabalho, movimentando os elementos que irão constituir o alicerce de uma hermenêutica da comunicação, um instrumento suficiente para pensar a dimensão comunicativa do homem. Discutimos ainda a possível inserção de uma camada crítica que, talvez, ajudaria a afastar a hermenêutica da comunicação dos riscos da alienação ideológica, da violência sub-reptícia exercida por mecanismos de dominação ocultos nos processos de constituição e de manutenção da consciência.

Avançando nesta abordagem da comunicação, aparece com muita força a possibilidade de trabalharmos uma filosofia do nós. Encontraremos subsídio para tanto em Arendt, em Jaspers, em Benveniste e em Merleau-Ponty, sempre em diálogo com a filosofia ricoeuriana. Assim chegará ao fim nossa pesquisa, propondo esta abertura para a dimensão plural do ser do homem, um ser que nasce e vive em e por e para a comunicação. Um *si* que é *eu* sem nunca deixar de ser *nós*.

II- COMUNICAÇÃO: ABORDAGEM DA FENOMENOLOGIA

*(...) nous formons, avec Leibniz et Husserl, l'idée de deux monades, c'est-à-dire de deux séries d'événements psychiques, telles qu'aucun événement d'une série ne peut appartenir à l'autre série; la dyade requise par la constitution est constituée comme dyade lorsque les deux séries d'événements sont comprises comme des ensembles sans intersection, bref, comme des séries closes.*²⁸

Assim, radicalizando a separação das consciências²⁹ com recurso aos monadólogos, Ricoeur procura questionar a comunicação para que ela possa ser abordada pela filosofia. Veremos como ele irá lidar com esta radicalidade, mas antes vamos entender a forma com que Husserl lida com a questão.

A comunicação segundo Husserl

O texto que serve como nossa pedra de toque é de 1932 e faz parte de uma seção intitulada: “Fenomenologia da comunidade de comunicação (A palavra como palavra dirigida e como palavra recebida) por oposição à simples comunidade empática (estar simplesmente lado a lado). A propósito da antropologia fenomenológica, a propósito da experiência (doxa) e da práxis”³⁰.

O fragmento se inscreve no contexto amplo, rico e complexo da questão da intersubjetividade em Husserl, mais especificamente num dos aspectos da sua antropologia, o da comunicação e da expressão no seio de comunidades de comunicação. A informação cronológica se faz

²⁸ RICOEUR, Paul. Discours et communication. Op. cit., p. 11-12.

²⁹ O autor não diz que uma mônada é uma consciencia, este salto fica por nossa conta. Apesar de acharmos que a equivalencia é pertinente, cabe aqui a advertência.

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité II*. Tradução para o francês de Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001. p. 357. Tradução nossa para o português.

relevante por quanto permite estabelecer o momento da evolução do pensamento de Husserl, no caso contemporâneo às *Meditações cartesianas*.

Husserl parte do pressuposto de um mundo que preexiste aos atos da práxis: existe a partir de seu sentido, das determinações intersubjetivas em constante verificação e correção. Aquele que age, age num mundo objetivo, que o recebe com sua esfera de validade, mas o próprio agir, reconhecer este mundo, imprime novas regras de validação. Esse mundo comum, para mim, esteve sempre aí, é o mundo produzido pela acumulação de sentidos mútuos, de substratos de sentido, da tradição. Posso modificar o mundo na esfera de minha primordialidade e o primordial será aquilo que for identicamente modificado.

No processo de comunicação, pode acontecer uma modificação comum do mundo. Nos modificando ao mesmo tempo, modificamos a mesma coisa de tal maneira que operamos uma transformação que nos implica³¹. Assim, o mundo para todos é o horizonte, previamente constituído dos espaços de jogo de possibilidades conhecidas e desconhecidas, próprias e alheias, que surgem a partir da intervenção dos outros conhecidos e desconhecidos³².

Posso “desmantelar” esse mundo já constituído e assim encontrar a dimensão de horizonte na minha primordialidade, depois como dimensão de horizonte dos outros, como possibilidade ontológica própria de cada um, de cada outro, do qual faço ou posso fazer experiência. Isso acontece no interior da forma de um eu que se apresenta dotado de sua primordialidade e depois na identificação necessária dos entes comuns, como constituição necessária da unidade de uma concordância num horizonte aberto de discordâncias e de correções possíveis. Este mundo de seres constituído por mim através do horizonte dos outros é um mundo comum para esses outros todos, pois é ele também constituído por eles. Neste mundo espaço-temporal comum estamos como objetos de apercepção, de percepção acompanhada de

³¹ Idem.

³² Idem, p. 358.

consciência, enquanto homens que existimos no mundo, como corpos que existimos a partir de uma constituição transcendental intersubjetiva, corpos que são carne [*chair*] para suas almas. Alma é o sujeito transcendental respectivo que é objeto de apercepção ôntica como persona de uma vida pessoal.

Temos nosso universo, o universo da experiência concordante possível, o universo do ente único como indivíduo (numa individualidade espaço-temporal), mas também o universo das objetividades ideais como potencialidade de se elevar do mundo individual às suas possibilidades de essência e às suas generalidades de essência. Na mobilidade infinita da constituição transcendental, onde a intersubjetividade transcendental recebe e abre seu sentido, o mundo é constituído como mundo para mim, homem central de minha humanidade total, uma humanidade com seu horizonte aberto a outras humanidades.

O mundo real é objeto de experiência como mundo que já está posto e que oferece um horizonte duplo de possibilidades: modificável pela minha intervenção ou onde não posso intervir. Há também um mundo que foi e um futuro como universos possíveis, na concordância dos quais ou em conflito com os quais um futuro existente deve necessariamente entrar em cena. Neste mundo entram em conflito as intenções individuais e desse conflito surge uma resultante. Nenhuma discordância pode nada contra o fato de que existe um mundo real.

Reproduzimos aqui o que parece uma anotação para desenvolvimento posterior, a síntese ou o rascunho de uma ideia:

Movimento e força motriz.

Resistência

Elucidação da identidade real como identidade no comércio intersubjetivo. Constituição da forma ontológica da res extensa espaço-temporal, do objeto da natureza como objeto para todos nós. Correlativamente é constituída a forma ontológica do sujeito humano, na camada do sujeito que faz a experiência da natureza e que intervém na natureza.³³

³³ Idem, p. 364.

Diz ainda Husserl: “Existir os uns com os outros (...) compartilhar o mesmo mundo espaço-temporal e, nele, ser aí num modo psicofísico como ‘realidade’ sendo inscrito na natureza, isso não significa ainda formar uma comunidade ‘social’”³⁴.

Apenas estar lado a lado, compreendendo cada um o mundo e os outros de maneira unilateral ou então (por oposição) de maneira recíproca na base de experiência empática, produzindo um “recobrimento” entre eu e o outro, algo que é novo, uma unidade pessoal entre eu e o outro. Eu compreendo que está reciprocamente orientado de maneira ativa para mim, para o que eu anuncio, para a atividade que se anuncia. Há algo de particular, afirma, nesta compreensão minha do gesto do outro e do outro em relação ao meu gesto.

Mas ainda não há nenhuma unificação social da comunicação, nenhuma conexão atual do Eu e Tu. A comunidade de experiência antecede a comunidade de comunicação. “O que ainda falta é o projeto e a vontade de declarar alguma coisa”³⁵. Falta o ato específico da comunicação que cria a comunidade e que em latim chama-se, aponta o filósofo, *communicatio*.

Esta observação etimológica tem relevância na compreensão do projeto husserliano, o que o leva a estudar a comunicação. Trata-se, na leitura de Ricoeur, de movimento equivalente à demonstração da verdade divina em Descartes³⁶, necessária para escapar ao solipsismo monádico. Uma interpretação diametralmente oposta à de Iribarne, que vê o outro como um constituinte do eu monádico desde a sua primeira formulação³⁷.

³⁴ Idem, p. 364.

³⁵ Idem, p. 366.

³⁶ RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004. p. 233.

³⁷ IRIBARNE, Julia Valentina. Edmund Husserl: hacia una metafísica de la subjetividad. In *Filosofía, subjetividad y existencia*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1983. p. 135-162. IRIBARNE, Julia Valentina. *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría..* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, I, 1987; e II, 1988.

Cada um dos atos da mônada possui a equivocidade da expressão, anunciando na exterioridade a interioridade correspondente da visada e da realização, anúncio que para mim tem um efeito, sem que o outro tenha uma intenção de anúncio específico, isto é, de comunicação.

Isso ainda não é comunicação.

A comunicação exige que, quando eu visio comunicar e que desenvolvo uma comunicação, meu agir comunicante seja percebido ou compreendido pelo outro que existe para mim de maneira empática. Não posso comunicar sozinho: preciso do outro, e de um outro que me reconheça no meu ato. Somos co-dependentes, é a comunicação que cria esta dupla dependência.

A novidade, afirma Husserl, é que no ato de comunicação, ao meu desejo ou propósito, expressado num gesto, eu vinculo uma expressão de linguagem, uma palavra no sentido lato: falada, escrita ou na forma de um gesto. A novidade da comunicação está nesta vinculação entre um desejo, um gesto e uma palavra³⁸. Trata-se de uma atividade em várias camadas ou estratos, vinda de mim ou do outro, que contribui para fundar a socialidade: vivencio a empatia e, por uma percepção estrangeira, me dirijo ao outro com a intenção de motivá-lo a certos atos, fazendo-o parte de meu projeto e, em nossa situação em comum, eu o motivo a compreender o que digo. “O vínculo pela linguagem é a forma fundamental da unificação pela comunicação em geral, a forma originária de uma coincidência particular entre eu e o outro, (...) entre quem seja e qualquer um que seja para ele um outro (...)”³⁹.

No ato de comunicação eu me comprometo num quase-recobrimento com o outro eu, de maneira que não sou apenas compreendido como realizando atos, mas a realização de atos motiva no outro uma certa “co-realização”, atos que assumem, que reconhecem a

³⁸ HUSSERL, Edmund. Op. cit., p. 367.

³⁹ Idem, p. 369.

comunicação, que se inscrevem na visada da comunicação. Ao se dirigirem a palavra, o eu e outro eu chegam num primeiro acordo. Eu não sou apenas para mim, o outro não é para mim apenas um outro, mas o outro é meu Tu e, falando e nos escutando, fazemos um nós. Um acordo que forma, já, uma comunidade.

A palavra dirigida e recebida funda, assim, a comunidade. É por isso que Husserl diz que a comunicação funda a socialidade, e é por isso que a raiz *communicatio* é importante.

Comunicar é fazer comunidade.

Isto é anterior a qualquer “conteúdo” da comunicação. O conteúdo da comunicação, que Husserl somente aborda neste ponto, é, sempre, a intenção de determinar o outro a se comportar de uma certa maneira. Se comprometer com a comunicação, aceitá-la, escutando, não significa se comprometer com o desejo ou a vontade no sentido de aceitar a sua realização. O outro pode ignorar ou rejeitar essa vontade. Pode reagir positiva ou negativamente em relação ao meu desejo. O eu (*moi*) como eu (*je*) de certos atos e o outro eu como eu de outros atos correlativos estão vinculados na comunidade do eu e tu. Os dois eu são, numa coincidência egoica, como um eu duplo (*moi-double*), do qual irradiam esses atos concordantes ou discordantes. Uma discordância entre os dois eu não destrói esse eu duplo, assim com a discordância de um eu consigo mesmo também não destrói esse eu.

Este recobrimento pode alcançar um grau bem íntimo. O acordo pode ser unânime, os atos de um eu [*moi*] se realizando nos atos de outro eu, um se abrindo através do outro no seu projeto e na sua realização, um sendo no outro. Na oposição mesma, o rechaço constitui não uma justaposição, mas um entrosamento entre um eu ativo e outro eu também ativo. Neste caso, meu desejo ou propósito penetrou no outro e por meio desse desejo eu acedo à sua interioridade, motivando-o. Somente tendo tido esse acesso, estando dentro desse eu que me acolheu, eu posso fazer a experiência da negativa, do rechaço.

As consequências no seio da comunidade atual de comunicação são de ordem diversa. Na esfera dóxica, encontramos a formação da comunidade pelo conhecimento que é fruto da experiência. Dá-se a construção de juízos compartilhados a partir de um primeiro juízo em acordo ou pela passagem pelo conflito, sempre com o horizonte da aspiração a um acordo unânime intersubjetivo, um acordo formador da comunidade. Uma comunidade que procura aquisições definitivas, seguras e fixas, asseguradas pela sua fundação: a socialidade científica.

Já na práxis, por oposição à teoria, é a ação que transforma o mundo existente que é objeto de experiência comum, de juízos comuns possíveis a partir da perturbação recíproca, do acordo e da conseqüente formação da comunidade. Trata-se da ação do eu e do tu na comunidade de linguagem, no vínculo que foi feito possível pela palavra dirigida e compreendida, acolhida, essa ação do nós, ligada por um acordo unânime que repousa na unidade de um sentido final acordado, onde cada eu individual agindo tem a sua parte. É a constituição de um nós agindo como personalidade de grau superior, uma subjetividade ativa com várias cabeças. “Todos os atos sociais são atos no campo perceptivo intersubjetivo já constituído⁴⁰”, acontecimentos reais para cada sujeito de experiência nesse campo. É necessário dar certa inteligibilidade aos atos sociais, aos atos do eu e do tu, do nós.

Se Husserl afirma que a comunicação não está necessariamente no discurso linguístico habitual, e por momentos pareceria equiparar a comunicação humana com a comunicação animal, em nota de rodapé ele chama a atenção para o “problema importante” da diferença entre ambas⁴¹.

A habitualidade das pessoas que têm um vínculo faz com que elas não estejam isoladas. O vínculo produz unidade entre um ato do eu e um ato de outro eu, o que se estende a uma

⁴⁰ Idem, p. 372.

⁴¹ Idem.

multiplicidade de atos egoicos, e é assim que se constitui esta “personalidade de nível superior” que tem uma durabilidade. Este é o ponto de partida da doutrina formal das associações de pessoas e desse ser pessoal em ligação. Pessoas que vivem numa vida de atos pessoais vinculados com os atos pessoais de outros eu e que têm assim modos subjetivos individuais de apresentação do ser da comunidade que elas mesmas constituem e na qual se encontra o companheiro.

Culmina o texto com uma frase significativa: “Edificação do homem como homem numa humanidade, e de uma humanidade na humanidade total. Nesta forma ontológica, desenvolvimento, história”⁴².

Uma fenomenologia da comunicação

A mônada pode ser constitutivamente comunicante? Isto é: ser mônada pode não implicar o isolamento que Ricoeur estabelece como seu ponto de partida? Responder afirmativamente é o propósito de um estudo de Félix Duportail, *Fenomenologia da comunicação*⁴³, que se propõe a estabelecer uma fenomenologia da comunicação a partir de Husserl.

O interesse para nossa pesquisa está marcado por dois esquecimentos: por um lado, no texto que iremos apresentar mais à frente, Ricoeur aborda a comunicação em chave fenomenológica e a partir de Husserl, mas o faz ignorando o que o autor escrevera explicitamente sobre comunicação. Por outro, Duportail procede na busca de uma via fenomenológica, aproximando fenomenologia e filosofia analítica na procura da mesma “intenção comunicativa” que tinha interessado a Ricoeur, e o faz com uma operação bastante semelhante à dele, ainda que com resultados diversos, mas não menciona o precedente ricoeuriano.

⁴² Idem, p. 374.

⁴³ DUPORTAIL, Guy-Félix. *Phénoménologie de la communication*. Paris: Ellipses, 1999.

Duportail procura o desdobramento intencional da intenção de comunicação e a interrogação teleológica sobre a finalidade e as *contrafinalidades da comunicação*⁴⁴, antes de se adentrar na especificidade da intenção de comunicação, na sua recepção pelo outro, para, por fim, fazer a distinção entre pessoa e subjetividade.

A comunicação exige como seu pressuposto o acesso ao outro eu [*moi*]. O “grau zero” da comunicação humana está na constituição do outro. Mas ainda que tenhamos a experiência direta do outro, nos termos da quinta das *Meditações cartesianas*, esta é uma experiência opaca, pois sua vida psíquica nos é negada. Não temos acesso atual, original, a essa vida psíquica do outro, e se tivéssemos, o outro faria parte de mim, seria “um momento” de mim. Seria um segmento, um fragmento, uma sequência da mônada, nos termos que Ricoeur irá definir em *Discours et communication*.

É necessária uma certa intencionalidade mediata para resolver o paradoxo segundo o qual eu não tenho acesso à vida psíquica do outro, mas ela não me é alheia no sentido de que eu “sei” de sua existência: sua existência é um dado para mim, há um *alter ego*.

Esta intencionalidade que faz co-presente o que não está presente em pessoa é a apresentação (*Abbildung*) husserliana. Semelhante à percepção do lado oculto de um objeto (o que não vemos, mas sabemos que está), o que se apresenta é uma parte do apresentado. Mas a vida psíquica não se oculta “detrás” do corpo físico do outro, e o problema específico da apresentação do outro é saber como a existência de outra vida psíquica pode ser motivada na minha própria consciência. “Motivação” significa aqui a relação que faz passar de um ato de posição a um outro ato, este já de posição existencial. A motivação vincula ato de julgamento e não seu conteúdo proposicional ideal. Assim, não é por meio de um raciocínio que eu posso dar conta do outro: é de uma vez só, por uma intuição imediata e originária.

⁴⁴ Conceito interessante que Duportail desenvolve analisando situações onde a apariência de comunicação está a serviço de uma incomunicação, de uma excomunhão (*excommunication*), de um bloqueio da comunicação verdadeira.

Está claro que o eu nasce junto com o tu, que é um eu desde outra perspectiva que, sem me ser própria, não me é alheia. Carrego o outro em mim. A exterioridade corporal, os gestos, o corpo do outro me permitem saber que há aí, ao alcance da mão mas infinitamente distante, uma interioridade que poderia se querer única, como a minha, mas que me inclui e me reconhece como eu a incluo e a reconheço. É essa dupla via do reconhecimento essencial que constitui a base de toda comunicação possível.

A percepção de um outro me leva à percepção de um terceiro, e assim até a uma percepção das humanidades e da humanidade. Nessas passagens, a comunicação ganha complexidade, e com a complexidade chegam as confusões, os mal-entendidos. É função primordial da comunicação linguística eliminar opacidade, ruído e barreiras para permitir uma conexão que a mera exterioridade das ações, dos gestos, não permite. “Eliminar” é seu propósito, seu *télos*, mas ela nunca conseguirá isso totalmente, pois o ruído e a opacidade são constituintes do processo de comunicação, na forma de mal-entendidos e equívocos. Há uma função ideal da comunicação que nunca é totalmente preenchida.

Os atos do Nós encontram seu vínculo da palavra e da escuta na modalidade intencional *signitiva* [*signitive*], que se soma às modalidades intencionais a percepção e a apresentação. A união de pessoas pela mediação não se trata de uma simples justaposição (*Nebeneinander*) de indivíduos, mas de uma *Ineinander*, que Duportail traduz para o francês como “*entrelacs*” e nós entendemos como o entrelaçamento, o trançado de eu-ato com eu-ato [*l’entrelacs de moi-ante à moi-acte*]⁴⁵. Há um duplo eu (*ein doppel Ich*) que é produto da vinculação de linguagem (*Sprachliche Verbundenheit*), uma unidade onde se recobrem eu e tu sem que, contudo, um se transforme no outro. Isso nos leva, também, a considerar os atos de discurso como co-atos, pois o ato da palavra chama a um ato de escuta, do qual depende para a sua

⁴⁵ Idem, p. 48.

realização. A vontade de quem fala não basta para estabelecer a comunicação: precisa da vontade do outro de escutar, de se comprometer na comunicação e com a comunicação.

A correlação da comunicação exige ainda um entendimento ou um acordo sobre objetivos, como é o caso das comunidades científicas ou tecnológicas, ou ainda amizade ou casamento, onde há subentendida uma orientação comum das vontades, seja pela união dos juízos teóricos em busca da verdade ou uma união pela busca de um sentido final (*Zwecksinnes*) para a ação comum. Fazer parte de um nós comunicacional é participar na própria singularidade de uma unidade de vontade pluricéfala.

Radica aqui uma diferença fundamental das comunidades de comunicação com outras comunidades como a de amor (*Liebesgemeinschaft*), onde as vontades são umas pelas outras de maneira incondicional: aqui há uma atividade voluntária, condicionada pelo acordo sobre a finalidade que está em jogo. Mas, como vimos antes, não precisa ser numa única direção: mesmo a negativa, o rechaço quanto à vontade do outro, constitui o ato de comunicação, se a escuta, o recebimento da intenção de comunicação como tal, acontece. Isso permite a Duportail distanciar a união pelo discurso do consenso ideal habermassiano.

Detém-se o autor na união pelo discurso que dá origem a comunidades que criam hábitos, dos quais dependem para a sua continuidade. Vimos em Husserl que há um mundo prévio, dado, constituído pelo discurso e pelos hábitos que, contudo, pode ser estendido e ampliado. O mundo de cada comunidade, constituído e constituinte, não é um mundo fechado e, como destaca Duportail, graças à sua estrutura de horizonte, pode se estender ao infinito. Esta “infinetização” está vinculada de maneira direta ao desenvolvimento da comunicação racional. Cita Husserl:

Todas as transformações (do mundo) estão na possibilidade da comunicação; como tais, recebem suas relações uma com a outra; na síntese da identificação dos “mundos” dos sujeitos em comunicação, estas transformações recebem necessariamente o caráter de aparências (*Erscheinungen*) de um único e mesmo mundo. Cada uma dessas sínteses pressupõe uma comunidade essencial de estrutura desses “mundos”; assim, uma estrutura “apriórica”

atravessa de lado a lado todas as sínteses pensáveis de mundos subjetivos e de mundos na sua validade histórica.⁴⁶

A ideia de uma evolução histórica da comunicação aparece em outro texto mencionado por Duportail numa nota de rodapé: “o todo das mônadas é num processo de intensificação *in infinitum*, e este processo é necessariamente um processo constante de desenvolvimento (...)”⁴⁷.

Assim, colocando sua atenção nas origens da comunicação, lista suas condições de surgimento: 1) pressuposição de mundo de 2) uma unidade de semelhança entre 3) corpos “*de chair*”, 4) agindo de maneira expressiva 5) num mesmo ambiente; 6) a formação de uma unidade de recobrimento entre pessoas 7) obtida pela união pelo discurso 8) sobre o fundamento de uma empatia recíproca, 9) assim como o desenvolvimento histórico 10) teleologicamente orientado.

O núcleo eidético da comunicação é a constituição de uma personalidade superior e é próprio da produção e da recepção do discurso. A comunicação verbal culmina a expressividade da ação humana no mundo pela ostentação de seus atos intencionais de expressão. No desdobramento indicativo dos atos intencionais de expressão, Duportail encontra um “bem comum da filosofia analítica e da fenomenologia”⁴⁸.

Pergunta-se o autor se a visada intencional pode ser desdobrada. A resposta é positiva, e para isso analisa as *Investigações lógicas*, especialmente a quinta, para diferenciar o que é visado, o que aparece na visada, e o ângulo da visada, que não aparece. Ele traduz: “a trama da consciência não está inclusa no mundo fenomenal”⁴⁹. Mas o vivido pode ser percebido, pois a consciência tem como característica o fato de sempre estar pronta para ser percebida, e aqui o

⁴⁶ HUSSERL apud DUPORTAIL, Guy-Félix. Op. cit., p. 49.

⁴⁷ Idem, p. 50.

⁴⁸ Idem, p. 51.

⁴⁹ Idem, p. 52.

autor se refere a Brentano, o que reconhece como um passo arriscado pela própria oposição explícita de Husserl.

Contudo, afirma, esta oposição tem como objeto a consolidação de duas das três definições de consciência:

conjunto de componentes fenomenologicamente reais do eu empírico, o tecido das vivências na unidade do eu;

percepção interna das vivências próprias;

designação global das vivências intencionais.

Franz Brentano une as duas primeiras, o que para Husserl levanta problemas demais. Duportail propõe, para evitar cair sob a crítica husserliana, buscar outra acepção de consciência que permita recuperar o desdobramento reflexivo da intencionalidade, o que poderia acontecer no contexto da terceira definição.

O que Duportail procura é desfazer a oposição “metafisicamente determinada e cognitivamente errada”⁵⁰ entre consciência interna e consciência externa, substituindo-a pela oposição fenomenológica entre percepção adequada e inadequada.

Nos atributos do vivido existe uma forma de relação com o si que acompanha a relação com o objeto de maneira constante e que não surge da percepção interna, mas da percepção adequada que Husserl chama de caráter de ato ou caráter de intenção. Este caráter constitui um “modo de consciência” em relação ao objeto e uma superabundância (*surplus*) no vivido, imanente ao vivido que anima: apreensão, interpretação e apercepção (*Auffassung, Deutung, Apperzeption*) do vivido entendido como complexo real de sensações.

Não há propriamente um desdobramento do vivido em objeto primeiro e objeto segundo, como afirma Brentano, mas a possibilidade da compreensão do vivido a partir de duas

⁵⁰ Idem, p. 55.

caracterizações diferentes. Por um lado, pela visão de um objeto, e por outro, pela obliquidade de sua presença; esta presença para si do vivido é o viver do vivido. Aparece assim que a vida intencional se relaciona não intencionalmente a ela mesma, pois não aparece a ela mesma como um objeto intencional, ao mesmo tempo que visa intencionalmente um objeto.

Não há dois objetos, como parece acreditar Brentano, o que não impede o vivido estar presente para si de uma maneira distinta da do objeto que aparece: há um único vivido duplamente caracterizado, não uma intenção duplicada, conclui Duportail.

Neste ponto, pergunta-se o autor: no contexto específico da intenção de significação, qual é o modo de doação do vivido, ou seja a facticidade do significado⁵¹. O objeto visado diretamente pela intenção de significação é o objeto significado.

Há uma assimetria entre a forma e o conteúdo de todo ato de expressão, diz Duportail remetendo à primeira das *Investigações lógicas*. Isso significa que não vivemos propriamente a representação do objeto cada vez que fazemos uso de uma palavra, mas apenas a usamos pelo seu significado, sendo que nosso interesse está voltado para o objeto intencionado pela expressão que permite nomeá-lo. Isto faz que a palavra (*mot*) física, médium do objeto expressado, evapore, desapareça para dar lugar ao objeto significado. Escamoteia-se a palavra para que apareça o objeto significado.

Esta transparência da palavra deve-se ao caráter de ato da significação. Este ato refere-se à coisa designada, não ao signo como objeto sensível. No vivido da compreensão nada é perceptível senão o signo, mas o verdadeiro fenômeno do sentido supera o dado sensível do signo. Por isso, apreender o fenômeno puro do ato de significar não agrega nada ao signo na cena mundana do aparecer. É a intenção significante o que confere ao signo um caráter

⁵¹ Idem, p. 57.

especial, diferente, presente na imanência do modo de relação com o objeto e não na mundanidade do objeto signo, perceptível no mundo. Como sabemos, a percepção da materialidade do signo interfere com a intenção significante, que exige o desaparecimento do signo para se exercer (vide os escolásticos brincando de fazer leões sair de suas bocas...).

Também não é a significação que é visada pela intenção de significação, mas o objeto designado. A expressão designa seu objeto por meio da significação. Há um jogo entre a significação e o objeto designado. Por exemplo, podemos designar o mesmo objeto com significações diferentes (Brutus; o filho do César; o assassino do César...) ou, pelo contrário, a mesma significação pode referir-se a objetos diversos (“burro” pode ser o animal de Buridan ou o homem que não é capaz de decidir entre duas opções e perde ambas). Isto é, não há uma simples relação de designação entre significação e objeto: há também determinação. No exemplo hegeliano do vencedor de Iena / o vencido de Waterloo, há um claro exercício de determinação, ao determinar significativamente o Napoleão que nós é dado simbolicamente⁵². Isto é, são as determinações do objeto, ou seja, o objeto como ele é visado, e não simplesmente o objeto, o que nos aparece, que ocupa o campo do aparecer.

Completando o dito antes, é o objeto significado que é visado pela intenção de significação, mas é ele enquanto significado, determinado pelas categorias de sentido, não o objeto “puro e simples” da percepção. Pode-se objetivar o sentido como um “quase em si”, tomando a significação como objeto do olhar, adotando uma atitude teórica. Diz Husserl: “Vejo com evidência que, nos atos reiterados de representação e de juízo [*jugement*], visto, ou posso visar, identicamente a mesma coisa, o mesmo conceito, ou a mesma proposição”⁵³.

O sentido objetivado desta maneira aparece como a unidade dos atos que conferem significação, por exemplo como a possibilidade de repetir *ad infinitum* a mesma proposição

⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la théorie de la signification*. Tradução francesa, Paris: Vrin, 1995.

⁵³ HUSSERL apud DUPORTAIL, Guy-Félix. Op. cit., p. 61.

ideal por meio de uma multiplicidade de atos de expressão. Pode-se visar uma frase ideal “que P”, além das ocorrências linguísticas particulares, como um universal que, alerta o autor, somente existe como universal sob o olhar da reflexão teórica.

Há uma ideação teórica do sentido que não deve ser confundida com uma constatação de uma entidade qualquer, existente em um “*arrière-monde*”. Este procedimento permite destacar o conteúdo lógico-semântico da expressão daquilo que é dado de maneira espontânea, como as vivências de imagens associadas ao sentido, e isso é importante para retirar a análise do risco do psicologismo: estas imagens têm a ver com um estado determinado da psique do locutor, não são aquilo que Husserl entende pela essência da significação das expressões.

Duportail encontra na “quase-redução” do signo índice na primeira das *Investigações lógicas* (parágrafo 8) um aporte para a fenomenologia da comunicação. No solilóquio trabalhamos com palavras representadas no lugar de palavras reais; evocamos um signo falado que não existe realmente. Nisso consiste esta quase-redução, onde a imagem de um signo não presentifica o signo realmente falado ou impresso; opera pela descontextualização radical da expressão, isolada de todo contexto de comunicação real por quanto falamos sozinhos: não há comunicação. Destaca Duportail que, ainda que neutralizada a comunicação, a expressão mantém toda a sua capacidade de significar. Ou seja: é possível significar sem comunicar.

Este movimento faz surgir a essência da expressão comunicante, independentemente de sua existência. “A *hylé* (matéria) da imagem, o fantasma da palavra (*mot*), ‘desperta’ o ato de significar tanto quanto a *hylé* da percepção [*percept*] das palavras faladas”⁵⁴.

No solilóquio, na ficção de comunicação, o que basta para provocar a ilusão, para transformar o fantasma em expressão, é sua maneira de ser para mim, sua doação na imanência.

⁵⁴ Idem, p. 64.

O fantasma modificado em expressão é uma imagem que eu não vivo mais da mesma maneira. Não deixa de ser um fantasma, mas não é mais o mesmo porque faz sentido. Não é mais o que eu olho e que me olha, é uma expressão significativa que se apaga como um signo no aparecer, para deixar lugar somente ao objeto significado⁵⁵.

Está claro que fora do solilóquio a intenção comunicante deve ser explícita, abertamente significada, como visada direta da intenção expressiva, não mais oblíqua ou indireta. É necessário que tenhamos a intenção de que outro reconheça nossa intenção de comunicar algo na esfera comum. O sentido de uma expressão não muda entre o solilóquio (ficção de comunicação) e a comunicação real. O que muda é a intenção comunicativa.

No contexto de comunicação diremos que “S então P” significa intencionalmente “Sp então P” e que manifesta intencionalmente seu valor enunciativo como ato de significação com força comunicacional (como ordem, pedido etc.). Isso aparece na primeira das *Investigações lógicas* (parágrafo 7) com a intenção de expressar alguma coisa, de um lado, e o reconhecimento de que quem fala não simplesmente emite sons, mas lhe fala, pelo outro. A conexão interpessoal que condiciona a possibilidade de compartilhamento de sentido pressupõe no locutor a intenção específica de abrir suas vivências intencionais: quem quer comunicar começa por querer compartilhar as condições intencionais de acesso a um objeto significado.

Trata-se de uma intenção que visa ela mesma e o objeto, por um desdobramento entre os planos de aparição e do objeto. Mostrar abertamente o que se significa é fazer acessível ao outro, *in modo recto*, o fato de que se está significando, nossa vivência de significação e, assim, lhe fazer acessível o objeto *in modo obliquo*. Acontece o que Duportail chama de

⁵⁵ Idem, p. 65.

“operação de conversão entre o direto e o oblíquo, o primeiro e o segundo plano na estrutura do aparecer”⁵⁶.

Aqui aparece uma característica do ato comunicacional. Para que a intenção comunicante se manifeste, é preciso um reconhecimento do outro como co-laborador possível ou potencial da comunicação. Assim, na situação do solilóquio não há o outro; sem o outro, a possibilidade de inter-locução, de comunicação, não existe. Eu primeiro reconheço o outro como ouvinte e minha intenção se dirige a ele para que ele me reconheça como falante. O reconhecimento recíproco é condição necessária para que a comunicação aconteça. É por isso que Duportail diz que no ato comunicacional são as pessoas (e não o objeto) o que ganha o primeiro plano do aparecer.

Isto é relevante para a discussão que Ricoeur estabelece com o modelo de Shannon. Com efeito, naquele as pessoas des-aparecem, substituídas pelo equivalente de um aparelho eletromagnético simples; desaparecem as pessoas e o mundo em comum, em benefício de um modelo reducionista e, literalmente, desumano, desumanizante, inumano.

Contudo, continua Duportail, esta passagem dos atos ao primeiro plano não é obstáculo para a visada do objeto: pelo contrário, o ato visado *in modo recto* deixa aparecer o objeto nele visado. Graças à mediação desta reflexividade imediata do ato é que o objeto significado se faz sensível, visível àqueles que ainda não o tivessem visto e que de outra maneira não o visariam.

É graças a esta última modificação de significação que o objeto determinado pelas categorias semânticas transforma-se em um objeto visível para muitas pessoas ao mesmo tempo, transgredindo assim o isolamento existencial das mônadas⁵⁷.

⁵⁶ Idem, p. 68.

⁵⁷ Idem, p. 69.

Não há ruptura entre a significação ideal da língua e a significação comunicada do discurso em contexto entre pessoas: trata-se de uma modificação na continuidade, que ocorre na forma de apreensão dos objetos, não nos objetos mesmos. O objeto significado continua no centro da visada, ainda quando a operação procura estabelecer seu compartilhamento interpessoal⁵⁸. Assim, pode-se afirmar que a comunicação dá continuidade, como visada reflexiva do ato de significação, à intenção de significação: mudam a forma e os efeitos nas pessoas e no mundo⁵⁹.

Duportail enuncia uma regra: uma expressão comunicada deve não somente estar dotada de sentido como expressão; ela deve também co-significar corretamente seu ato de expressão. É a mesma busca de diferenciação do que é próprio da expressão comunicativa por oposição à expressão significativa que conduz a segunda parte do estudo de Duportail. Ele procura elucidar qual é a maneira particular da comunicação de preencher a intenção que lhe é própria e que, certamente, não é a de significar um objeto, mas que deve informar a intenção do locutor de compartilhar vivências psíquicas que as expressões linguísticas manifestam.

O autor recorre à filosofia anglo-saxã, e a primeira referência é a Paul Grice e seu artigo “Meaning” (1957), onde é estabelecida, de maneira muito clara, a relação entre significado e intenção. A pesquisa se estende a Strawson, Schifer, Sperber e Wilson, para chegar na ideia da comunicação como “ato de ostentação de uma intenção”⁶⁰, o que pode nos aproximar das *Investigações lógicas*. Trata-se também de uma tentativa de modificar e alargar o entorno cognitivo do auditor, de um “(...) colocar em comum uma parte do mundo intencional das consciências”, como “um fenômeno de mundo comum”, o que leva Duportail a dizer que “a intenção comunicativa visa a tornar mutuamente manifesta a intenção do locutor”⁶¹. Ou seja,

⁵⁸ Idem, p. 70.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem, p. 81.

⁶¹ Idem.

há uma intenção de cooperação e uma intenção de comunicação. O ato de comunicação visa fazer manifesto a todos os participantes a intenção que o locutor tem de cooperar⁶².

O estudo finaliza com uma análise das condições de satisfação das intenções de comunicação e de cooperação, para concluir que a plenitude da comunicação é uma síntese de recobrimento entre pessoas obtido pela pertinência de seus atos, o que conduz a compreender a satisfação de um ato comunicacional como um ato de verdade pragmática. Está em jogo o vínculo racional entre pessoas que possibilita a conexão de consciências, a intersubjetividade efetiva⁶³.

Como Ricoeur, Duportail faz recurso à filosofia analítica para extrair o ato de ostentação de uma *intenção* como elemento fundador da comunicação. Resulta interessante o esforço de separação da intenção de comunicação, diferente da intenção de significação e da intenção de cooperação. Este conceito já tinha sido apontado por Ricoeur em *Discours et communication*, onde se chama de intenção de comunicabilidade “*l'intention comme attente de la reconnaissance par autrui de l'intention du locuteur*” e se diz que esta representa “*la pointe la plus avancée de notre analyse du discours en tant que fondement de communicabilité*”. Como intenção de comunicabilidade, Ricoeur refere-se ao que ele chama “*cette flèche du discours qui n'est plus tournée vers le sens ou la référence, vers ce qu'on dit ou vers ce de quoi on parle, mais vers celui à qui on parle; c'est proprement l'intention d'adresse ou d'envoi*”⁶⁴.

⁶² Idem, p. 82.

⁶³ Idem, p. 92.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 61.

III- COMUNICAÇÃO: FENOMENOLOGIA E ANALÍTICA

Como é possível comunicar-se? O que é possível comunicar? São as duas perguntas que Ricoeur se faz em *Discours et communication*, originalmente um artigo apresentado na abertura do *XVe Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, em Montreal, em 1971, e recuperado para uma edição do *Cahier de L'Herne* dedicada ao filósofo, em 2004⁶⁵. Ocupa pouco mais de dezesseis páginas e é texto para ser lido em público; é muito claro na sua estrutura e na sua linguagem – mas não por isso é menos rigoroso. Condensado de muitas leituras e muitas reflexões, reflete o que são algumas das preocupações centrais do filósofo à época, além de mostrar uma das tentativas de aproximação entre filosofia analítica e fenomenologia entre as várias que ele irá ensaiar. Exige, como tantos textos de Ricoeur, que o leitor atento procure as referências a estes outros autores, correntes e filosofias. As costuras ficam à vista, e nisso reside uma das suas riquezas: ler este texto proporciona o privilégio de acompanhar os passos do erudito e pesquisador que é Ricoeur e das suas muitas áreas de interesse e competências. E, ainda, como também costuma acontecer com seus escritos, não é pensamento que se fecha, que conclui de maneira definitiva. Antes, ele abre caminhos, sugere direcionamentos, propõe desafios e perguntas.

O texto comporta uma teoria do discurso que faz possível uma abordagem filosófica da comunicação. Trabalha sobre uma esforçada aproximação entre correntes aparentemente tão heterogêneas como a filosofia da linguagem de língua inglesa e a fenomenologia de raiz husserliana. No que constitui uma característica própria do fazer filosófico do autor, há uma série de apropriações que faz das leituras e dos diálogos com tradições, correntes e teorias um

⁶⁵ *Cahier de L'Herne Ricoeur*, n. 81. Paris: Editions de L'Herne, 2004. No presente trabalho usamos a edição monográfica desse texto para as nossas referências: RICOEUR, Paul. *Discours et communication*, op. cit.

canteiro de obras de onde extrair os materiais para a própria construção. Ricoeur está certamente mais preocupado com aquilo que serve a seu propósito do que com respeitar intenções deste ou daquele pensador ou se amarrar em doutrinas ou interpretações estabelecidas. É assim que Ricoeur faz filosofia – e é assim que ele irrita especialistas e ortodoxos.

Seu propósito é fundamentar a comunicabilidade, mas, para servir a esse propósito, a linguística do discurso carece de ferramentas adequadas e nem sequer chega a se sustentar como disciplina. Por isso, Ricoeur empreende a construção de uma teoria do discurso. A preocupação com a necessidade de uma teoria do discurso está presente em outros textos da época, e citaremos aqui apenas como exemplo principal a *Teoria da interpretação*, originalmente publicada em inglês em 1976, onde aparece a substituição do termo saussuriano *parole* por *discours*⁶⁶ e onde o autor recorre a Jakobson, autor também citado no texto que nos ocupa. Nesse escrito, que irá acompanhar nossa leitura de *Discours et communication*, está a filosofia da linguagem integral de Paul Ricoeur, a busca de “uma filosofia compreensiva da linguagem que possa explicar as múltiplas funções do ato humano de significar e todas as suas inter-relações”⁶⁷.

A escolha de *discours* no lugar de *parole* obedece ao objetivo de reforçar a especificidade da unidade que se estuda, a frase, como nova entidade que não é mera agregação de palavras mas um todo, irreduzível à soma de suas partes. A frase não é um signo de outra categoria. Assim, cumpre com o fim de legitimar a distinção entre semiótica e semântica, ciências referidas uma ao signo e outra à frase, medularmente diferentes.

Há vários argumentos que justificam essa preocupação com o discurso, uma preocupação que remonta nos rios da história até o *Crátilo*, onde Platão mostra que a questão da verdade das

⁶⁶ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação, o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 19.

⁶⁷ Idem, p. 9.

palavras isoladas não pode ser decidida toda vez que a mera enunciação não esgota o poder da fala: é preciso um nome vinculado a um verbo para chegar ao logos. Assim como no *Teeteto* e no *Sofista*, onde a questão é como o erro é possível, se falar sempre significa dizer alguma coisa, “*Platão é forçado a concluir que uma palavra por si mesma não é verdadeira nem falsa, embora uma combinação de palavras possa significar alguma coisa*”⁶⁸, isto é, a frase é que está em jogo, não a palavra. O que interessa é isso que há além das palavras: o logos, resultado da conjunção do significado que o nome fornece e da indicação temporal aportada pelo verbo. Somente neste encontro pode se afirmar ou negar.

Mas a oposição que interessa Ricoeur é a que enfrenta o discurso ao sistema, ao código e à estrutura, à língua: trata-se de “libertar o discurso do seu exílio marginal e precário” como “problema residual”⁶⁹. O discurso ocorre no tempo, é diacrônico, toda vez que o sistema é sincrônico: seus elementos estão no tempo de maneira não situada, sempre disponíveis. O sistema não carrega intenção, enquanto o discurso falado é intencional e há alguém por trás dessa intenção. Assim, o código é inconsciente como estrutura cultural, prévio inclusive ao libidinal freudiano e podemos pensar nele como um ponto zero da consciência. Por fim, e mais importante, o código é sistemático e compulsório para a comunidade linguística, enquanto a mensagem no discurso é contingente e arbitrária⁷⁰. Contingente e arbitrário é o mundo da vida: por isso a análise estrutural não pode se referir a ele, que requer outra abordagem.

Vemos operar um gesto filosófico que busca apreender o efêmero, arriscando o salto ao vazio daquilo que não pode ser fixado, como é o agir humano e como é o falar. Falar, dizer, é agir com palavras proferidas. Como capturar aquilo que resta do efêmero absoluto que é o falar e que está no ponto de partida do outro milagre que é a comunicação, o encontro de duas

⁶⁸ Idem, p. 13.

⁶⁹ Idem, p. 14.

⁷⁰ Idem, p. 15.

subjetividades? O ato do discurso não é, contudo, somente fugaz e transitório: aquilo que foi dito permanece e transita, pode ser interpretado e dito novamente de outra maneira, numa outra língua, preservando sempre o conteúdo, o “dito enquanto tal”⁷¹, síntese de uma função identificatória e outra predicativa. Por isso Paul Ricoeur afirma que todo discurso se atualiza como um evento, mas é compreendido como significação⁷².

O discurso faz sempre referência ao falante. Primeiro, porque carrega aquilo que o falante “quer dizer”: há uma intenção, um significado mental que pode se encontrar no próprio discurso, que não é psicológico. Mas também o discurso carrega indicadores de subjetividade que referem o dito a um lugar e um momento; o exemplo mais claro é “eu”, insubstituível por qualquer forma de “aquele que fala” e que tem a função de referir toda a frase ao sujeito do evento de fala, assim como “aqui” e “agora” referem-se ao lugar e ao momento da fala⁷³.

Aos efeitos da construção desta filosofia do discurso, a análise linguística e a fenomenologia protagonizam um encontro que não é inédito na obra de Ricoeur: em *O discurso da ação*⁷⁴, o autor também faz dialogar entre si estas correntes *a priori* tão distantes. Encontramos nesse escrito uma argumentação sólida a favor desta junção que é pilar central da teoria do discurso e por isso nos cabe aqui apresentá-la com certa minuciosidade, começando pelo duplo benefício que o encontro traz para ambas as disciplinas.

Neste exercício, por um lado, a fenomenologia fica protegida do risco de psicologismo, substituindo a introspecção, o recurso ao “sentimento vivo” e à intuição, pela investigação dos enunciados públicos que expressam a experiência, isto é, a metodologia da análise linguística que trabalha na apreensão do sentido a partir do enunciado. Por outro lado, buscase superar o que Ricoeur entende serem limitações da analítica e as suas dificuldades

⁷¹ Idem, p. 21.

⁷² Idem, p. 23.

⁷³ Idem, p. 25.

⁷⁴ RICOEUR, Paul. Le discours de l'action. In RICOEUR, Paul. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS, 1977. p. 3-113.

constitutivas, fruto da impotência para refletir sobre si mesma e, por isso, demonstrar que a linguagem que descreveu é algo diferente de uma configuração linguística contingente, particularidade desta ou de outra linguagem. O que resulta é uma compreensão mais clara da fenomenologia e um horizonte mais amplo para a análise.

Muito longe de ser arbitrário, o encontro tem seu primeiro fundamento na filiação comum. Com efeito, Ricoeur aponta para a origem de ambas em Aristóteles e ao exemplo do esforço de clarificação da experiência e da palavra que ocorre no Livro III da *Ética a Nicômaco*. Aqui é feita uma série de escolhas semânticas entre palavras que significam o voluntário e o involuntário, “própria vontade” e “contra vontade” e “preferência” e “desejo”. Na sequência, busca-se organizar o campo semântico do voluntário e o involuntário por meio do método da clarificação, que destaca a noção de preferência para convertê-la na diferença específica do agir humano dentro do tipo da própria vontade, e articulam-se preferência e desejo à luz do axioma segundo o qual decisão ou preferência referem-se mais aos meios que ao fim. O desejo situa-se no campo do voluntário pelo jogo de remissão a fins próximos. Assim, Aristóteles delimita um campo (voluntário-contra voluntário), articula e polariza (preferência) e estabelece uma rede nocional completa (desejo, anelo, preferência). É ao mesmo tempo uma análise da experiência e uma análise linguística. A linguagem é matéria de poetas, trágicos, oradores, políticos, da praça pública, do tribunal e das profissões liberais, e a clarificação permite transformar o uso vago em conceito, mas não com o propósito de dar origem a uma lexicografia: “é o agir humano nas suas estruturas essenciais o que se submete a exame, mediante enunciados de que ele é o referente”⁷⁵.

Mas há mais elementos em comum do que essa origem longínqua, e Ricoeur especula com a possibilidade de que o vivido da fenomenologia seja o referente implícito, não tematizado, da análise da linguagem ordinária. Para provar isso recorre a Austin quando afirma que na sua

⁷⁵ Idem, p. 118.

filosofia ele procura não apenas palavras ou significados (*meanings*), mas as realidades das quais se fala quando as palavras são usadas. “Usamos uma percepção mais afinada das palavras para afinar nossa percepção dos fenômenos, mas não como o árbitro final dos fenômenos”. Isso o leva a preferir o nome de “fenomenologia linguística” antes que simplesmente “linguística” ou “analítica” ou “análise da linguagem”. O filósofo procura se colocar dentro dessa linguagem ordinária não para tratar de impor regras que a transformem numa “língua bem-feita”, mas para encontrar o real que ela designa.

No terreno da fenomenologia, Husserl, por sua vez, opõe uma ciência descritiva do vivido ao ideal matemático de definitude e de saturação. Na fenomenologia proveniente da análise linguística, dá-se o predomínio do vivido sobre as questões de linguagem. Investiga uma “intuitividade essencial” mais do que um uso correto da linguagem. Talvez língua bem-feita e língua ordinária tenham uma relação semelhante a essências exatas e essências inexatas. Mas se trata de um encontro, não de um paralelismo – daí a enorme riqueza do exercício, e também os seus limites.

Se a análise linguística não se confina ao fechamento da linguagem, mas permanece aberta à experiência, inversamente uma eidética descritiva do vivido tem implicações linguísticas, justamente porque é uma eidética e não uma coincidência reflexiva, onde apenas se faria reviver o que se viveu, sem o pensar ou dizer.

Contudo, se o vivido ocupa o lugar que a linguagem tem em outros campos, é preciso dizer que não se trata, a rigor, do próprio viver, mas do que resta do vivido após a redução do campo natural. É um “império do sentido, onde o sentido remete apenas para um outro sentido e para a consciência a fim de ter sentido”⁷⁶. Este deslocamento da tese do mundo para a tese do sentido encontra relação com a analítica quando esta declara não aumentar os fatos

⁷⁶ Idem, p. 119.

senão apenas o conhecimento dos fatos. “A fenomenologia tematiza o que a filosofia da linguagem faz sem saber, ou sem saber por que o faz”⁷⁷.

Esta hipótese resulta reforçada se for entendido que a redução fenomenológica não é a perda de algo, como a subtração de uma densidade ontológica, mas como um distanciamento, como um ato de diferença a partir do qual deixa de haver coisas: há signos que designam. Isso nos leva a compreender a redução fenomenológica como o nascimento da função simbólica, que é o que faz o filósofo analítico quando se afasta dos fatos e se vira para os enunciados. Assim, a fenomenologia poderia ser considerada fundadora da analítica: “(...) se a redução fenomenológica é o nascimento da função simbólica, então é um fundamento do que faz o filósofo analítico ao afastar-se dos fatos e ao virar-se para os enunciados”⁷⁸. Ainda que o filósofo analítico considere enunciados e o fenomenólogo vividos, Ricoeur destaca que o vivido é um sentido eminentemente visível. O que oferece a redução fenomenológica é um campo estruturado que se presta à análise eidética a partir do axioma primeiro do fenomenólogo, segundo o qual todo acontecimento individual tem uma essência que pode ser apreendida em sua pureza eidética. Esta forma pura é a que lhe permite fazer parte do campo de aplicação de uma ciência eidética possível. Isto é, não se trata de reviver, mas de dizer o conteúdo eidético do vivido: é este conteúdo (*Gehalt*) que endereça a fenomenologia para o campo do linguístico a partir de um ato de redução e de uma “apreensão essencial”. “É a fundamental dizibilidade do vivido que permite uma teoria dos enunciados”⁷⁹.

O autor entende que deve substituir-se a “malfadada” teoria da figuração e a definição de significação pelo uso, que jamais permitirá definir a exatidão de um uso. Assim resulta evidente por que a fenomenologia trabalha num “nível estratégico” diferente da análise linguística: uma quer clarificar enunciados, a outra busca clarificar a apreensão das essências,

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem, p. 120.

⁷⁹ Idem.

e isso não ocorre por desconhecimento de Husserl das ambiguidades da linguagem, mas porque as considera menos graves que a falta de clareza do “como do dado”⁸⁰.

O que faz surgir dificuldades é que as coisas se apresentam com “graus de proximidade e de distância que afetam a forma do ser dado”. Não se trata de língua, mas de olhar, de perspectiva: todo o peso que os filósofos analíticos põem na linguagem, Husserl deposita no ato de apreensão eidética. Como acontece com os analistas e a linguagem ordinária, Husserl entende que a clarificação eidética, ainda que rigorosa, não pode nem poderá atingir o grau de definitude e saturação das matemáticas hilbertianas. Neste ponto, a eidética descritiva do vivido aproxima-se da análise da linguagem ordinária.

Assim, resulta que a passagem ou aproximação entre analítica e fenomenologia não apenas é possível: ela é necessária ou, pelo menos, natural, na abordagem particular apresentada pelo filósofo.

Diz Ricoeur:

La science du vécu est la science de ces noèmes. Or le noème est ce qui fait la dicibilité de principe du vécu; aussi bien, Husserl parle-t-il parfois d’ “énoncé noématique” au terme d’une série d’implications partant de la réduction, passant par le vécu, l’essence du vécu, l’intentionnalité du vécu, le noème du vécu, il rejoint ce qui est le point de départ de la philosophie analytique, à savoir le plan de l’énoncé. Husserl finit par où Austin et les autres commencent; c’est pourquoi les énoncés ne sont pour lui que des “expression”, c’est-à-dire une couche supplémentaire par rapport au Sinn qui s’attache au noème.⁸¹

Na estratégia de Ricoeur, é central esta afirmação: Husserl tem seu ponto de chegada onde Austin inicia seu percurso. Isso, somado à compatibilidade metodológica e à complementaridade dos procedimentos da analítica e da fenomenologia, basta para provar a pertinência e a legitimidade do exercício de aproximação que sustenta a análise de *Discours et communication*.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem.

Em *O discurso da ação*, o encontro entre fenomenologia e análise da linguagem ordinária é levado ao plano da questão da vontade. Mostra-se como a distinção entre noema e noese é assimilável à que a filosofia analítica estabelece entre locucionário e ilocucionário⁸². As teorias não seriam adversas, apenas trabalhariam numa diferenciação de planos estratégicos: ao fornecer o fundamento do vivido aos enunciados, que por sua vez proporcionam “expressão” (entre aspas em Ricoeur) ao vivido, a fenomenologia coloca-se sob a análise linguística. Assim, a fenomenologia fica no nível do sentido do vivido e a análise linguística no nível dos enunciados; uma define o plano da expressão, a outra o da constituição ou, ainda, uma define a fundamentação e a outra a manifestação. Trata-se, reforça, de “um só e único discurso, descritivo e analítico, cuja unidade aparecerá melhor quando (...) se lhe opuser outro tipo de discurso, constitutivo e dialético: será o discurso da ação significativa”⁸³.

Ainda, encontra na motivação da fenomenologia um correlato analítico naqueles enunciados que respondem à pergunta “por quê?”, que procuram razões. E o ego tem seu correspondente analítico nos juízos de imputação, que são aqueles da forma “eu sou quem” ou “é ele quem”.

Os limites desta aproximação aparecem em torno ao tema do corpo próprio, presente na fenomenologia mas sem paralelo na análise linguística. Mais um objeto entre objetos, mas ao mesmo tempo o órgão não objetivável da percepção e da ação e, por isso, pelo seu estatuto ontológico *sui generis*, o corpo próprio apresenta-se como uma realidade ambígua que quebra a relação sujeito-objeto. Isso não tem correlato na analítica, e não se trata de uma omissão que poderia ser preenchida. Com efeito, no plano dos enunciados públicos, que por decisão metodológica é o da filosofia analítica, não é possível dar conta do questionamento radical da relação sujeito-objeto, e com isso fica vedado o acesso à origem do sentido que poderia emergir de um modelo freudiano, onde a dialética entre consciente, inconsciente e pré-consciente eliminam a transparência da consciência e a distinção clara entre motivo e causa.

⁸² Idem, p. 126-127.

⁸³ Idem, p. 128.

É esta uma fronteira da qual também não consegue dar conta a fenomenologia, mas, diferentemente da analítica, a ela lhe é dado pensar este limite.

Conhecemos assim o campo de aproximação possível entre fenomenologia e filosofia analítica e modos de compreensão deste encontro, como planos estratégicos diferentes ou numa relação de continuidade entre ambas. Este campo fica marcado desde a sua origem até seu limite último. Está claro que o exercício não é apenas possível, mas rico e cheio de potencial.

Um fundamento filosófico para a comunicação

Na procura de um fundamento filosófico para a comunicação, Ricoeur abandona o plano do natural em favor do transcendental, do noético, em oposição com o tratamento dado à questão pelo linguista e pelo sociólogo em comunicação. Para o linguista, a comunicação é dada, condição de possibilidade de sua ciência, e para provar isso Ricoeur usa como exemplo um texto de Roman Jakobson de 1960, com o qual se fechava uma conferência sobre linguística e poética e onde, para embasar a análise da função poética da linguagem, eram citados os fatores constitutivos de todo processo linguístico, de todo ato de comunicação verbal. Estes fatores são enumerados da seguinte maneira: o “destinador” envia uma mensagem ao destinatário; para que seja operativa, a mensagem exige um contexto prévio ao qual remete e um código comum entre o destinador e o destinatário, no todo ou pelo menos em parte; finalmente, a mensagem requer um contato, um canal físico e uma conexão psicológica entre o destinador e o destinatário.

A comunicação como tal não é um problema, é simplesmente mencionada: “processo linguístico”, “ato de comunicação”; *“bref, elle est ce qui a lieu effectivement entre les*

hommes”⁸⁴. Explicar a comunicação é compreender o jogo combinado dos seis fatores, as correlações com as funções linguísticas correspondentes e os deslocamentos de peso de uma função ou outra segundo o tipo de mensagem. Ricoeur cita a taxonomia destas funções segundo Jakobson: função referencial (a ênfase é posta no contexto), função emotiva (ênfase no destinador), função conativa (ênfase no destinatário), função fática (as mensagens servem para estabelecer, prolongar ou interromper a comunicação), função metalinguística (ênfase no código) e função poética (ênfase na própria mensagem).

Também num dos textos publicados sob o título *Teoria da interpretação*, na construção de uma filosofia da linguagem, Ricoeur se refere ao modelo de Jakobson, como contribuição ao estudo da dialética do evento e do conteúdo proposicional no que o filósofo denomina “ato interlocucionário”⁸⁵. Destaca a característica peculiar do discurso: ser dirigido a alguém, a um falante ao qual é endereçado, característica que constitui a linguagem como comunicação. Três aspectos deste modelo interessam a Ricoeur: ele descreve o discurso em si e não como resíduo da língua; descreve uma estrutura do discurso e não somente um evento irracional; e subordina a função do código à “operação conectora da comunicação”⁸⁶.

Este esquema que Jakobson desenvolve em chave linguística tem um antecedente direto nos estudos de engenheiro e matemático Claude Shannon e o seu artigo, considerado a fundação do paradigma da comunicação, publicado no *The Bell System Technical Journal*, em 1948, sob o título “A Mathematical Theory of Communication”.

Lemos no segundo parágrafo do artigo:

The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point. Frequently the messages have meaning; that is they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem. The significant aspect is that the actual message is one selected

⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 8.

⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Op. cit., p. 26.

⁸⁶ Idem, p. 27.

*from a set of possible messages. The system must be designed to operate for each possible selection, not just the one which will actually be chosen since this is unknown at the time of design.*⁸⁷

Está claro o problema que ocupa Shannon: garantir a reprodução exata ou aproximada de uma certa mensagem de um ponto em um outro ponto. Mensagens frequentemente têm um significado, diz, e isso significa que se referem a ou se relacionam com algum sistema com certas entidades físicas ou conceituais. Mas este aspecto semântico da comunicação é irrelevante para o problema do engenheiro: o que importa é que a mensagem é uma, escolhida numa certa quantidade possível de mensagens, e que o sistema de comunicação deve estar preparado para carregar ou transmitir qualquer uma das possíveis mensagens escolhidas.

Um sistema de comunicação, define Shannon, é aquele consistente em cinco partes: 1) Uma fonte de informação que produz uma mensagem ou mensagens que serão comunicadas ao terminal receptor. 2) Um transmissor que opera na mensagem de alguma maneira para produzir um sinal que seja adequado para a sua transmissão pelo canal. 3) O canal, que é o meio para transmitir a mensagem do transmissor ao receptor. 4) O receptor, que realiza uma operação inversa à do transmissor. 5) A destinação, a pessoa ou coisa para a qual a mensagem é dirigida.

A mensagem pode ser: a) Uma sequência de letras num sistema de telégrafo ou de teletipo. b) Uma função de tempo $f(t)$ como em rádio ou telefonia. c) Uma função de tempo e outras variáveis como na TV em preto e branco, quando a mensagem pode ser uma função $f(x,y,t)$ de duas coordenadas de espaço e de tempo, a intensidade da luz no ponto (x,y) e tempo t numa tela. d) Duas ou mais funções de tempo como $f(t)$, $g(t)$, $h(t)$, no caso de transmissão de

⁸⁷ SHANNON, Claude. A Mathematical Theory of Communication. In *Bell System Technical Journal*, 27: 3. July 1948, p. 379-423. Disponível em: <https://archive.org/details/bstj27-3-379>. Acesso em: 3 set. 2017.

som tridimensional ou se o sistema tem como objetivo servir vários canais individuais em multiplex. e) Diversas funções de diversas variáveis como na TV em cores, onde a mensagem consiste em três funções $f(xyt)$, $g(xyt)$, $h(xyt)$ definidas num *continuum* tridimensional. f) Várias outras combinações como, por exemplo, numa transmissão de TV com um canal de áudio associado.

No caso do transmissor, o tipo de operação varia em complexidade de acordo com o sistema. Na telefonia, se trata de trocar a pressão do som por uma corrente elétrica proporcional, e no telégrafo, de produzir uma série de pontos, linhas e espaços; mas existem também outros sistemas como os PCM (*Pulse Code Modulation*), usados para representar digitalmente sons analógicos e capazes de transformar em código outras muitas variáveis da fala e do som. Já o canal consiste num meio material: cabos, uma banda de radiofrequência, um feixe de luz...

Esse é o esquema de base usado pelos especialistas em comunicação e também o adotado por Jakobson, que não faz referência aqui à origem do modelo, simplesmente o apresenta. Está procurando desvendar a função poética da linguagem, e para isso elimina a separação entre fonte de informação e transmissor (que, juntos, viram o emissor) e entre receptor e destinação, deixa de lado a fonte de ruído, incorpora ao esquema original um contexto e foca nas funções da mensagem, dando relevância ao aspecto semântico – precisamente o que Shannon diz não ser importante na sua análise. Esta passagem ou apropriação ou adaptação não parece ocorrer sem problemas.

Alguns desses problemas tinham sido antecipados por Jakobson em *Linguística e comunicação*, texto de 1960 dedicado ao estudo do potencial e das dificuldades de aproximação entre ciências da comunicação e linguística. Lemos: “As tentativas de construir um modelo de linguagem sem relação alguma com quem a fale ou ouça, e de hipostasiar

assim um código desligado da comunicação efetiva, ameaçam reduzir a linguagem a uma ficção escolástica”⁸⁸.

Independentemente das alterações que possa ter incorporado Jakobson ao modelo originário, ambos podem ser reduzidos ao fato de que uma parte (o “destinador” ou emissor) envia uma mensagem a outra parte (o destinatário ou receptor). Pode-se complicar agregando código, contexto e contato, mas não é possível simplificar aquém da dualidade inicial dos interlocutores e da mensagem que supera a distância entre eles. Contudo, a passagem mais importante é a que ocorre entre planos de análise: na origem do esquema, a abordagem é semiótica, e o receptor, que é um aparelho elétrico ou eletrônico, deve reconhecer os signos transmitidos; na apropriação do linguista, é o semântico o que está em jogo, e o receptor, que neste caso é uma pessoa, deve compreender a mensagem e por isso são necessários o contexto e os outros elementos adicionais, segundo a definição de Benveniste que logo iremos analisar.

Há certa materialidade no esquema representado por um emissor e um receptor, um canal físico e uma conexão psicológica, que também é objeto de uma representação no modelo de transmissão física. O esquema parece inquestionável. O pensamento chega aqui num limite além do qual não é possível avançar: como negar esta verdade evidente? É um fato que eu escrevo este texto, que é a mensagem, e o faço numa língua determinada, com certos caracteres, e que este texto deve ser carregado em meio eletrônico e impresso para ser lido por uma pessoa capaz de decodificar os caracteres e transformá-los em palavras e estas em conceitos. A comunicação acontece assim entre o autor, emissor, e o leitor, receptor da mensagem.

⁸⁸ JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Tradução de Isidros Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 82.

É precisamente esse caráter evidente que Ricoeur problematiza. Entra em jogo a filosofia:
“Pour elle rien ne va de soi, mais tout fait énigme”.

Ricoeur insiste em chamar “milagre” o acontecer da comunicação:

(...) o estar junto, enquanto condição existencial da possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso, surge como um modo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano. Por solidão não quero indicar o facto de, muitas vezes, nos sentirmos isolados como numa multidão, ou de vivermos e morrermos sós, mas, num sentido mais radical, de que o que é experienciado por uma pessoa não pode se transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se directamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para uma outra corrente de consciência. E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Esse algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida.⁸⁹

O enigma começa com o próprio objeto da análise, que não pode ser a língua no sentido habitual em que ela é abordada pela linguística, que, desde a sua fundação com Saussure e com a suspensão da pergunta “quem fala?”, é uma língua sem falante. E está claro que o que Jakobson põe em jogo é algo diferente: há um falante, há alguém que diz algo, como também há alguém que escuta. Neste ponto, fica evidente que não é mais a língua o objeto do estudo, e sim o discurso. Isso configura um novo problema, um foco diferente do debate, e é justamente uma teoria do discurso que Ricoeur irá desenvolver a partir desta constatação.

Atos locucionários e ilocucionários têm a intenção de ser reconhecidos pelo que são (identificação singular, predicação universal, enunciado, ordem, desejo, promessa...), o que evidencia que a intenção de dizer é também comunicável. Aquela componente psicológica presente na intenção que é experimentada pelo locutor (o compromisso presente na promessa, a crença por trás da asserção, a carência no desejo...) são os atos mentais de Peter Geach e não são radicalmente incomunicáveis. Se há uma intenção de ser reconhecidos, há a intenção

⁸⁹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Op. cit., p. 30. Anotamos aqui a definição ricoeuriana de comunicação. Não será única nem definitiva, mas é relevante para nosso estudo.

da intenção do outro: a intenção de ser identificável é parte da própria intenção como tal. Trata-se do noético no psíquico, destaca Ricoeur.

O critério do noético é intenção de comunicabilidade, a expectativa de reconhecimento no próprio ato intencional. O noético é a alma do discurso enquanto diálogo. Por conseguinte, a diferença entre o ilocucionário e o perlocucionário nada mais é do que a presença, no primeiro, e a ausência, no último, da intenção de produzir no ouvinte certo ato mental, mediante o qual ele reconhecerá a minha intenção⁹⁰.

Assim, Ricoeur conclui que é o processo que faz da experiência privada algo público, que transforma uma im-pressão em ex-pressão: o processo que transforma o psíquico em noético. A solidão da vida ilumina-se assim com a luz comum do discurso quando elevamos uma parte de nós ao logos. O discurso faz referência ao mundo, fala sobre o mundo, mas faz isso em primeiro lugar porque o locutor experimentou algo que é do mundo. Nesse sentido, o discurso faz referência ao mundo ao mesmo tempo que faz referência ao locutor.

Há dois vetores em jogo: o sentido como aquilo que o locutor busca fazer comum e também como a referência visada pelo que é dito. Falar é dizer algo sobre algo, e a frase é a unidade que nos permite diferenciar ambos os elementos conforme a distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung*. Esta dialética é, diz Ricoeur, “tão fundamental e tão originária” que poderia dominar toda a teoria da linguagem como discurso⁹¹. A partir desta constatação, chega na definição de semântica como “teoria que relaciona a constituição interna ou imanente do sentido à intenção exterior ou transcendente da referência”⁹².

⁹⁰ Idem, p. 30.

⁹¹ Idem, p. 33.

⁹² Idem.

O milagre da comunicação

No primeiro movimento de *Discours et communication*, Ricoeur radicaliza o problema da solidão constitutiva do humano, transformando as alteridades em jogo no processo de comunicação, emissor e receptor, em mônadas definidas como duas séries de eventos psíquicos tais que nenhum evento de uma das séries pode pertencer à outra série. É díade: as duas séries são compreendidas como conjuntos sem interseção, isto é, como séries fechadas. Assim, a comunicação se faz paradoxo: é a transgressão, o atravessamento de um limite ou de uma distância intransponível.

O paradoxo não fica visível para a linguagem ordinária nem é reconhecido pela ciência da comunicação, ainda que a transgressão esteja implícita em cada um dos fatores e cada uma das funções do enunciado de Jakobson. Com efeito, na sua definição as palavras “guardam a marca” desta vocação de traspasso, de superação de um limite: o envio, o contato e, especialmente, o código e o contexto, visada do referente e exterioridade absoluta. O problema explicitado por Ricoeur está implícito na formulação original, mas soterrado pelo uso corrente das palavras.

O gesto transcendental que suspende o caráter natural (no sentido de “*allant de soi*”) e naturalista (no sentido de fisicalista) faz da comunicação um problema ao considerar a consciência como campo transcendental e como encadeamento sistematicamente fechado. Não somente se trata de sair do campo do natural, procura-se tornar possível a comunicação a partir de uma teoria do discurso, num âmbito lógico e fenomenológico.

A teoria do discurso, diferentemente da teoria da língua sem falante, implica fatores psicológicos como crença, desejo, compromisso (*engagement*), que serão reintroduzidos paulatinamente a partir de aspectos não psicológicos do discurso. De maneira mais ampla,

afirma Ricoeur, conceitos como mensagem, destinador e destinatário, sentido fundamental de mensagem, carregam algo como uma ordem das intenções que somente pode ser justificada pela reflexão transcendental.

Émile Benveniste já propusera uma linguística do discurso diferente de uma pragmática da língua, entendendo que a semiologia tinha ficado refém do signo, o instrumento que ela mesma criara. Para sair do impasse, Benveniste procura superar a noção saussuriana do signo como princípio único do qual depende a estrutura e o funcionamento da língua. Isso seria possível pela análise do discurso, isto é, pela via semântica, numa análise intralinguística, e pela elaboração de uma metassemântica construída sobre a semântica da enunciação.

Discurso e língua não repousam sobre as mesmas unidades. A unidade da língua é o signo, da ordem do semiológico, enquanto a unidade do discurso é a frase, que sozinha tem um significado ou, melhor dizendo, uma intenção (*intenté*): aquilo que o locutor quer dizer, e que então é da ordem do semântico. A semântica trata do discurso, não do signo. Semiótico é aquilo que se reconhece, semântico o que se compreende. O significado do signo se reduz a uma diferenciação imanente no sistema de signos; a intenção (*intenté*) tem o caráter sintético que Platão chamava συμπλοκή (*symploké*: palavra de múltiplos significados que, no contexto do *Político*, pode ser traduzida como combinação, concatenação, conexão ou talvez simplesmente “cópula”) e Aristóteles σύνθεσις (*synthesis*: copulação ou síntese), que a Idade Média chamou *compositio* e *divisio*, e que a filosofia contemporânea francesa conhece como “*liaison prédicative*”⁹³.

O sentido semântico é ao mesmo tempo a ideia correspondente à compreensão global da frase e o valor contextual da palavra, obtido pela dissociação analítica da frase. De onde resulta uma nova oposição: o significado do signo ignora a diferença entre sentido e referência; enquanto o sistema de signos é fechado, não contempla uma exterioridade, pois todas as

⁹³ Agradeço a colaboração de Giovane Rodrigues nesta passagem – entre outras.

diferenças são interiores ao sistema. O caráter virtual do sistema da língua faz que os signos tenham um valor puramente genérico ou conceptual. Já o discurso é sempre em relação a alguma coisa, tem uma referência que é sempre singular – ao mesmo tempo a uma situação e a um locutor –, que é também a da frase compreendida globalmente (designa um estado de coisas) ou a da palavra (designa um objeto particular). Nesse sentido é muito interessante o recurso que Benveniste faz à questão da temporalidade: o “hoje” de um falante transforma-se no “hoje” do seu ouvinte quando ele vira o locutor. O tempo do discurso funciona como um fator de intersubjetividade que permite a comunicação linguística. Do que resulta que aquilo que é designado e ordenado pelo discurso (o locutor, sua posição, seu tempo) somente pode ser identificado por aqueles que participam no intercâmbio linguístico.

Há ainda a oposição entre o “semiotismo” de uma língua, que não é traduzível, mas que é generalizável a outros comportamentos codificados que apresentam uma homologia estrutural com a língua, e o “semantismo”, aquilo que “se quer dizer”. “Apenas a intenção (*intenté*) é traduzível”, afirma Ricoeur. Traduzimos o discurso de uma língua para outra, traduzimos seu “semantismo” – não traduzimos uma língua.

A noção de intenção é central no desenvolvimento deste texto. Isso será visto logo a seguir, ficará mais claro nas próprias conclusões do autor e irá se mostrar relevante no decorrer da pesquisa. A “intenção de comunicabilidade”, em particular, será de importância medular para nosso trabalho na confrontação com outros autores.

Que les concepts soient mieux articulés dans les écrits de la philosophie analytique, la précédente analyse du concept même d'intention, concept cardinal de la phénoménologie, le vérifie de façon éclatante. En effet c'est son emploi dans la théorie du discours qui nous a permis d'établir la filiation de ses diverses acceptions. Or l'enchaînement entre les trois figures de l'intention est du plus vif intérêt pour notre problème de la communicabilité. Nous sommes passés en effet d'une acception où l'intention est encore toute proche de la simple implication (celui qui promet veut dire – implique – qu'il se place sous l'obligation de faire) à l'intention comme désir ou croyance, qui est proprement l'intention noétique. De là nous sommes passés à l'intention comme attente de la reconnaissance par autrui de l'intention du locuteur. Cette dernière mérite proprement le nom d'intention de communicabilité. Son concept représente la pointe la plus avancée de notre analyse du discours en tant que fondement de communicabilité. Elle désigne cette flèche du discours qui n'est plus tournée

*vers le sens ou la référence, vers ce qu'on dit ou vers ce de quoi on parle, mais vers celui à qui on parle; c'est proprement l'intention d'adresse ou d'envoi. C'est elle qui est implicite à la définition élémentaire dont cet exposé est parti: le destinataire envoie un message au destinataire. Tous les termes de cette définition font allusion à cette intention de communicabilité. Tel est le premier bénéfice que la phénoménologie de l'intention tire de l'analyse, une articulation et une hiérarchisation de ses concepts en fonction de leur rôle dans le discours lui-même. On voit ainsi l'analyse répondre par plusieurs concepts d'intention à la phénoménologie qui fournit en quelque sorte le transcendantal de tous ces concepts. C'est ce transcendantal de toutes les formes d'intention que nous exprimions dès le début de cet exposé lorsque nous parlions de l'extériorisation intentionnelle de l'événement de parole dans le discours.*⁹⁴

Intenção ou intencionado (*intenté*), sentido e referência fazem que o discurso possa ter função de mediação. Esta mediação se dá, na teoria de Benveniste, entre o homem e o homem, assegurando a integração social; entre o homem e o mundo, entre os quais realiza a adequação; entre o espírito e as coisas, em função da regulação que impõe aos pensamentos. Por isso, se a função do signo é significar, a do discurso é comunicar. Somente o discurso tem como função comunicar, e comunicação diz respeito ao discurso. Entender qual a natureza desse vínculo entre discurso e comunicação, por que o semantismo institui a comunicação, será a tarefa do filósofo.

O semantismo do discurso apresenta o que parece uma contradição: somente o discurso tem um *intenté*, que é seu sentido e a referência que é sempre singular, mas por outro lado o discurso é da ordem do acontecer, aparece e desaparece. Esta contradição aponta ao paradoxo da comunicação que aqui interessa. O discurso considerado como acontecimento será um dos termos da série que constituem um indivíduo. Um indivíduo, uma mônada, dissemos, é uma série única de acontecimentos encadeados, onde cada acontecimento particular pertence a uma série e não a outra. Tomar a palavra e fazer um discurso é um acontecimento entre outros e como os outros e como tal não passa ou não devia passar de um conjunto para outro. Assim, não deveria poder se transferir o discurso de um conjunto monádico a outro. Mas o discurso é um tipo particular de acontecimento que consegue passar de uma série monádica a

⁹⁴ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 60-61.

outra. O incomunicável se faz comunicável. É o sentido, o semantismo, o que suporta este “acontecimento extraordinário”. É o *Aufhebung* do acontecimento, fundamento da comunicação: a supressão pela qual o acontecimento é anulado e retido na visada de um sentido. “Todo discurso é efetuado como acontecimento, mas compreendido como sentido”. Como devemos ler este “passar” de uma mônada a outra? O risco é cairmos numa nova compreensão física do fato da comunicação. Talvez Ricoeur esteja aqui preservando um elemento do esquema de Shannon e Jakobson que ele busca desmontar. Trabalharemos essa possibilidade mais à frente.

Neste ponto, a linguística do discurso pode ser deixada para trás, em busca de uma teoria (filosófica) do discurso que, porém, não é autônoma nem está consolidada: será necessário procurar seus membros dispersos em registros diferentes, reconstituir uma teoria do discurso a partir de elementos provindos de fontes diversas. Ricoeur procede coordenando e hierarquizando três níveis de apreensão e de tratamento do semantismo do discurso, procurando fundamentos para a comunicabilidade na universalização das mensagens, na sua força performática e na sua capacidade de designar um locutor, a partir de três encontros da fenomenologia com saberes diversos, em três planos diferentes: com a filosofia analítica, com a teoria dos *speech acts* de Austin e Searle e com a teoria das intenções de Grice. Nos três passos desse exercício fica evidente como a elevação do acontecimento ao sentido, no discurso, funda a comunicabilidade.

Pelo núcleo lógico do discurso se acede ao fundamento primordial da comunicabilidade: o que é comunicado é, em primeiro lugar, a logicidade do discurso, capaz de, ao mesmo tempo, exteriorizar o acontecimento em relação a si mesmo, colocar o discurso fora de si mesmo, e abri-lo a outro locutor. Segundo a teoria lógica dos enunciados, uma mensagem se faz comunicável pelo processo de universalização que a habita.

Mas a teoria dos enunciados constitui apenas o primeiro degrau na teoria da comunicabilidade do discurso. O que se comunica num discurso não é apenas seu sentido (sua constituição proposicional), mas também sua força, conforme Austin: um enunciado vale como asserção, como ordem ou como promessa. Uma mensagem enviada, no esquema de Jakobson, é a produção de um ato de discurso completo, com sentido e com força.

Finalmente, no plano das intenções, a comunicabilidade se estende para além do sentido e da força que um locutor comunica. A intenção é o que implica a regra semântica, na passagem do ato do enunciado para o ato do locutor. Um locutor comunica algo sobre si mesmo. Mas até que ponto? O que se reconhece disso que o locutor comunica?

Pergunta que leva ao questionamento final, fundamento do que virá: sobre qual fundo de incomunicabilidade se alça o processo de comunicação segundo a tríplice dimensão de sentido, força e intenção de reconhecimento?

A origem da teoria dos enunciados segundo uma lógica do sentido encontra-se nos artigos de Frege “Sinn und Bedeutung”, “Objekt und Begriff”⁹⁵; nas *Investigações lógicas* de Husserl; e nos *Principles of Mathematics* de Russell. O que as três contribuições têm em comum é que a autonomia do lógico em relação ao psicológico está acompanhada por um realismo capaz de retirar o sentido da esfera da subjetividade para enraizá-lo na realidade.

“É a busca da verdade o que nos incita a avançar do sentido à referência”, diz Frege em “Über Sinn und Bedeutung”. O sentido (*Sinn*) não é algo que possa existir nem na natureza nem no espírito: o sentido é objetivo, refere-se a um objeto ideal, o que o faz irreduzível à representação (*Vorstellung*), que varia segundo os sujeitos e, por cada sujeito, segundo o tempo. O sentido é o idêntico de uma multiplicidade de eventos psíquicos. Mas, por outro lado, o sentido (*Sinn*) também se distingue da significação ou referência (*Bedeutung*). O

⁹⁵ Provavelmente Ricoeur esteja se referindo a “Über Sinn und Bedeutung” e a “Über Begriff und Gegenstand”.

sentido é o que diz uma expressão linguística e a referência é em relação ao que isso é dito, por isso significar (ter um sentido) e designar (alguma coisa) não coincidem. Enquanto o sentido é ideal, a referência agrega a pretensão de apreender a realidade. No caso de um nome próprio, esta exigência se refere à correspondência do nome a uma coisa singular nomeada; na frase, o objeto da referência é o valor de verdade. Há conhecimento, no sentido forte de palavra, quando o pensamento é considerado com seu valor de verdade, ou seja, sua referência plena⁹⁶.

Esta rápida passagem por Frege tem como propósito trazer à luz da teoria proposicional seu modelo de dupla exteriorização da instância do discurso, no que Ricoeur enxerga uma fundação “em dois degraus” da comunicabilidade. Há um primeiro descentrar-se do acontecimento do discurso na transcendência do lógico ao psicológico, e um segundo descentrar-se na transcendência do ontológico ao lógico. O discurso é “levado fora de si” nesta dupla transcendência. “Esta intenção que faz a seta do sentido; esta impulsão (*Drang*) a avançar (*Vordringen, to procede*) do sentido para a referência é a alma mesma do discurso”, diz Ricoeur. Por isso, para Frege uma teoria do signo somente estará completa se levar do signo ao sentido, entendido como algo que não é mental, para avançar mais um passo, do sentido à referência, obedecendo à postulação de um real que está além do discurso. “De incorrer neste risco nasce o erro”, conclui Ricoeur antes de se adentrar na questão segundo Husserl.

Não há expressão significativa sem um ato que confira sentido: em Husserl como em Frege a visada como tal é visada de um mesmo, de um idêntico. Se nos *Prolegomena* Husserl atravessava a fronteira do sentido em relação com a representação, postulando a verdade em si do lógico, as *Investigações lógicas* substituem estas verdades em si pela trajetória da visada, do *vermeinen*. Há uma intenção lógica, e não psicológica, na intencionalidade

⁹⁶ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 27-29.

husserliana, e entender isso é condição para compreender os alcances da afirmação segundo a qual “toda consciência é consciência de...”. É preciso ter em conta que a visada significativa é a de um idêntico, que é comunicável pois é o mesmo entre duas consciências, como é o mesmo entre dois momentos de consciência. Como em Frege, a visada do mesmo pode permanecer vazia ou ser preenchida pela intuição de alguma coisa, quer seja uma relação categorial ou uma coisa física. Ricoeur encontra na distinção husserliana entre a visada vazia e a visada preenchida uma equivalência com o sentido e a referência em Frege. Este objeto ideal, como o sentido em Frege, não é ainda aquilo a respeito do que se fala: apenas o preenchimento [*remplissement*] garante a referência. Quando intuição e sentido se recobrem, então a linguagem supera-se para virar algo diferente do signo, seja objeto quando o signo é um nome, seja estado da coisa quando o signo é uma frase.

Ricoeur conclui que a linguagem é o lugar onde o lógico se eleva por sobre o psicológico e o lugar onde o lógico é apagado pela postulação de um real que constitui a implicação ontológica do discurso. Esta segunda postulação é, no limite, a razão de ser da primeira, afirma, citando um estudo que Quine consagra ao desenvolvimento ontológico de Russell, onde este aparece, na sua primeira filosofia, omitindo a distinção fregeana entre sentido e referência, fazendo que tudo que faz sentido tenha referência. Todas as palavras têm uma significação, no sentido simples de serem símbolos que dizem respeito a coisas outras que eles mesmos, diz Russell nos *Principles of mathematics*. Do que surge uma ontologia superabundante, para a qual toda palavra que tem um sentido tem por objeto uma coisa da qual podemos afirmar que existe, ou um conceito do qual apenas diremos que subsiste. O ser é uma propriedade geral de todas as coisas, e fazer menção a alguma coisa é mostrar que ela é. Isso nos remete a exemplos clássicos como algumas provas da existência divina.

Assim, a ontologia russelliana se aproxima da de Meinong, capaz de abrigar na categoria dos seres até objetos impossíveis. Com efeito, nesta filosofia, objeto é tudo que pode ser apontado

pelo pensar descritivo e intencional; ou seja, tudo que pode ser sujeito de um juízo, tanto se é real ou ideal, possível ou impossível, existente ou imaginário. Toda a filosofia posterior de Russell, considerada desde o ponto de vista de seu desenvolvimento ontológico, afirma Ricoeur, é uma empresa de redução aplicada a esta ontologia superabundante em entidades.

Ricoeur analisa a evolução da filosofia da linguagem em Russell e afirma que o que ele procura é saber o que se pode ter como entidades últimas “simples”, lógicas, na época do atomismo lógico, por “fatos” na era do *Tractatus*, informações dos sentidos, sob o império do empirismo. Russell preserva seu “realismo referencial”: se não houver entidades desse gênero, não poderíamos fazer proposições em relação a elas – assim como, se não existisse alguma coisa, nada apareceria. Ricoeur enxerga uma transposição do realismo kantiano do fenômeno ao discurso.

Esta “convicção ontológica” é comum a toda a filosofia anglo-saxã, até mesmo aquela que se opõe a Russell. Exemplo disso é Strawson, para quem o discurso, para ser significativo, exige o equilíbrio entre duas funções: a função predicativa, que outorga características ou qualidades a uma coisa, onde essa coisa é colocada numa classe, e uma função de identificação singular, pela qual se designa uma coisa única. A primeira é uma função universalizante, a segunda é singularizante; são funções assimétricas do ponto de vista de compromisso ontológico. Perguntar se e como existem os universais é exigir do predicado aquilo que somente se pode exigir do sujeito. Somente a visada das singularidades comporta uma pretensão e um compromisso ontológicos.

Reconhecer essa assimetria, afirma Ricoeur, é liquidar um falso problema que a filosofia carrega desde Platão (o modo de existência dos universais) e, ao mesmo tempo, circunscrever um problema verdadeiro: o compromisso ontológico que acompanha a função de identificação singularizante. O que significa sair da filosofia da linguagem para entrar no que Strawson chama metafísica descritiva. Esta metafísica tem a missão de estabelecer o estatuto

dos particulares de base (corpos e pessoas) que, na realidade, apoiam a função de identificação singularizante. Sem este vínculo entre particulares de base (“*a parte rei*”) e singularidades lógicas (“*a parte sermonis*”) a linguagem se desmancha.

Uma possível objeção surge da contradição aparente entre o fato de que o sentido idêntico somente se dá em condições de univocidade que apenas serão encontradas no discurso lógico-matemático, enquanto na linguagem ordinária o que rege é a polissemia. Mas a polissemia deve ser vista como uma complicação e não como um abandono da noção de exteriorização do discurso num sentido idêntico. Uma expressão unívoca é “insensível” a toda variação contextual, pois seu sentido é estabelecido por definição ou por posição, mas uma expressão polissêmica não apenas é sensível ao contexto, ela é definida contextualmente. Não é o fato da variação contextual que é decisivo, mas o processo de determinação contextual pelo qual a polissemia é reduzida. A determinação contextual faz mais complexa, não elimina, a noção de sentido idêntico. O ideal do discurso é reduzir a polissemia inicial das palavras da linguagem ordinária e dizer uma coisa única. O *intenté* de Benveniste deve ser procurado na frase ou até mesmo numa cadeia de frases. Se o discurso tem por unidade a frase, seu campo é o texto, isto é, uma textura de frases. E se um texto pode ser construído de várias maneiras, sempre há uma interpretação que diz um sentido. Se não fosse possível identificar uma interpretação como dizendo um sentido, não poderia ser discutida, criticada, aprovada ou descartada. Assim, ou a polissemia das palavras é reduzida pelo texto, ou ela explode em várias interpretações, cada uma delas procurando ser unívoca.

Outra possível objeção é que a teoria da referência dá conta apenas dos discursos que buscam ser verdadeiros no sentido de verificáveis empiricamente, o que deixaria de fora discursos de ficção. Mas o discurso, mesmo o fictício, é em relação a alguma coisa ou de alguém que pode ser identificado como ente e que faz com que possa ser afirmado, também no âmbito da ficção, que o discurso se ancora no ser. Qual ser e qual mundo? Não certamente o ser e o

mundo do autor ou do escritor: é no mundo que o próprio texto projeta a sua referência não ostensiva, o que Ricoeur chama as proposições de mundo abertas pelo texto, os modos possíveis de ser-no-mundo que o texto abre e descobre.

É sobre essas referências invisíveis que se faz a comunicação: o que no texto é comunicável é o conjunto das referências não ostensivas projetadas em frente ao texto, não a intenção do autor, presumida detrás dele. O que está na frente do texto, não detrás dele, o mundo vindo à linguagem, trazido à linguagem pelo sentido e pela referência. É isso que o outro pode compreender.

Numa abordagem que alarga o conceito de mundo para além das referências, mesmo das referências não ostensivas, para dar conta da enunciação poética, o mundo passa a ser o conjunto das referências objeto de todos os tipos de texto, sejam estes descritivos ou poéticos. É por isso que o que entendemos por mundo equivale ao que se diz quando dizemos que um bebê “veio ao mundo”⁹⁷.

Isto marca o maior distanciamento com os modelos normalmente utilizados para pensar a comunicação: neles, há um quê, uma coisa que deve ser compreendida, algo identificável e uno que é exterior, que é anterior à comunicação. A teoria do discurso proposta pelo filósofo, ao jogar o fenômeno comunicativo na dimensão do compreender e compreender-se do ser-no-mundo, faz com que o mundo ocorra na comunicação. A comunicação não descreve, mas constrói: constrói o mundo do qual fala e constrói aqueles que falam nele, que nele se encontram e se compreendem. Compreender é compreender-se na comunicação e, assim, o eu se constitui na comunicação. Nesse ponto, não haveria distinção fundamental entre texto empírico e texto ficcional: ambos falam de um mundo que está na frente no discurso, não por trás do texto.

⁹⁷ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Op. cit., p. 48-49.

A teoria ricoeuriana do discurso, longe de ignorar as diferenças entre discurso oral e discurso escrito, justifica a passagem de um a outro. Esta decisão responde à necessidade de preencher o vazio de uma teoria capaz de dar conta de ambos. A diferença deve ser compreendida como uma realização diferente, não de língua mas de discurso: o que acontece na escrita é a manifestação plena do que está em estado virtual na palavra viva, isto é, o descolamento do sentido em relação ao acontecimento.

Desde o *Fedro* sabemos que a escritura é fixação material da fala, que permanece e dá suporte ao discurso, complementa as suas fraquezas, prolonga e recolhe a exteriorização intencional do dizer no dito do acontecimento no sentido. Por isso, todos os traços significativos da escritura marcam a realização do discurso mais que a sua alteração ou sua abolição: a significação, como sentido e como referência, se desprende da intenção subjetiva do sujeito falante e dos traços circunstanciais da situação do discurso e dos caracteres ostensivos da referência. Também o discurso escrito se desprende da situação dialogal, dirigindo-se a quem quer que seja que saiba ler.

A escrita marca um afastamento do discurso em relação à fugacidade do acontecimento, a dissociação da intenção verbal em relação à intenção mental do locutor, a abertura para um mundo mais vasto do que a situação do diálogo, o acesso a uma audiência ilimitada. Mas isso não é mais que a mesma liberação do discurso em relação àquele que fala: o *Aufhebung* do acontecimento no sentido. Assim, quando o discurso se faz materialidade escrita, radicaliza o movimento que o faz transcender para além do gesto de enunciação, quando o mundo do texto faz explodir o mundo do autor.

Há verdadeiramente escrita quando o discurso produzido não foi jamais pronunciado oralmente e sobretudo não poderia jamais tê-lo sido. Trata-se de um novo instrumento de pensamento que faz ali onde a palavra já não pode fazer.

O discurso implica uma atividade sintética, no sentido kantiano de reunir representações diversas numa unidade de conhecimento, articulando um sujeito de discurso, um ato de discurso, um conteúdo de discurso, um código metalinguístico, uma referência extralinguística, um interlocutor. Isso é o que aparece resumido na formulação “alguém diz alguma coisa sobre algo segundo regras comuns a alguém outro”.

No caso do discurso oral, no aqui e agora da fala, diferentemente do escrito, abre-se um cara a cara, o diálogo no sentido estrito, uma situação onde cabe a referência ostensiva, isto é, um interlocutor mostrar ao outro a referência de seu discurso, o que claramente está vedado ao discurso escrito, no que Ricoeur chama um “eclipse da referência ostensiva”. Assim, diz Ricoeur em “Qu'est-ce qu'un texte?”⁹⁸, na palavra viva o sentido ideal do que se diz é recoberto pela referência real. Há uma junção entre a referência real e a designação ostensiva, onde a palavra e o gesto de mostrar juntam-se e se confundem. Já no texto escrito, especialmente na poesia e na narração ficcional, a questão da inovação semântica oculta a da referência ao mundo, dando lugar ao mundo do texto.

O movimento de exteriorização do discurso ao sentido e à referência, à idealidade e ao mundo, permitiu estabelecer os fundamentos de uma teoria da comunicabilidade. O passo seguinte consiste em construir as outras camadas de significação do discurso e da comunicabilidade.

Até aqui, as duas funções que Strawson denomina predicativa e identificante definem o enunciado. Ricoeur lista uma série de formas do discurso (constatar, ordenar, desejar, prometer) que, ainda que não caibam nestas duas formas, recebem delas sua sustentação, pois o mesmo conteúdo proposicional, operando a mesma predicação e a mesma identificação, pode ser comum a uma constatação, um ordenamento, um desejo, uma promessa. Para isso é necessário reformular as expressões na forma: “eu ordeno que...”, “eu desejo que...” etc. Isso

⁹⁸ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Op. cit., p. 153.

não cabe na teoria de Strawson e é preciso um marco mais amplo, que é o que proporcionam Austin e Searle.

Em *How to do things with words*⁹⁹, Austin desenvolve a teoria dos *speech acts* ou atos de discurso a partir da mais simples distinção entre constativos [*constatifs*] e performativos. Um constativo descreve um estado de coisas ou enuncia um fato, faz constar algo que pode ser verdadeiro ou falso. Um performativo faz ao dizer, a partir de certas convenções e da satisfação de algumas regras que Austin analisa à exaustão; “eu tomo Fabiana como esposa”, “eu batizo este barco *Endeavour*”, “eu lego a minha biblioteca aos meus filhos” são alguns exemplos possíveis a partir dessas análises. O nome “*performative*” (que Ferrater Mora traduz para o espanhol como “*ejecutivo*”) tem origem no inglês “*perform*”, verbo que acompanha o substantivo “ação”, e indica que “*the issuing of the utterance is the performing of an action – it is not normally thought of as just saying something*”¹⁰⁰. A distinção, que parece óbvia e simples, é, contudo, problemática e sujeita a erro; por exemplo, constativo pode ser “fazer algo ao dizer” quando o locutor se compromete na realidade do que afirma. Exemplo disso: “o gato está no tapete mas eu não acredito”. A contradição não se dá no conteúdo proposicional, mas entre a crença implícita na afirmação e a sua denegação explícita. Mas isso não afeta a pertinência do estudo aos efeitos daquilo que Ricoeur está procurando.

Num segundo movimento, Austin distingue atos locucionários de atos ilocucionários. Os primeiros, diz Austin, são *grosso modo* equivalentes a enunciar certa sentença com um certo sentido e uma certa referência, o que se aproxima do “significado” (*meaning*) no sentido tradicional. No segundo, trata-se de produzir atos ilocucionários como informar, ordenar, alertar, comprometer-se, o que são significados que têm certa força convencional. Há um terceiro nível, que Ricoeur não aborda, que é o ato perlocucionário: aquilo que se faz

⁹⁹ AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

¹⁰⁰ Idem, p. 6.

dizendo, como convencer ou intimidar, por exemplo. Nas palavras de Austin: “*what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading*”¹⁰¹.

A introdução da palavra “ato” indica que a discussão ocorre fora do contexto de uma teoria lógica. Aquilo do discurso que estuda um lógico, a proposição, é para uma teoria dos atos de discurso apenas uma parcialidade: somente o ato locucionário ou ato proposicional. Também não se trata de psicologia, nem como introspecção nem como comportamento, mas daquilo que na língua inglesa se chama *philosophy of mind*, que estuda o comportamento da linguagem a partir de listas de verbos e os jogos de linguagem que eles comportam, cujas regras constitutivas procura deixar em evidência.

Deve se estender aos atos de discurso, como atos e como hierarquia de atos, a tese da comunicabilidade do discurso pela exteriorização de seu sentido, ainda que tenha sido feita a diferenciação entre o evento de palavra e o sentido do discurso. Se o ato locucionário se exterioriza nas marcas da predicação e da identificação singularizante, o ato ilocucionário se exterioriza por outras marcas gramaticais como os paradigmas dos modos verbais e as marcas lexicais que permitem a identificação e a reidentificação da força própria de um ato ilocucionário no intercâmbio de um discurso. O fato de que a linguagem oral disponha de marcas próprias, que não passam pela escrita, como a mímica e a gesticulação, implica que a força ilocucionária está menos completamente inscrita na gramática e no léxico que a força do ato proposicional, ainda que no texto escrito possam ser encontradas marcas suficientes desta força para que o ato seja interpretado corretamente sem o suporte da presença psicológica ou carnal do locutor.

Esta passagem pela escrita é prova da objetivação não somente do sentido, mas da força do discurso. O ato perlocucionário, “o que é menos discurso no discurso”, é menos apto a ser

¹⁰¹ Idem, p. 109.

inscrito nos paradigmas gramaticais e sofre quando é restrito à escritura. Mas, entende Ricoeur, o ato perlocucionário não tem a ver com a comunicação propriamente, isto é com a comunicação da intenção. Funciona como *stimulus* do reconhecimento pelo outro da intenção sem mediação.

Conclui que há uma exteriorização intencional que torna o discurso comunicável e que aparece na função proposicional, na força ilocucionária e na ação perlocucionária, em ordem decrescente. *“Il nous faut donc donner au mot signification une acception suffisamment large de manière à couvrir tous les aspects et niveaux de l’acte de discours qui en se objectivent, se communiquent”*¹⁰².

Por fim, Ricoeur buscará entender o que da subjetividade do locutor comunica-se no discurso, no que constitui o terceiro e mais ousado nível da análise.

*Ici l’analyse se fait plus aventureuse et plus incertaine. Il s’agit en effet de savoir quelle part de la subjectivité du locuteur se communique dans le discours. L’hésitation se comprend: le premier niveau n’a été atteint qu’au prix de la mise hors circuit des aspects psychologiques, mentaux, de la représentation. Ne risquons-nous pas d’introduire en contrebande ce que nous avons exclu?*¹⁰³

Para evitar o risco do psicologismo, Ricoeur irá manter o seu trabalho no campo do noético que, no sentido husserliano, ele aproxima do “*mind*” da *philosophy of mind*. Apela ao respaldo de uma tradição que remonta a Anaxágoras, Aristóteles e Plotino na diferenciação, nem sempre clara na leitura de Husserl, entre o Nous e a Psique. Trata-se aqui do noético, que *“n’est pas l’ordre des représentations mais des intentions investies dans la sémantique des actes de discours”*¹⁰⁴.

Observa aquilo que acontece quando se enunciam as regras dos jogos de linguagem: os diversos tipos de ato (vereditivos, exercitivos etc.) podem ser definidos por regras semânticas

¹⁰² RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 50.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem, p. 51.

que regem o uso dos verbos correspondentes. Mas essas regras de linguagem carregam uma implicação do locutor, da sua intenção, daquilo que se “quer dizer”. É nesta implicação necessária do locutor na regra semântica que nos eleva do jogo ao jogador, do dito a quem diz que encontramos a passagem ao noético.

Trata-se daquilo que Benveniste chama “caráter sui-referencial” [*sui-référentiel*] da instância do discurso, que nisso se diferencia das unidades da língua. Esta definição aparece em *Problemas de linguística geral*, no capítulo dedicado, justamente, a pensar o que da linguagem é que permite a comunicação. Benveniste se insurge contra a visão da linguagem como “um instrumento” da comunicação e afirma: “É em e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito, porque apenas a linguagem funda em realidade, na sua realidade que é a de ser, o conceito de ‘ego’”¹⁰⁵. Esta propriedade fundadora da subjetividade está dada pela organização da linguagem que permite que cada locutor “se aproprie” da totalidade da língua pela simples enunciação “eu”. Isso, que acontece nos pronomes pessoais, cresce e radicaliza na expressão da temporalidade: “O tempo linguístico é sui-referencial”, afirma Benveniste. Compete ao discurso designar seu próprio locutor pelos indicadores de subjetividade, diferenciados pela gramática dos nomes dos objetos (coisas ou ações) e reservados para a expressão dos atos reflexivos pelos quais o sujeito designa a si mesmo ao dizer alguma coisa sobre alguma coisa. O caráter sui-referencial do discurso permite o acesso à intenção do locutor, que comunica algo sobre si mesmo comunicando o sentido, a referência e a força de seu discurso.

Isso acontece pela capacidade que a linguagem tem de re-produzir o real:

Le langage re-produit la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale: la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage. Celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement. Celui qui l'entend saisit d'abord le discours et à travers ce discours, l'événement reproduit. Ainsi la situation inhérente à

¹⁰⁵ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística general I*, sem indicação do tradutor ao espanhol, México: Siglo XXI Editores, 1997, P. 180.

*l'exercice du langage qui est celle de l'échange et du dialogue, confère à l'acte de discours une fonction double: pour le locuteur, il représente la réalité; pour l'auditeur, il recrée cette réalité. Cela fait du langage l'instrument même de la communication intersubjective.*¹⁰⁶

Há assim uma função fundadora do mundo, da realidade do sujeito e do próprio sujeito, instaurados pelo mesmo movimento de apropriação que os pronomes pessoais e os dêiticos irão deixar em evidência. Mas não vamos nos adiantar: continuemos com o percurso do raciocínio de Paul Ricoeur, que novamente recorre aos filósofos analíticos para dar o passo seguinte.

“*How do words relate to the world*”¹⁰⁷ é a pergunta que dá início a *Speech acts*, obra que Searle dedica à filosofia da linguagem e que Ricoeur toma como suporte nesta fase da pesquisa. O ponto de partida de Searle é o ato de fala, o *speech act*, considerado unidade mínima da comunicação. A hipótese de trabalho indica que falar uma linguagem é se comprometer numa forma de comportamento governada por regras ou, dito de outra maneira, que falar é agir segundo regras. Regras podem ser de dois tipos: regulativas ou constitutivas; estas últimas criam ou definem novas formas de comportamento.

A estrutura semântica de uma linguagem pode ser entendida como a realização convencional de uma série de conjuntos de regras constitutivas; falar, isto é, usar expressões de acordo com estes conjuntos de regras, é realizar atos de fala. Em alguns casos, estes atos de fala contam como a efetuação de uma promessa, o que é matéria de convenção, não apenas de intenção. Mas é a intenção o que suporta o significado (*meaning*): quando falo, procuro comunicar algo ao meu ouvinte, fazendo-o reconhecer a minha intenção de comunicar exatamente isso que quero comunicar, pelo menos numa definição primária (emprestada a Grice).

¹⁰⁶ BENVENISTE, Émile. Coup d'œil sur le développement de la linguistique. In *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106^e année, n. 2, 1962. p. 369-380. DOI 10.3406/crai.1962.11477. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1962_num_106_2_11477. p. 375. Acesso em: 12 out. 2017.

¹⁰⁷ SEARLE, John R. *Speech acts*. An essay in the philosophy of language. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

Trata-se aqui do que faz o locutor e não do que faz a frase. A significação está definida como um efeito a ser produzido no interlocutor pelo reconhecimento da intenção: dizer “A significa alguma coisa por x” é equivalente a dizer: “A tem a intenção de que a enunciação de x produza um certo efeito no auditório por meio do reconhecimento desta intenção”. Estabelece-se assim uma equivalência entre “significar” e “ter a intenção”. Note-se que não é um fator adicional, é constitutivo da significação como ato do locutor, não somente do seu discurso. Neste sentido da palavra intenção encontra-se um critério para distinguir o ato ilocucionário do ato perlocucionário: o que fazemos dizendo alguma coisa é diferente do que fazemos pelo fato de dizer alguma coisa. O ato ilocucionário implica um processo de reconhecimento enquanto o ato perlocucionário releva simplesmente o esquema estímulo-resposta no sentido da psicologia behaviorista.

Esta diferenciação pode resultar problemática ou, no mínimo, exige alguns exemplos para ser verdadeiramente apreendida. Searle recorre ao caso da promessa como ilustração do conceito. Ao prometer, o locutor se coloca sob a obrigação de fazer alguma coisa, de executar a ação enunciada: “*The essential feature of a promise is that it is the undertaking of an obligation to perform a certain act*”¹⁰⁸. O locutor quer dizer, *intends that*: duplo subjetivo do *counts as*, implicação objetiva do jogo de linguagem que se chama promessa. É um correlato subjetivo da regra semântica que constitui o primeiro uso da palavra intenção, do qual podem ser derivados outros usos: o locutor “*intends to do that*”, há uma passagem do *que* ao *de* que conduz da semântica dos atos de discurso à noética das intenções. Este segundo uso é o que Ricoeur relaciona com os “atos mentais” de Peter Geach. Nesta passagem do *que* ao *de* houve uma mudança da implicação lógica de um jogo a uma disposição mental ou da intenção verbal à intenção mental.

¹⁰⁸ Idem, p. 60.

Searle elabora um quadro com os tipos de atos ilocucionários. Nele, fica evidente que na intenção há desejo (*wanting*) ou crença (*believe*). Com efeito, posso requerer (desejar que um outro faça alguma coisa), afirmar (“crer que P”), questionar (desejar uma informação), aconselhar (crer que o meu conselho será de utilidade e crer num melhor curso de ação). É pela crença e pelo desejo que se efetua a articulação entre as ordens semântica e psíquica. Passa-se assim da compreensão da intenção como algo muito próximo da simples implicação (quem promete quer dizer, implica que, se coloca sob uma obrigação) à intenção como desejo ou crença, que é a intenção noética. Mas há ainda um terceiro movimento, que leva à intenção como busca do reconhecimento da intenção do locutor pelo outro. É a intenção de comunicabilidade e representa o mais avançado da análise do discurso como fundamento da comunicabilidade.

Assim, a noética faz possível re-introduzir o mental numa análise linguística – é em tanto que noético que o sujeito se comunica no seu discurso. É o que Ricoeur chama “a seta (*flèche*) do discurso”, que não está voltada para o sentido ou a referência, para aquilo que se diz ou para aquilo do qual está se falando, mas para aquele a quem se fala; é a intenção de endereçamento ou de envio e está implícita na definição elementar da qual se partiu: o destinador envia uma mensagem ao destinatário. Todos os termos desta definição fazem referência a esta intenção de comunicabilidade.

Ricoeur formula então duas perguntas:

O que da vida de um sujeito passa pela comunicação?

O que é fundamentalmente incomunicável?

E chega à dupla conclusão:

Primeiro, que comunicável pelo discurso é o noético, o intencional da vida “que pode ser articulado num logos e que se diz nas alusões sui-referenciais do discurso”. Resta

incomunicável o psíquico, o não intencional da vida, o vivido que se encadeia consigo mesmo, a continuidade de eventos transversalmente ligados pelo tempo e a pertença desses eventos à mesma série, à mesma esfera. “O psíquico, numa palavra, é a solidão da vida que, por intermitência, vem socorrer o milagre do discurso”¹⁰⁹.

Assim, fecha-se este texto com uma reflexão de duplo signo. Por um lado, o pessimismo da solidão radical do sujeito jogado no mundo sem possibilidade de transgredir o limite de seu vivido; estamos condenados à solidão constitutiva, nascemos e morremos sozinhos e aquilo que de verdade nos importa (o sofrimento extremo, o amor, certas emoções) não tem como ser compartilhado. Mas há “o milagre do discurso”, que abre uma fenda para uma dose de esperança na possibilidade de atravessar a barreira do interpessoal para, pelo menos, fazer compartilhável aquilo que é da ordem do intencional.

Objecções

Em Ricoeur, a apropriação de conceitos filosóficos aparentemente distantes e sua junção intencionada é um modo de fazer filosofia. Leitor incansável e original, consegue produzir encontros que muitas vezes são, *a priori*, impossíveis ou impensáveis. Não é o caso da costura entre fenomenologia e filosofia analítica em si, mas algumas críticas duras foram dirigidas à maneira como esta costura é realizada. Trazemos aqui o exemplo de Engel, que defende que não apenas não houve diálogo entre Ricoeur e a filosofia analítica, mas que a filosofia analítica teria ignorado o filósofo francês de maneira total¹¹⁰. Engel argumenta, se referindo em particular a *Soi-même comme un autre*, a favor de uma série de falhas fruto do que ele chama “ecumenismo metodológico” que eliminaria diferenças substanciais entre os vários autores trabalhados. Strawson, Anscombe, Austin e Davidson são autores

¹⁰⁹ RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Op. cit., p. 63-64.

¹¹⁰ ENGEL, Pascal. *Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricoeur et la philosophie analytique?* Disponível em: [Études Ricoeuriennes](https://doi.org/10.5195/errs.2014.238), v. 5, n. 1, 2014, p. 125-141, DOI 10.5195/errs.2014.238. Acesso: 15 out. 2017.

heterogêneos, não podem ser assimilados numa leitura única que ignore as peculiaridades de cada um¹¹¹. Ainda, interpretações como a que vê uma semântica da ação sem agente seria simplesmente errada, argumenta Engel¹¹², afirmando que Ricoeur faz aqui uma *petitio principii*¹¹³. A mesma imputação de sofisma caberia ao tratamento dado por Taylor e por Ricoeur a *Reasons and Persons*, de Derek Parfit¹¹⁴.

Uma *petitio principii* poderia também ser encontrada na conclusão, que apresenta como provado aquilo que postulou. Com efeito, o autor centrou sua análise nos aspectos noéticos, deixando de fora tudo o que é psíquico, para demonstrar que a comunicabilidade pode ser justificada pela filosofia desde que ela se mantenha no campo noético. Mas provar isso não é igual a provar que o psíquico permanece incomunicável: é apenas dizer que a filosofia não dá conta do problema ou que o problema não é de sua conta, o que é parecido, mas não igual. Podemos talvez eliminar a circularidade saindo do texto, se dissermos que Ricoeur procura uma solução para a questão histórica da incomunicabilidade do sujeito posterior a Descartes.

Mas não é esse o tipo de crítica que nos interessa aqui. A fidelidade à filosofia analítica, ou até mesmo à fenomenologia husserliana, não é uma condição que agregue valor à construção ricoeuriana. Mais relevante nos parece a petição de princípio que parece provar a incomunicabilidade do psíquico a partir de uma premissa que deixa fora de discussão o psíquico, mas também não vamos nos deter nessa questão que, novamente, não afeta o resto das conclusões. Antes, vamos procurar questionar o texto desde seu postulado básico, desde seu fundamento mesmo. No texto, Ricoeur coloca uma objeção possível: é necessário apelar à mônada? Nosso questionamento é talvez mais ingênuo: é possível apelar à mônada?

¹¹¹ Idem, p. 127.

¹¹² Idem, p. 129.

¹¹³ Idem, p. 132.

¹¹⁴ Idem.

A definição de mônada que nos é proposta por Ricoeur, com referência a Leibniz e a Husserl, marca um limite estrito: na situação comunicacional há duas séries de eventos psíquicos e nenhum evento de uma das séries pode pertencer à outra. Esta postulação pressupõe uma mônada que nasce incomunicada, prévia à comunicação, e isso pode resultar num ego autoconstituído e autossuficiente: todo ele é ele mesmo, sem o Outro na sua constituição. O discurso, capaz de vincular estas mônadas, será produto ou ferramenta, meio pelo qual transitam as mensagens.

A comunicação será assim algo que acontece entre as mônadas, fora delas, numa exterioridade que se aproxima do modelo “emissor-mensagem-receptor”, esquema que Ricoeur questiona. As mensagens se fazem por meio do discurso: o discurso é meio, suporte, exterior em relação à mônada que comunica. Assim, o recurso à mônada como ponto de partida para um questionamento da comunicação resulta menos radical do que anunciado. O esquema de Jakobson e de Shannon é essencialmente mantido; os três elementos permanecem e a dinâmica, ainda que mais complexa e sutilmente elaborada, parece não deixar de ser a mesma. O que efetivamente difere quando o emissor e receptor passam a ser entendidos como mônadas?

Lembremos por que Ricoeur faz este movimento:

*(...) la réflexion est obturée et même prévenue par la représentation quasi physique d'un émetteur et d'un récepteur, par celle d'un canal physique et d'une connexion psychologique, elle-même interprétée sur le modèle d'une transmission physique – toutes représentations qu'encouragent les confusions entre le langage de la linguistique et celui de la théorie physique de la communication.*¹¹⁵

Ele procura desobstruir a reflexão, impedida pela representação quase física que leva à confusão entre a linguagem da linguística e a da teoria física da comunicação. Note-se que nestas quatro linhas Ricoeur faz quatro vezes menção ao aspecto físico do modelo

¹¹⁵ Idem, p. 11.

questionado: 1) a representação é quase física; 2) o canal é físico; 3) o modelo de interpretação da conexão psicológica é de transmissão física; e 4) a teoria com a qual se confunde a linguística é a teoria física da comunicação. Chama a atenção esta preocupação com o físico e nos faz perguntar se o psicológico, que é o que manifestamente está na mira, como vimos, pode ser assimilado de alguma maneira a algo físico, por oposição ao noético.

(...) la communication n'est problématisée à titre radical que quand, rompant avec toute représentation quasi physique du message, de son encodage et de son décodage, nous formons, avec Leibniz et Husserl, l'idée de deux monades, c'est-à-dire de deux séries d'événements psychiques, telles qu'aucun événement d'une série ne peut appartenir à l'autre série,¹¹⁶

Novamente o físico ou o quase físico: é com esta representação que se quer romper, com a representação quase física da mensagem, de sua codificação e da sua decodificação, e para isso se forma a ideia das duas mônadas. Estas são duas séries de acontecimentos psíquicos exclusivos: os de uma série não correspondem à outra. Isto é: para acabar com a representação de mensagem, o processo de codificação e decodificação centra a atenção no emissor e no receptor, aplicando-se a eles uma definição vinda de duas tradições filosóficas: a de Leibniz e a de Husserl.

Caberia aqui se perguntar por que Leibniz. Não bastaria Husserl, pai da fenomenologia, muito presente no pensamento ricoeuriano e, com isso, aparente fonte natural para o conceito? Trata-se apenas de uma referência de ordem histórica, sem consequências ou sem motivação filosófica? Há algo na mônada leibniziana que não na husserliana que serve a esta análise? Ou, ainda, há em Husserl ou no desenvolvimento da sua mônada algo que interfere ou coloca em risco o exercício que Ricoeur dispõe-se a iniciar?

¹¹⁶ Idem, p. 12.

Apelando ao princípio de economia descartaremos para nosso estudo a hipótese de que não haveria nenhum motivo filosófico para trazer Leibniz à cena. Que não foi por acaso que esta mônada é a de Husserl e também a de Leibniz.

Começemos com a questão da materialidade, da necessidade de Ricoeur de se afastar do físico ou quase físico. Sabemos que a mônada leibniziana é oposta à materialidade da extensão: “Ali onde não há partes não há, por consequência, nem extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis”¹¹⁷. O fato de sua imaterialidade pode levar a assimilá-la com a atividade psíquica. Mas também a mônada husserliana não tem qualquer visio de materialidade e, ainda, está muito claro em Husserl que a mônada, e Eu transcendental, separa-se do Eu psicofísico. Nesse sentido, pelo desenvolvimento que Husserl fez a respeito, talvez a sua mônada seria mais eficiente: é claramente ao intencional que Ricoeur dirige seus esforços, por oposição não apenas ao físico representado pelo esquema de Jakobson como ao psíquico, que poderia fazê-lo cair na armadilha do psicologismo e, com isso, fazê-lo deixar o terreno filosófico.

As mônadas em Leibniz são, cada uma delas, em todo diferente das outras: “É necessário, também, que cada uma das Mônadas seja diferente de toda outra. Porque não há na Natureza dois Seres que sejam perfeitamente o um como o outro e onde não seja possível achar uma diferença interna ou fundamentada em uma denominação intrínseca”¹¹⁸. Assim a mônada, que contém o universo, o faz desde uma perspectiva que é única e não pode ser repetida. Isto é: as mônadas não compartilham nenhum segmento, não há nada em comum entre duas delas, mas o mundo que cada uma contém é o mesmo mundo. Isto, que é verdade em Leibniz, o é também em Husserl.

¹¹⁷ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Edição elaborada, apresentada e anotada por Michel Fichant. Tradução nossa. Paris: Gallimard, 2004. p. 219.

¹¹⁸ Idem, 221.

Mas não somente não físicas e únicas devem ser as mônadas para Ricoeur; elas também, e sobretudo, precisam ser fechadas: “(...) a díade requerida pela constituição é constituída como díade quando as duas séries de acontecimentos são compreendidas como conjuntos sem interseção, isto é, como séries fechadas”. Há aqui um reforço, uma ratificação do antes dito e uma condição adicional: para que a díade seja díade, as mônadas devem ser entendidas como séries (de acontecimentos) sem interseção; devem ser séries fechadas.

Talvez neste aspecto possamos encontrar uma chave para compreender a necessidade de Leibniz no texto de Ricoeur: Husserl luta para livrar a sua mônada do solipsismo, e nesse esforço, que analisamos no decorrer de nossa pesquisa, abrem-se possibilidades de intercâmbio entre egos transcendentais. Já Leibniz não tem esse problema e por isso sua mônada é hermética, mais claramente fechada, que é o que requer o argumento: “As Mônadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair”¹¹⁹. Não há qualquer troca entre mônadas em Leibniz, a comunicação, desde qualquer ponto de vista, é impossível. A harmonia entre elas está predeterminada e, se há efetivamente cooperação entre as mônadas, esta se deve à adequação delas a um plano ontológico, ao plano da mente divina. Cada uma delas se refere ao pensamento divino que lhe deu origem, e não às outras mônadas.

Este último aspecto marca o maior distanciamento de Husserl em relação a Leibniz no que diz respeito à mônada, conceito que, por outro lado, é medular na sua fenomenologia e pelo qual ele rende tributo a seu criador. Com efeito, Husserl se diz “monadólogo” e considera a teoria das mônadas como uma das grandes antecipações da história. Como fizera com Descartes, Hume e Kant, Husserl dispõe-se a ir além, a corrigir os erros metodológicos que o autor cometeu e que o levaram a não conseguir tirar todo o proveito possível de suas intuições, sem dúvida geniais.

¹¹⁹ Idem, p. 220.

Vergani faz um estudo histórico da apropriação do conceito de mônada, que serve para mostrar como este é constitutivo da fenomenologia husserliana¹²⁰. Mas, no mesmo escrito, ele deixa claras as distâncias entre um e outro; enquanto Leibniz elabora um conceito de raiz metafísica, Husserl procura fazer uma espécie de “monadologia não metafísica”.

A unidade intersubjetiva, que interessa especialmente aos efeitos de nossa pesquisa, é ponto de encontro privilegiado entre os filósofos. Mas é também onde as divergências se fazem irreconciliáveis. Pela metafísica leibniziana, há um acordo prévio entre as mônadas, mas o que para ele é harmonia, para Husserl será harmonização; onde um enxerga racionalidade, o outro procura racionalização. Em Husserl é necessária alguma forma de conexão de fluxos de consciências diversas, entre outras coisas para dar conta do tempo objetivo, que o lembrar e a intersubjetividade tornam possível.

A unidade intersubjetiva é possível pela multiplicidade de egos que, junto com o *alter ego*, é dada de maneira primordial, prévia à atividade da consciência, de igual maneira que a síntese associativa que produz a comunidade intersubjetiva, numa pertença originária (*apparentage originnaire/ursprüngliche Paarung*). Husserl funda a intersubjetividade nesta intencionalidade passiva e na lei da associação, lei da intencionalidade originária, depois de ter desenvolvido a problemática do *alter ego* que faz parte junto com o ego do mesmo mundo objetivo; esse mundo que é objetivo porque tem validade para todos.

O estudo de Vergani mostra que a questão está presente desde os primeiros estudos dedicados à comunidade de consciências (que datam de 1901-11), integrada com a descoberta da intencionalidade passiva. Por um “suplemento de redução”, Husserl põe em evidência a intropatia, que permite alcançar a esfera de pertença (*appartenance*) do outro que é imanente em mim, sem deixar de ser diferente. Isto faz possível a comunicação, não a identificação.

¹²⁰ VERGANI, Mario. La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de 'monadologie'. *Les Études philosophiques*, Paris: PUF, n. 71, p. 535-552, 2004.

Assim como no relembrar se faz de certo modo presente o passado, há em relação ao outro uma aproximação dada pela presentificação (*vergegenwärtigt*) de um novo fluxo de vividos, o fluxo do estrangeiro, mas nunca uma presença efetiva (*gegenwärtigt*). A distância é dada pelo fato de não ser possível deixar o próprio fluxo de consciência, que faz que o eu permaneça consciente de sua própria identidade nesse desdobramento.

A mônada é ao mesmo tempo ser para si mesmo (*Durch-sich-selbst-sein*) e ser para o outro (*Für-ein-ander-sein*). Com a primeira expressão, Husserl indica que a mônada é uma subjetividade concreta e autônoma, com a segunda, que tem o fundamento do seu próprio ser no outro.

O vivido imanente da intropatia e a alteridade como conteúdo visado são os momentos que articulam a *Einfühlung* e estão tão intimamente ligados que levam à ideia de uma forma especial de analogia, não um raciocínio analógico, mas uma compreensão imediata da semelhança entre o eu e o outro que eu. Esta analogia ocorre no plano intencional, com a conexão entre duas camadas noemáticas, a própria e a do outro, a primeira presente e a segunda presentificada. É esta conexão e o mundo que ela representa, com validade para todos, que faz possível a comunidade de mônadas. Assim, em Husserl como em Leibniz, há uma comunidade de mônadas absolutamente distintas, mas que representam o mesmo mundo.

Característica fundamental desta conexão é o fato de sua mutabilidade permanente. O constituído é um sendo constituído nunca acabado, que as unidades alteram na sua totalidade, num jogo de continuidade e descontinuidade que Husserl relaciona com a metáfora leibniziana da cidade que é olhada a partir de diferentes ângulos. Com efeito, em Leibniz, assim como a mesma cidade aparece diferente segundo o ponto de vista, a multiplicidade infinita de substâncias simples faz parecer que existam múltiplos universos quando na verdade são perspectivas de um único universo segundo diferentes pontos de vista. Há um mundo comum construído pela pluralidade de mônadas numa harmonia que permite superar o

solipsismo cartesiano e justifica a racionalidade do mundo. Esta ideia, que Husserl adota, tem em Leibniz sua fundamentação metafísica no Deus que cria com uma harmonia *ab origine*, estabelecida no ato fundador de seu pensar um único mundo entre os muitos infinitos possíveis. Na fenomenologia husserliana, estas possibilidades múltiplas se transformam nas possibilidades mundanas da *Weltmöglichkeiten*, enquanto o único universo possível é aquele de nossa experiência fenomenal. Assim, à multiplicidade infinita das substâncias simples de Leibniz corresponde à pluralidade infinita de mônadas de Husserl em conexão recíproca, mas não por uma harmonia preestabelecida e sim por um acordo de harmonização. Não há ordem, há ordenamento; não há razão, há racionalização. Não somente não pode haver uma fundamentação metafísica, nem Deus ser a garantia da ordem e do *télos*, também não há nenhum em si por trás dos fenômenos: o mundo é uma gênese contínua dos fenômenos possíveis no interior do horizonte de experiência de cada mônada e do horizonte intermonádico de experiência.

Fica claro que, se a mônada leibniziana não tem janelas, a mônada de Husserl exige uma infinidade de janelas sem as quais a comunidade não pode existir. Assim, em um sentido, a mônada leibniziana serve melhor ao objetivo de Ricoeur: ela é mais claramente fechada, mais clara ou necessariamente única e distinta. Podemos então concluir que Leibniz, mais do que Husserl, fornece o elemento-chave capaz de fazer da comunicação algo problemático: uma mônada que é por definição incomunicável e que, em momento algum, é despojada desse caráter. Mas a mônada que Ricoeur nos apresenta é uma sequência de vivências, de acontecimentos psíquicos e, num certo ponto, ela se abre ao exterior, ela tem janelas: por isso ela é, também, husserliana.

No debate posterior à apresentação da sua conferência, Ricoeur explicita sua aposta: não pode se pensar na comunicação sem antes olhar para o abismo da incomunicabilidade. É este abismo que a mônada busca trazer à luz, afirma. Mas, no mesmo debate, Ricoeur faz

referência a “uma certa visão monádica”¹²¹, a um conceito de mônada que no texto tem caráter operacional, e esclarece que “operacional” é dito no sentido dos conceitos com os quais se trabalha e que servem como base para trabalhar outros conceitos que viram temáticos.

Afirma, ainda, que teria gostado de refletir sobre a difícil questão do *status* do monadismo na filosofia. Este monadismo que aparece no “extremamente precário” caráter da comunicação e que levanta problemas éticos que ficaram fora do texto.

É por isso que podemos pensar que não se trata aqui da mônada de Leibniz nem na de Husserl, e sim de uma mônada ricoeuriana: como a Leibniz, tem janelas; como a de Husserl, muda. Conceito operacional que reúne uma primordialidade incomunicada com o caráter eidético que a articulação com a fenomenologia requer.

Estabelecida a condição da mônada ricoeuriana, voltemos para a sua função primordial no texto: “então, e somente então, a comunicação vira problema, enigma, maravilha; porque o que a reflexão constitui de início não é a ideia de comunicação, mas propriamente a da incomunicabilidade das mônadas”. Com isso, Ricoeur transforma o que era dado em paradoxo. A comunicação vira transgressão, deve se franquear uma passagem no limite ou na distância entre as mônadas.

Ricoeur não apenas não abandona o modelo Shannon-Jakobson: ele o radicaliza e extrai as consequências necessárias dessa radicalização. Faz isso a partir da instauração de uma incomunicabilidade sem a qual a pergunta pela comunicação seria vazia. Com efeito: qual seria o sentido de se perguntar pela comunicação se ela fosse pressuposta de maneira não problemática, sem o distanciamento crítico que o filósofo impõe? E como fazer incomunicável aquilo que se comunica? Adotando a mônada. Mas o exercício que segue

¹²¹ LAWLOR, Leonard. *Imagination and chance*. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida. Albany: State University Press, 1992. p. 133.

significa, de fato, a aniquilação da mônada. Com efeito, se a definição inicial nos apresenta uma mônada hermética a qualquer intercâmbio e o desenvolvimento do texto prova aquilo que a empiria nos levava a acreditar, isto é, que a comunicação é possível, segue-se que a incomunicabilidade inicial deve ser descartada e, com isso, a definição da mônada, revista. A mônada ricoeuriana nasceu na busca de sua própria extinção, e o que interessa é o processo da extinção e os resíduos que ele deixa.

A mônada é incomunicável, mas o discurso acontece, e se o discurso acontece, então a mônada não é mais incomunicável, e se a mônada não é incomunicável, a definição inicial não tinha validade. O que nos deixa uma mônada que é comunicável, ou seja, que não é mônada. O que ela é?

Ricoeur parte do discurso como dado: a mônada possui o discurso, ela age discursivamente. Isso não é problema, porque faz parte da definição da mônada ricoeuriana: é uma mônada que possui o discurso, que age intencionalmente e que nesse agir se comunica. A comunicação é uma condição desta mônada, então compreender o processo é compreender a mônada. Uma mônada que, quando dotada da condição de comunicação, deixa de ser mônada significa que há uma *originariedade* comunicativa na mônada? Até que ponto é a comunicação que a constitui? Ricoeur não chega a tanto neste texto: somente em *Soi-même comme un autre* poderemos estabelecer essa necessidade do Outro, que por meio da comunicação constitui o Eu. Mas, para alcançar esse ponto, ainda falta avançar muito na nossa pesquisa.

A mônada é conceito operacional que tem por objetivo nos ajudar a pensar a comunicação a partir da incomunicabilidade. Mas, em sentido inverso, também podemos dizer que se trata de explicar mais a comunicação para compreender melhor a mônada, esta mônada que deixou de sê-lo pela via da comunicação. E isso reforça a importância medular desta discussão: desvendar o mistério da comunicação devolve uma visão do homem mudada desde seu fundamento. O potencial da comunicação como assunto filosófico se revela assim na sua

centralidade e na riqueza de suas implicações éticas, ontológicas e antropológicas. Deixa de ser uma questão que vale apenas por si mesma ao colocar perguntas e abrir espaços de relacionamento com áreas de debate tais como a constituição da subjetividade, o viver juntos, a alteridade, a relação do homem com o mundo.

Há um paradoxo na mônada que, pela sua definição, devia ser incomunicada, mas que de fato se comunica. Se a mônada, para ser tal, exige a incomunicabilidade, provar a comunicação acaba de uma vez só com ambas, mônada e incomunicação. É preciso escolher entre a mônada fechada ou a comunicação: uma das duas deve ser descartada. E, como a comunicação foi provada, só nos resta descartar a mônada fechada.

Este movimento faz que a incomunicabilidade vire mistério, enigma, paradoxo. Inverte-se o signo da perplexidade, o que nos obriga a pensar a comunicação como algo que está posto antes dos comunicados ou, no limite, simultaneamente. Sempre, lembrando, no plano do intencional, não do psicológico. Assim, até poderíamos resgatar o esquema de Shannon, desde que se começasse pelo conjunto, não pelas partes. Há conjunto antes de haver partes. Isso eliminaria a incomunicação postulada por Ricoeur e o conceito operacional seria descartado: teremos escolhido a favor da comunicação em detrimento da mônada, que é abolida. Após subir, empurramos para fora a escada.

Mas existe uma via diferente para avançar, a partir de um dos gestos habituais no autor: a elevação dialética por cima dos opostos. Ricoeur faz das contradições o solo no qual enraizar conceitos novos, fruto da superação das tensões estabelecidas. Isso é uma marca de seu pensamento. Estamos aqui diante de uma encruzilhada desse tipo, que nos convida a encontrar o caminho de um *Aufhebung* para dar conta do paradoxo de uma mônada que se comunica. Assim, será possível preservar a mônada sem abrir mão da comunicação pela separação dos planos psicológico e intencional: a mônada continua fechada no psicológico, mas é constituída comunicante por definição.

Elimina-se assim a aparente circularidade que acreditamos ter achado no texto. Quando Ricoeur diz que o psicológico, o vivencial, permanece incomunicado, sabemos que é assim: nos termos de sua definição, não há segmentos em comum entre as mônadas, cada sequência é única. Isso não é afetado pela demonstração de que a comunicação é possível no plano noético, no intencional. A mônada, que continua sendo conceito operacional, não é necessariamente descartada; nesta perspectiva, comunicação e mônada coexistem.

IV- COMUNICAÇÃO: A VIA HERMENÊUTICA

Comunicação e ontologia

Quando Ricoeur recorre às mônadas como postulado prévio para problematizar a situação comunicacional, há uma premissa ontológica em jogo. Husserl, por sua vez, descreve a formação das entidades de ordem superior que se formam no processo de comunicação. A pergunta é: que tipo de ser é a mônada? Em Husserl, a questão surge como consequência do estudo da intersubjetividade, primordial para fugir ao solipsismo monádico. Já em Ricoeur, a comunicação irá aparecer em *Soi-même comme un autre*, onde a pergunta importante é “que tipo de ser é o si?”. Assim, não é apressado dizer que comunicação e ontologia, compreensão do ser do homem, vão juntas.

No décimo estudo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur apresenta a hermenêutica como ponto de articulação de três problemas: aproximação indireta da reflexão pelo desvio (*détour*) da análise; primeira determinação da ipseidade por contraste com a mesmidade e segunda determinação da ipseidade por sua dialética com a alteridade. O nosso interesse está no terceiro ponto, na dialética do ipse com o outro, tratado na seção intitulada *L'altérité d'autrui*¹²².

O filósofo começa por se aprofundar na análise da figura da *attestation*, que ancora uma posição que se quer equidistante entre a ambição fundadora do *cogito* e a sua destituição radical, a partir de uma abordagem alética do ser ou do ente, procurando uma nova leitura da *Metafísica* aristotélica. Ricoeur se apoia na filosofia de Strawson e Frege, na compreensão do corpo e as pessoas como particulares de base, para estabelecer uma distância com o idealismo cartesiano e o fenomenalismo humeano. Continua fazendo recurso a Davidson e à sua noção

¹²² RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 380.

de acontecimento (*événement*) sem, contudo, se aproximar de seu fisicalismo. Parfit fornece elementos que servem à construção da identidade narrativa. O autor parte da convicção de que “a linguagem diz o ser”¹²³, e refere-se aqui ao ser verdadeiro e ao ser falso de Aristóteles. A especificidade da *attestation* é que ela somente diz o ser verdadeiro (aristotélico) do si, e o faz através das mediações objetivantes da linguagem, da ação, do relato, dos predicados éticos e morais da ação¹²⁴. A contraparte da *attestation* é a suspeita (*soupçon*), como a do ser verdadeiro é o ser falso. Mas há uma diferença entre ambos os pares: no caso da *attestation*, a suspeita a atravessa, é o caminho que conduz a ela ao mesmo tempo que a ameaça. O que é atestado é o ipse, e por isso é necessária a passagem ao estágio seguinte da pesquisa.

A segunda questão endereçada aponta para a relevância ontológica da distinção entre ipseidade e mesmidade e, como vimos, procede da anterior, por quanto a *attestation* diz respeito à segurança de existir no modo da ipseidade. Como sabemos, ato é um conceito central na filosofia de Ricoeur: ato (especialmente ato de discurso) é usado como sinônimo de agir¹²⁵, e ação e potência para falar da potência de agir do agente a quem uma ação é adscrita, como o poder do agente sobre o paciente de sua ação, ou ainda o poder comum de uma comunidade histórica¹²⁶.

A análise conduz em direção a certa unidade do agir humano que talvez seja uma metacategoria do ser como ato e como potência, mobilizando os conceitos de *enérgeia* e *dunamis* da *Metafísica* aristotélica e também as noções heideggerianas de *Dasein* e *Sorge* [*souci*], para desaguar no *conatus* spinoziano. O *conatus*, entendido como potência de ser de todas as coisas, se faz mais visível no homem – e em Spinoza tem prioridade sobre a consciência. Por isso a consciência de si ocupa um lugar diferente do *cogito* cartesiano, no

¹²³ Idem, p. 350.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem., pp. 351-352.

¹²⁶ Cf. *Du texte à l'action*, Op. cit., p. 217.

sentido de não se colocar como ponto de partida da filosofia e sim como resultado de um longo *détour*.

A terceira é a questão mais complexa neste estudo ontológico e, diz o autor, a de maior abrangência, a ponto de dar lugar ao título da obra. A alteridade do outro é considerada como uma metacategoria da alteridade, o Outro não é apenas uma contrapartida do Mesmo: pertence à constituição íntima de seu sentido. No plano fenomenológico, esta alteridade e a maneira em que ela afeta a compreensão do si pelo si é que marca distância entre o ego dado e o Si que somente se reconhece a partir das afeições. O Outro, assim, é mediação necessária entre o Si e o Si.

Se o Ego não tem autonomia para se autossustentar, também o Si não é autônomo na sua própria designação, que é afetada pela palavra que lhe é dirigida assim como por aquela que ele mesmo exerce: “(...) não é somente na escuta que o Outro integra-se no discurso falado: ao designar esse Outro, o Si também está se designando. Dizer ‘Tu’ é dizer ‘Eu’, como dizer ‘Ele’ é dizer ‘Nós’”¹²⁷.

O que nos leva a postular que dizer “Eu” é dizer “Nós”, “Tu”, “Eles”... Há uma consubstancialidade do Eu com o Outro que nos convida a pensar numa Filosofia do Nós que tenha como pedra angular a comunicação e como horizonte uma ética e uma política, que abra possibilidades para uma nova compreensão do Si. Recuperando aqui a definição ricoeuriana, uma filosofia que permita dar um novo significado ao viver bem com e pelo outro em instituições justas.

Ricoeur entende que não é possível construir de maneira unilateral a dialética do Si e do Outro, seja no modelo proposto por Husserl, onde o *alter ego* deriva-se do *ego*, seja com Levinas, onde o Outro tem a iniciativa absoluta da assinação de responsabilidade ao Si. Por

¹²⁷ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 381.

isso a solução estará numa dialética construída a partir da distinção fundamental entre duas ideias do Mesmo: o Mesmo como idem e o Mesmo como ipse.

Numa análise minuciosa, ele se pergunta se a redução ao próprio, nas Quarta e Quinta *Meditações cartesianas*, pode ser pensada de maneira dialética sem a interferência simultânea do estrangeiro e afirma que Husserl sabe “como qualquer outro” que não estamos sós e que a palavra “outro” (*autrui*) significa “outro que eu” (*autre que moi*)¹²⁸.

Mas a Quarta Meditação faz que o ego reduza esse saber comum ao estatuto de prejuízo, isto é, não fundado. O ego, ativo ou passivo, habita todos os estados de consciência e é através deles que se relaciona com todos os polos-objeto: é, assim, a determinação dos pensamentos como atos e o jogo que resulta entre passividade e atividade que estão no fundamento do ego. Ainda, o ego se coloca como substrato de suas disposições e convicções, de suas propriedades permanentes (o *hexis* ou *habitus* aristotélico), isto é, o caráter da pessoa.

É ao ego que pertencem todos os pensamentos em sentido amplo e, afirma Ricoeur, “faz de todas as transcendências modalidades de sua interioridade. O ego se deixa então pensar como mônada e a fenomenologia como egologia transcendental”¹²⁹.

O ego é mônada não porque nasce isolado, mas por sua primordialidade, porque é substrato fundamental sobre o qual se constrói o resto, mas também porque seu saber do outro é saber não provado. Há algo que, na segunda redução (a “redução da redução”), nada deve ao outro: é a esfera do próprio à qual se refere a ontologia da carne.

Resta constituir o outro a partir do si: “*La seule voie qui reste dès lors ouverte est de constituer le sens autrui ‘dans’ (in) et ‘à partir’ (aus) du sens moi*”¹³⁰. Mas o outro é pressuposto desde o início da análise, e isso surge claramente em primeiro lugar na epoque

¹²⁸ Idem, p. 382.

¹²⁹ Idem, p. 383.

¹³⁰ Idem.

que lhe dá início. Eu sempre soube que o outro não é um dos meus objetos de pensamento, mas um sujeito de pensamento, como eu mesmo; que vemos o mundo, juntos, como uma natureza comum e que, juntos também, construímos comunidades de pessoas capazes de se comportarem na cena da história como personalidades de grau superior. Isso precede a redução ao próprio e, ainda, aponta Ricoeur, o outro está “mais secretamente” contido na formação mesma do sentido da esfera do próprio: na hipótese de estar só, esta experiência não poderia ser totalizada sem o auxílio do outro que me ajuda a me juntar/consolidar (*rassembler*), a me afirmar ou estabilizar (*affermir*) e a me manter na minha identidade. Contra a disgregação, contra a fragmentação, é o outro que dá coesão, unidade, liga.

Ainda, para ser constituído, o mundo exige o estabelecimento de uma natureza comum e, sobretudo, para que o meu corpo sirva como primeiro *analogon* numa transferência analógica, precisa ser um corpo entre os corpos. Husserl fala em “mundanização” (*mondanéisation*) pela qual eu me identifico a uma das coisas da natureza, no caso um corpo físico. “*Encore moins, dans cette sphère du propre, la transcendance ainsi réduite à l'immanence mériterait-elle d'être appelée un monde; monde ne signifie encore rien avant la constitution d'une nature commune.*”¹³¹

“Somente uma carne [*chair*] (para mim) que é corpo (para o outro) pode ter o rol de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne.”¹³²

Mas a intencionalidade, que se dirige ao outro como estrangeiro e que se enraíza no próprio, excede esse próprio. Husserl chama de apresentação esta doação que se diferencia da representação por signo ou por imagem e também da doação originária, imediata, da carne [*chair*]/do corpo próprio. Ela mesma, esta doação não permite viver as vivências do outro e, por isso, não é conversível em experiência primária, da mesma maneira que a memória do

¹³¹ Idem, p. 384.

¹³² Idem.

outro não pode ser a minha memória. “(...) *l'écart ne peut être comblé entre la présentation de mon vécu et l'apprésentation de ton vécu.*”¹³³

Há, contudo, um aspecto positivo na transferência aperceptiva que surge da minha carne [chair] e da carne do outro apreendida como minha. “*A vrai dire, la saisie du corps là-bas comme chair est l'apprésentation elle-même.*”¹³⁴

Ricoeur encontra circularidade no argumento:

*Si on cherche là un argument, on ne trouve qu'un cercle: l'apprésentation se présuppose elle-même, ce en quoi elle constitue non seulement un paradoxe par rapport à toute constitution de chose, mais un énigme que l'on ne peut que tourner en tous sens.*¹³⁵

Ainda assim, ele reconhece na noção de *Paarung*, *appariement* ou emparelhamento uma ideia nova: a formação de uma dupla [couple] de uma carne com a outra. Apenas um ego encarnado, um ego que é o seu próprio corpo pode fazer *couple* com a carne de outro ego. Não há uma apreensão em termos de signo ou de imagem, mas também não em termos de apreensão originária, e não pode se inferir de uma semelhança objetiva entre expressões uma semelhança entre vivências psíquicas. A aproximação deve ser procurada no terreno das sínteses passivas, no sentido dela não ser uma inferência; não se trata de um processo de raciocínio que deságua numa conclusão. Ricoeur qualifica a operação de pré-reflexiva e antepredicativa. Mas como síntese passiva é a mais originária, encontra-se entrelaçada a todas as outras.

Ainda, a assimilação de um termo ao outro que parece estar implicada aqui deve ser corrigida pela ideia de uma assimetria fundamental, vinculada à distância entre apresentação (*apprésentation*) e apresentação originária (*présentation originaire*). O *appariement* não poderia superar a barreira que separa *apprésentation* de intuição.

¹³³ Idem.

¹³⁴ Idem, p. 385.

¹³⁵ Idem.

Há nesta noção, combinadas, similitude e assimetria.

A transferência que ocorre aqui dá-se em termos de sentido. O sentido ego é transferido ao outro corpo, que como *chair* contém também o sentido ego. O *alter ego* ocupa assim o lugar de uma “segunda *chair* própria”.

A importância desta noção está, entende Ricoeur, no fato de ela ser capaz de transgredir todo o projeto da fenomenologia, ao transgredir a experiência do corpo próprio: transgride-se o aqui e agora do ego falante. Ainda se não cria a alteridade, confere a esta uma significação específica: o estrangeiro não está condenado a permanecer um estrangeiro, ele pode ser meu semelhante, alguém que, como eu, diz “eu” (*je*). “*La ressemblance fondée sur l'appariement de chair à chair vient réduire une distance, combler un écart, là même où il crée une dissymétrie.*”¹³⁶ Note-se que se reduz, não se elimina a distância; a separação, o “*écart*”, é preenchida, não apagada.

Mas, ainda que esta transferência de sentido não produza o sentido *alter* do *alter ego*, ela abre a possibilidade de uma citação pela qual “ele pensa” significa “ele diz no seu coração: eu penso”. Isso abre a via para um “nós” capaz de conter ambos os eu numa única formulação; ainda que não seja a preocupação de Ricoeur, as possibilidades desse uso da primeira pessoa do plural irá se mostrar profícua no avançar da nossa pesquisa.

“*C’est ici que le transfert analogique de moi a autrui recroise le mouvement inverse d’autrui à moi. Il le recroise, mais ne l’abolit pas, si même il ne le présuppose.*”¹³⁷ Seria esta a solução ao problema intrínseco à monadologia husserliana do solipsismo, um problema que Ricoeur conhece de perto e cujas nuances detalha e examina em *À l’ école de la phénoménologie*. Mas o problema somente é resolvido, a solução somente funciona, se esta novidade é coordenada

¹³⁶ Idem, p. 386.

¹³⁷ Idem, p. 387.

com o movimento do Outro em direção a mim ¹³⁸. É com este fim que Ricoeur recorre a Levinas, numa proposta *sui generis* de uma dialética do Si mesmo e do Outro tão interessante quanto cheia de dificuldades.

Levinas dirige seus esforços contra uma concepção da identidade do Mesmo à qual opõe-se a alteridade radical do Outro, num plano de radicalidade que não contempla as duas categorias de identidade, ipse e idem. Isto decorre da escolha levinasiana de uma vinculação do Mesmo com uma ontologia da totalidade, da qual resulta que o si, que não se distingue do eu (*moi*), não é tomado no sentido de designação por si de um sujeito de discurso, de ação, de narração, de engajamento ético.

Na crítica levinasiana, a fenomenologia e a intencionalidade integram uma filosofia da representação necessariamente idealista e solipsista. Representar alguma coisa é assimilar esta coisa a si, incluí-la em si, ou seja, negar a alteridade, e isso vale também para a transferência analógica. Por isso é no terreno da ética, e não no da gnoseologia, que o outro se atesta. O rosto do outro se me apresenta, num aparecer que não pode ser incorporado ao resto das representações: é uma voz, não um espetáculo, e essa voz me diz “não matarás”. É, assim, o outro que me constitui responsável ou capaz de responder. A palavra do outro se coloca na origem da palavra pela qual eu imputo a mim mesmo a origem dos meus atos, com o que a autoimputação é colocada no interior de uma estrutura dialogal assimétrica cuja origem é exterior a mim.

A questão que este Outro coloca não aparece no campo do que Ricoeur sugere chamar “uma fenomenologia alternativa”¹³⁹, uma outra hermenêutica que eventualmente poderia dar continuidade à ética kantiana.

¹³⁸ Idem, p. 386.

¹³⁹ Idem, p. 387.

Em Levinas, o rosto do outro singulariza o mandato: cada vez é a primeira vez que o Outro (um Outro particular, cada outro) me diz “não matarás”. Articula a “fenomenologia alternativa” com uma visão dos “grandes gêneros” do Mesmo e do Outro, mas o efeito é de uma ruptura: se o Mesmo significa totalização e separação, a exterioridade do Outro não pode mais se expressar em termos de relação. O Outro se furta, se ab-solve da relação, assim como o Infinito se furta à Totalidade, conclui Ricoeur e se pergunta: como pensar na irrelação que implica essa alteridade que se retira? Trata-se de uma alteridade ab-solta, ab-soluta, onde o outro se absolve. Absoluto é aquilo que foi ab-solto: está livre.

Ricoeur vê que o efeito de ruptura surge de um uso da hipérbole que ele compara com a dúvida cartesiana e com a redução fenomenológica. Aqui, a palavra hipérbole deve ser distanciada de qualquer figura literária e deve ser entendida como uma estratégia de argumentação filosófica marcada pela prática sistemática do excesso¹⁴⁰.

No caso, a hipérbole alcança ambos os polos, o do Mesmo e do Outro. Com efeito, o eu que precede o encontro com o outro é um eu que se fecha, separado, que nega e ignora o Outro. É a hipérbole da separação, de uma fenomenologia egotista de um eu que ignora o outro. Para este eu, a epifania do rosto do outro significa uma exterioridade absoluta, não relativa, onde está a segunda hipérbole, contraposta à anterior. De partida, trata-se de epifania e não de fenômeno: a aparência do rosto prescinde da escuta de palavras sensíveis e de formas. Este Outro não é mais um interlocutor, é uma figura paradigmática com duas dimensões: uma dimensão de altura (o outro como um Sinai); e uma dimensão de exterioridade: não há reminiscências desse outro em mim. A hipérbole da separação ab-soluta levou a uma interioridade estéril.

E é precisamente a hipérbole da separação, do lado do Mesmo, que conduz a impasse a hipérbole da exterioridade no lado do Outro.

¹⁴⁰ Idem.

*A vrai dire, ce que l'hyperbole de la séparation rend impensable, c'est la distinction entre soi et moi, et la formation d'un concept d'ipséité défini par son ouverture et sa fonction découvriante.*¹⁴¹

Para que o tema da exterioridade alcance “o termo da sua trajetória” na forma de uma resposta responsável ao apelo do outro, é exigida a pressuposição de uma capacidade de recepção, de discriminação e de reconhecimento. Trata-se de uma outra filosofia do Mesmo, diferente daquela à qual responde a filosofia do Outro. E se pergunta Ricoeur como seria possível escutar uma palavra em tudo estrangeira para uma existência “insular”, sem essa capacidade de acolhimento que deriva de uma estrutura reflexiva, mais definida por seu poder de retomar objetivações anteriores que pela separação prévia.

Além da capacidade de discernimento necessária para receber a voz do Outro, é necessário que a linguagem aporte seus recursos de comunicação, de reciprocidade, visível no intercâmbio de pronomes pessoais presentes na dinâmica da pergunta e da resposta, com papéis que se invertem constantemente. “ (...) *qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre enseignant*”¹⁴².

É para superar o impasse da separação que Ricoeur propõe cruzar o movimento ético do Outro para o Si com o movimento gnoseológico do Si em direção ao Outro. Cabe nos perguntar se não há contradição em considerar dialeticamente complementares esses movimentos que também não se anulam, pois andam em planos diferentes: na dimensão gnosiológica do sentido, uma, na dimensão ética do mandato ou da exortação [*injonction*], o outro. Trata-se de uma dialética cruzada – antecipada já pelo tema da promessa: manter a minha promessa pressupõe que o outro conte comigo – e, sem dúvida, presente na dinâmica da comunicação.

¹⁴¹ Idem, p. 391.

¹⁴² Idem.

Ricoeur não desenvolve as consequências dessa descoberta, que procura dar uma resposta eficaz à questão do solipsismo, medular na filosofia de Husserl, mas, como dissemos, a proposta pode marcar, ainda que talvez de maneira simbólica, um ponto de inflexão maior no percurso filosófico do autor: o abandono do idealismo transcendental e, com ele, da monadologia husserliana como ponto de partida para pensar a subjetividade em favor de uma hermenêutica onde as mônadas dificilmente teriam espaço. O sujeito como fundamento deixou de ser a instância central.

Estamos nos referindo aqui à leitura proposta por Bernard Stevens, que aponta três etapas na relação de Ricoeur com o pensamento de Husserl: 1) Análise intencional da vontade. 2) Compreensão da linguagem a partir da teoria husserliana da significação. 3) Abandono do idealismo transcendental a favor de uma filosofia hermenêutica.¹⁴³

Discurso e comunicação, texto de 1971, é uma síntese daquilo que o filósofo procurava na época: aprimorar a noção de significado proposta por Husserl, usando-a como viga mestra para uma filosofia do discurso. A comunicação é filosoficamente abordada nesse contexto e as conclusões servem no projeto filosófico que o contém. Servem as conclusões sobre a comunicação entre mônadas, quando a mônada está sendo deixada para trás?

Não menos evidente parece que a dialética entre o Si e o Outro proposta no décimo estudo de *Soi-même comme un autre* marca uma ruptura com a tradição monadológica husserliana, mas nos perguntamos se Ricoeur está salvando a mônada com este movimento ou destituindo-a. Se, como Ricoeur conclui, Husserl não dá conta do Outro e é preciso recorrer a outros filósofos para emendar aquilo que não se basta, então a comunicação talvez deva ser repensada com outras ferramentas. Estamos num universo onde a mônada deixou de ser o ponto de partida e o sujeito de raiz cartesiana deixou lugar a um Si que se constrói no texto,

¹⁴³ Esta leitura não deixa de ser controversial. É mister lembrar de que Ricoeur não deixa nunca de ser um fenomenólogo.

na comunicação, no diálogo, um Si que chega para tomar parte numa conversa que o precede e que irá continuar depois dele. Como eu me comunico com esse Outro que me constitui no jogo do si-mesmo como um outro? Persiste a distância que exige ser atravessada? São ainda dois polos, dois estranhos, duas heterogeneidades que se encontram e devem trabalhosamente encontrar os meios para atravessar a distância?

“Si mesmo como um outro”, à luz da descoberta ricoeuriana, significa algo diferente, muito mais. E, se a fenomenologia husserliana aceitar o enxerto de Levinas proposto por Ricoeur, isso fará que a intersubjetividade, como a apresentamos brevemente, e a própria constituição das comunidades de mônadas passem a ganhar outra relevância e novos elementos para enriquecer a análise.

No que diz respeito à comunicação, a descoberta é fulcral. Não se trata de um avanço em relação ao texto de 1971, mas de um realocamento de eixo. Se Ricoeur traz Levinas é porque ele considera fracassada a tentativa de Husserl de demonstrar que há uma alteridade originária de pleno direito num plano de igualdade com o eu. Assim, devemos nos perguntar se, adotando a tese do fracasso esgrimida por Ricoeur, há de se jogar fora também todo o desenvolvimento husserliano sobre a intersubjetividade. Funciona a comunicação como nos é apresentada no texto 29 sem essa forma de alteridade que Ricoeur qualifica de insuficiente? Basta enxertar Levinas para que o edifício fique de pé?

Em *Soi-même comme un autre*, a alteridade não se agrega à ipseidade de fora: ela pertence à sua constituição de sentido e à sua estrutura ontológica, especialmente quando a alteridade em jogo é a alteridade do outro que si. Essa noção, que na obra de Ricoeur enraíza em várias fontes filosóficas, mas muito especialmente em Husserl, está diretamente relacionada com a intersubjetividade a serviço da constituição de uma natureza comum que permita falar do que podemos chamar com precauções “o aspecto objetivo do mundo”, o mundo comum, o real que está fora da linguagem, aquilo para o qual o discurso aponta. Ainda, a interlocução, a

palavra do Outro, ocupa lugar central. Contudo, construir a dialética do si e do outro derivando o *alter ego* do ego a partir de Husserl é impossível, conclui Ricoeur, refutando não somente Husserl, mas também numa certa leitura como, por exemplo, a de Vergani ou Iribarne. Assim como seria impossível construí-la somente a partir da alteridade radical de Levinas¹⁴⁴.

É necessário o encontro, a articulação entre os grandes gêneros do Mesmo e o Outro¹⁴⁵, com o que Ricoeur irá completar sua reflexão sobre a identidade narrativa, numa obra que desenvolve uma filosofia da linguagem (Estudos 1 e 2) e uma filosofia da ação (Estudos 3 e 4), em ambos os casos com recurso à filosofia analítica para desaguar numa filosofia da identidade pessoal (Estudos 5 e 6), complementada por uma ética (Estudos 7, 8 e 9), sem nunca deixar o Si esquecer o Outro.

Aqui iremos assumir que uma nova compreensão da mônada se faz necessária sem que, pelo menos de momento, seja o caso de abandonarmos toda forma de monadismo. Mas para fazer isso arriscaremos um movimento maior, sem quaisquer garantias de sucesso.

Nosso próximo passo consistirá em inverter o processo comunicativo e inseri-lo na dialética do Mesmo e do Outro, com o discurso e com a intenção comunicante ou comunicativa como suporte para a compreensão do movimento que vincula de maneira íntima cada um dos eu monádicos com outros eu. O próprio Ricoeur parece justificar essa operação quando diz, numa passagem já citada:

Enfin, pour médiatiser l'ouverture du Même sur l'Autre et l'intériorisation de la voix de l'Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage apporte ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l'atteste l'échange des pronoms personnels (...) lequel reflète un échange plus radical, celui de la question et de la réponse où les rôles ne cessent pas de s'inverser? Bref, ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre(...)?¹⁴⁶

¹⁴⁴ Idem, p. 382.

¹⁴⁵ Idem, p. 387.

¹⁴⁶ Idem, p. 391.

Manteremos as duas mônadas que, vistas e compreendidas desde cada um dos polos, seriam independentes e separadas, exigiriam essa transgressão que é possível apenas pela mediação do semantismo do discurso. Mas essas mônadas, para serem compreendidas de maneira completa e acabada, devem ser colocadas no interior de uma dialética da qual são co-dependentes. A comunicação acompanha e dá sustento a esta dupla formulação: a primordialidade do si posta em diálogo com a primazia do outro de inspiração levinasiana. E, como pano de fundo, o dito por Ricoeur: a linguagem com seus recursos de comunicação, isto é, de reciprocidade, que suporta as bases para um reconhecimento mútuo onde os papéis se invertem de maneira constante.

Assim iremos retornar ao texto de 1971 com os aprendizados e as incorporações de *Soi-même comme un autre*, para redefinir as mônadas e transformar o processo todo da comunicação num jogo necessário, onde há uma inversão de papéis entre duas entidades que nascem comunicadas porque nascem da voz do outro sem deixarem de ser primordiais. As mônadas, na sua formulação originária, terão tido a função de limpar o terreno, à maneira da dúvida hiperbólica cartesiana ilustrada pelo deus enganador, que uma vez usada pode ser deixada para trás. Assim, garantidos pela operação de transcendentalização resultante do recurso às mônadas, poderemos avançar numa compreensão mais rica, mais densa e mais complexa das entidades que se comunicam e do próprio movimento delas se comunicando.

Um questionamento possível é que Ricoeur promete uma crítica radical do modelo de comunicação de Shannon e Jakobson, mas a sua crítica preserva a compreensão do processo de comunicação como uma transação entre duas entidades separadas – “entre”: fora da cada uma delas. Duas entidades separadas e autônomas, preexistentes e dadas. Mas na leitura proposta, à luz de *Soi-même comme un autre*, o modelo constituiria, então sim, uma alternativa radical ao reducionismo das teorias da comunicação. Nele não há mais duas entidades separadas, autônomas, preexistentes, que comerciam mensagens por algum meio

físico¹⁴⁷, mas co-existências co-dependentes, co-operativas, que fazem co-munidades, *communitas*, *communicatio*, a partir de atos intencionais que estão presentes como traços ou como gestos constitutivos de subjetividades fundadas na dialética do Um e do Outro. *Communicatio* como palavra e como conceito ganha relevância e peso, altura, extensão. *Communicare* como parte das atividades constitutivas da subjetividade e da socialidade.

Resulta abolida assim a solidão radical da mônada, e com isso a definição de mônada irá também mudar. Mas isso abre espaço para outra objeção possível, ancorada na função da alteridade na filosofia husserliana.

Com efeito, em Husserl, o outro tem a função de retirar a consciência de um solipsismo cuja instauração é já problemática e veda qualquer tentativa posterior de postular um “eu (ou si) com os outros” originário, que é o que a reflexão sobre a comunicação faz claramente surgir. Assim, construir uma filosofia da comunicação a partir de Husserl pode significar cair na armadilha de instrumentalizar a comunicação, fazer dela um meio capaz de justificar a existência de consciências autônomas, de *cogitos*-senhores de si. E o que nós talvez tenhamos achado é uma compreensão da comunicação como origem e fundamento do si. A emenda ricoeuriana, o trazer Levinas, pode também ser apenas isso: uma emenda.

Em *Hegel e Husserl...* Ricoeur aborda a questão das entidades de ordem superior num debate que enfrenta o Espírito hegeliano ao par Husserl-Weber com o propósito de dessubstancializar as entidades coletivas e manter o indivíduo como suporte do sentido das ações, inclusive no plano do social, onde a reificação é um risco presente. Este risco é afastado pela advertência, fruto dos parágrafos finais da Quinta Meditação, de que a analogia do ego deve ser sempre preservada, até nas instâncias mais altas das personalidades de ordem superior. Max Weber complementa a noção com os conceitos da sua sociologia compreensiva

¹⁴⁷ Será necessário, contudo, recuperar a dimensão física da comunicação humana, o que poderíamos chamar o corpo em comunicação ou comunicação encarnada, que neste nosso estudo aparece postergada.

segundo os quais toda ação humana deve ser compreendida em termos de sentido (ou não é ação) e orientada para o outro. Ele ainda adverte contra a ilusão probabilística: crer que um curso de ação estatisticamente provável equivale a uma ação significativa efetuada por uma entidade subsistente como, por exemplo, o Estado.

A comunicação é então este processo que entrelaça as consciências, que permite esta ação conjunta que pode levar a crer numa substância existente em si.

Mas será preciso manter um equilíbrio delicado entre a consciência do indivíduo e possíveis entidades coletivas, consciências ou *eu* plurais, sujeitos plurais. Talvez a consciência coletiva seja um modo de compreender ações conjuntas que manifestam uma confluência de vontades, intencionalidades que se alinham e agem, sem com isso se consolidarem como entes subsistentes.

A comunicação põe em movimento uma ação que tem um sujeito plural, para usar a feliz expressão de Jervolino, sem com isso eliminar a particularidade de cada um dos agentes. Fugaz, volátil, passageiro, mas, contudo, existente em suas ações e nas consequências destas, dono de uma personalidade de ordem superior que é fruto da combinação instável das vontades comunicadas. Assim, comunicar-se seria também um exercício de construção conjunta que põe duas ou mais consciências em relação para dar lugar a uma entidade fugaz e relacional, provisória e ainda assim efetiva.

Tentaremos provar a pertinência de nossa proposta nos passos a seguir.

Elementos para uma hermenêutica da comunicação

É na filosofia hermenêutica da derradeira etapa da obra de Ricoeur que nosso esforço por pensar a comunicação enraíza e encontra terreno fértil para se desenvolver. Isto é, trata-se da busca de uma hermenêutica da comunicação constituída a partir da descoberta da dialética do Si e do Outro, caminho não explorado pelo filósofo, mas certamente direcionado pelo conjunto do arcabouço ricoeuriano.

Por isso, antes de avançar, nos interrogaremos sobre alguns elementos da filosofia de Ricoeur que poderiam se movimentar em direção da ideia de uma hermenêutica da comunicação. Uma lista não exaustiva: os desafios e as promessas da tradução como modelo de aproximação e de encontro das alteridades; os estudos sobre a tradição como fonte do ser de comunidades históricas; a economia do dom que, com a luta pelo reconhecimento, permite a circulação necessária para o estabelecimento e a manutenção de um Si relacional¹⁴⁸. Com efeito, comprovaremos que comunicação e constituição de si se encontram na convergência desses três temas e se fundem de maneira indissociável. Mas o que fecha tudo, o ponto necessário de encontro deles três, é a identidade narrativa.

Carlos Cardozo Coelho dirige sua atenção para o fato de que a comunicação, como a tradução, apresenta-se na tensão entre o possível o impossível¹⁴⁹. Comunicação e tradução: ambos os conceitos estão medularmente ligados na obra do filósofo. Veremos até onde esta proximidade pode ser explorada no marco de nossa pesquisa.

¹⁴⁸ VALLÉE, Marc-Antoine. Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 34-44, dec. 2010. ISSN 2156-7808. Disponível em: <<https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/10>>. Acesso em: 25 nov. 2017. doi:<https://doi.org/10.5195/errs.2010.10>.

¹⁴⁹ CARDOSO COELHO, CARLOS. *Paul Ricoeur nos limites da comunicação: da reflexão hermenêutica à comunicação como aposta*. Sapere Aude, Belo Horizonte, 2º sem. 2013, v. 4, n. 8, p. 189-203. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6423>. Acesso em: 13 out. 2017.

“*La possibilité de traduire est plus fondamentalement postulée comme un a priori de la communication*”, afirma Ricoeur¹⁵⁰. O filósofo está se referindo a duas dimensões da interpretação: a dimensão plural é diacrônica e sincrônica. O princípio universal de tradutibilidade que Ricoeur expõe diz respeito à possibilidade de trazer ao presente as construções significativas de quem nos precedeu num outro tempo e também de quem convive neste agora, mas numa outra tradição: “*Il s'agit bien d'habiter chez l'autre, afin de le conduire chez soi à titre d'hôte invité*”¹⁵¹.

A hermenêutica ricoeuriana oferece uma via para fazer o estrangeiro mais familiar e o familiar mais estrangeiro, segundo a fórmula acertada de Kearney, que nos alerta contra os riscos dos excessos em ambos os sentidos: fazer os outros transcendentais demais ou imanentes demais.

*Si chacun reçoit une certaine identité narrative des histoires qui lui sont racontées ou qu'il raconte sur lui-même, cette identité est mêlée à celle des autres, de façon à engendrer des histoires au second degré qui sont celles mêmes des intersections entre histoires multiples. Ainsi ma propre histoire de vie est un segment de votre histoire de vie: de l'histoire de mes parents, de mes amis, de mes adversaires, et d'innombrables inconnus. Nous sommes littéralement “empêtrés dans des histoires” (...) Communiquer(...) exige ce pas supplémentaire, consistant à assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant.*¹⁵²

A minha identidade (narrativa) se faz de histórias recebidas da cultura, da tradição, do passado: uma língua, uma nação, uma família, uma religião, uma ciência. Estas histórias se entrelaçam com as das instituições, as das amizades, as dos conhecidos e as dos desconhecidos que me rodeiam de maneira direta ou indireta. E todas elas, por sua vez, se entrelaçam numa narração que se faz na primeira pessoa do singular quando falo “eu”, quando afirmo “eu sou...”.

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul. Quel ethos nouveau pour l'Europe. In *Imaginer l'Europe*. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique, sob a direção de P. Koslowski. Paris: Cerf, 1992. p.109.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem, p. 110.

Por isso, não há consciência sem essa tradução, sem esse exercício de assumir a história do outro na própria história e sem que o outro faça o movimento simétrico de incorporar a minha narração na própria – ambas feitas a partir dos materiais comuns, e por isso desde já, na matéria originária que as constitui, imbricadas.

Chamamos comunicação a esse movimento oscilante de narrações que, como fios, vão se tecendo *ad infinitum*, se emaranhando e se entrelaçando, deixando para trás a imagem agora enfraquecida de uma mônada mais ou menos estável. O Si isolado, autônomo e autossuficiente é uma ilusão reducionista que a comunicação derruba.

A comunicação é o resultado da compreensão do Si relacional, da identidade relacional que se constrói e se manifesta como uma narração a muitas vozes. Com efeito: essa voz que fala por mim quando eu digo “eu sou” é uma voz feita de muitas vozes consonantes e dissonantes, de uma polifonia cujas raízes penetram no profundo da história da cultura, da civilização, da língua, da linhagem que me constitui. Por mim, nessas vozes, falam a minha história e o meu contexto, o meu projeto e a minha condição. Essa voz plural e múltipla se faz uma num eu, sem nunca deixar de ser um nós. Há em jogo na comunicação um entrelaçar-se da minha história com as histórias daqueles que me são próximos, com cujas histórias tenho contato direto, exercício de mutação e construção constante, com os outros, desde os outros e para os outros. Isso exige um trabalho permanente de interpretação e tradução, de hermenêutica no sentido profundo do conceito.

Jervolino¹⁵³ resgata três vias para procurar o significado da palavra “*hermeneuein*”: afirmar (ou expressar), interpretar (ou explicar) e traduzir¹⁵⁴. Precisamente o que fazemos quando comunicamos: nos expressamos, interpretamos, traduzimos. Comunicação e hermenêutica

¹⁵³ JERVOLINO, Domenico. *Ricoeur Herméneutique et traduction*. Paris: Ellipses, 2007. p. 71.

¹⁵⁴ Idem, p. 71-72.

são dois conceitos imbricados de maneira originária. Comunicação é, nesse sentido, um certo exercício de hermenêutica, talvez até possamos dizer uma hermenêutica em ato .

Tomemos a comunicação na sua forma mais simples, a do diálogo entre duas pessoas; uma delas diz: “Eu sou Andrés Bruzzone”. Andrés está afirmando, e o ouvinte interpreta as suas palavras. A tradução aparece entre as duas subjetividades: o ouvinte entende o que “eu” significa para Andrés e, então, reconstrói a frase nos seus próprios termos. Tendo que relatar para um terceiro, ele traduziria: “Ele diz que é Andrés”. Poderíamos ainda pensar que o nome carrega uma história, sintetizada. Ainda que nossa cultura não mantenha o “son” e “dottir” dos sobrenomes nórdicos (eu seria Andrés Albertsson; minha filha, Victoria Andrésdottir, se tivéssemos nascido na Islândia), contam de alguma maneira a filiação daquele que fala, designada pelos sobrenomes materno e paterno.

Une ancienne maxime (...) dit: in claris non fit interpretatio. Les phénomènes (et nous parmi eux) ont besoin d'être interprétés, justement parce qu'ils ne se manifestent pas dans une clarté absolue, parce que leur sens est au moins en partie indéterminé, mais aussi parce qu'ils peuvent être éclairés et qu'ils peuvent se donner dans leur vérité.¹⁵⁵

Na bela apropriação do mito bíblico feita por Jean-Louis Chrétien, que Jervolino recupera, a palavra se faz arca de sentido, ela guarda as coisas, dá hospitalidade aos seres do mundo: Adão dá um nome a cada coisa, Noé salva um casal de cada espécie e cada nome é uma entelúquia do fenômeno. A linguagem se faz mediação necessária entre o homem e o mundo, luz natural que ilumina as coisas do mundo para o ser significativo que é o homem. As coisas se fazem visíveis para o homem pela luz dos nomes que cada homem recebe na forma de línguas, diversas manifestações da linguagem. A linguagem é uma, as línguas são múltiplas, milhares ao longo da história. A linguagem se manifesta em cada uma delas e assim nasce a necessidade da tradução com a missão de redescobrir o que é comum a duas línguas, sabendo

¹⁵⁵ Idem, p. 73.

que não será nunca possível a “tradução perfeita” ou definitiva, aquela capaz de fechar nuances e oscilações de sentido na passagem entre línguas.

Assim, linguagem e línguas, tradução, servem como ilustração, como metáfora e como abordagem possível para o ser do homem e como modelo para pensarmos a comunicação em termos hermenêuticos.

A multiplicidade de línguas é uma realidade que não necessariamente percebemos de maneira natural na sua dimensão e na sua proximidade. Pode surpreender a informação de que em Papua Nova Guiné há 839 línguas faladas como primeira língua, ou que na Indonésia são 707. Mas mais surpreendente é saber que nos EUA são 422 e no México 289. Ou descobrir que no Brasil há 229 línguas que são a primeira língua para muita gente¹⁵⁶. A multiplicidade de línguas é uma realidade no interior de países, sociedades e culturas.

Jervolino¹⁵⁷ reproduz uma citação de G. Steiner, que em *After Babel* afirma que todo modelo de comunicação é ao mesmo tempo um modelo de tradução (*trans-lation*), em transferência horizontal ou vertical de significado, pois não há duas épocas, duas classes sociais, duas localidades que usem as palavras e a sintaxe para significar exatamente as mesmas coisas, os mesmos valores, as mesmas inferências.

Mas também, destaca Steiner, não há dois seres humanos que usem as palavras e a sintaxe para significar exatamente as mesmas coisas, os mesmos valores, as mesmas inferências... E aponta à capacidade do discurso para escamotear, dissimular a verdade, seja pela mentira deslavada ou pelo silêncio, e a distância entre o discurso proferido e um fluxo de consciência que está por trás dele. Discurso e fluxo são apenas parcialmente congruentes na maioria dos

¹⁵⁶ Disponível em: https://www.weforum.org/agenda/2016/11/worlds-most-multilingual-countries?utm_content=buffer24c16&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer. Acesso em: 11 fev. 2017.

¹⁵⁷ JERVOLINO, Domenico. Op. cit., p. 79.

intercâmbios sociais, há uma duplicidade sempre em jogo. Por isso, ao receber uma mensagem, os homens realizam um ato de tradução “no sentido pleno da palavra”.

Vem ao espírito a palavra interior agostiniana, que mantém a sua riqueza e originalidade: a profícua tradição do verbo interior remonta aos primeiros escritos de quem viria ser bispo de Hipona, ganhando em elaboração, consistência e relevância até se fazer elemento central de sua filosofia. Uma prefiguração do termo mental parece se mostrar em *De Magistro*, na forma de representações mentais das palavras. Sem mesmo proferir sons, apenas pensando nas palavras, falamos a nós mesmos. Mas as palavras estão aí ainda que não sejam proferidas, vinculando signos a memórias guardadas. Este processo ganha contornos mais definidos no livro I de *De Doctrina Christiana*:

Tout comme lorsque nous parlons, pour de que nous avons dans l'esprit pénètre par les oreilles de la chair dans l'esprit de qui nous écoute, le verbe que nous portons dans le coeur (verbum quod corde gestamus) devient son et s'appelle parole (locutio). Mais notre pensée n'en est pas transformée pour autant en ce même son: demeurée intégralement elle-même, elle emprunte une forme vocale pour se glisser dans une oreille, sans subir la moindre altération du fait de ce changement. Ainsi le Verbe de Dieu, sans connaître de changement, s'est fait chair pourtant, afin d'habiter parmi nous¹⁵⁸.

Talvez aqui possamos traçar um paralelo com a tradução no sentido de Steiner, entre o interior e o exterior. O verbo interior não está ligado a nenhuma língua em particular, exige ser traduzido para linguagens faladas ou escritas para possibilitar a comunicação.

¹⁵⁸ AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Tradução para o francês de Madeleine Moreau. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. p. 93.

O paradigma da tradução e a questão da comunicação

*Le discours ouvre le chemin à la problématique de la communication qu'on ne peut pas considérer du point de vue philosophique comme un fait qui va de soi (...): comment peut-on communiquer et que peut-on communiquer? (...) Communiquer à travers le text comporte la mise entre parenthèses du vécu psychique de l'auteur et du lecteur, un exercice presque ascétique de dépossession. La dialectique de l'univocité et de la plurivocité se double des dialectiques de participation et de distanciation, d'appropriation et de désappropriation. Le troisième paradigme, celui de la traduction, part du caractère énigmatique et dramatique de la communication, en introduisant une entité nouvelle et plus vaste du signe linguistique ou de la phrase: c'est-à-dire les langues dans leur diversité historique (...)*¹⁵⁹

Jervolino situa o problema da comunicação para Ricoeur entre os paradigmas do texto e da tradução – os que ele chama segundo e terceiro paradigmas ricoeurianos¹⁶⁰. A comunicação aparece assim como ponto de contato entre as questões do discurso e da tradução, momento fulcral em que o discurso anela realizar toda a sua potencialidade de comunhão, mas se choca com a barreira das diversidades, do heterogêneo. Nesse ponto fulcral está o comunicar-se: entre as promessas do discurso e as limitações do diverso. Sem discurso não há comunicação, mas sem comunicação o discurso é uma entelêquia, é vazio de objeto, de propósito; a comunicação é o para quê do discurso. Mas sem a tradução a comunicação enfrenta o risco de não acontecer; sem tradução não há comunicação, mas sem comunicação a tradução também se esvazia de para quê. O discurso é condição necessária, mas não suficiente, para a comunicação; a tradução fornece o complemento necessário para que o atravessamento iniciado pelo discurso se faça efetivo.

Talvez a comunicação seja isso que acontece quando o discurso encontra a tradução, apenas um movimento de articulação entre ambos, aspecto indiscernível nessa passagem, ou o conjunto que se inicia numa intenção, vira linguagem e sofre uma tradução no

¹⁵⁹ JERVOLINO, Domenico. Op. cit., p. 98.

¹⁶⁰ Idem.

compartilhamento entre consciências. Assim, entender o jogo da tradução pode jogar luz sobre o que acontece na comunicação.

É interessante o lugar de articulação entre os dois paradigmas. A comunicação se coloca no horizonte do discurso, mas conclama a tradução de maneira necessária. E não se trata apenas da tradução entre línguas diversas, como veremos. Entre línguas e culturas, mas também entre momentos históricos da mesma cultura, entre consciência e, provaremos, no interior do si-mesmo, na construção da identidade, a tradução está vinculada de maneira íntima com a comunicação. O discurso é a cara de uma moeda cuja outra cara é a tradução: a moeda mesma, aquilo que contém e justifica ambas as caras é a comunicação¹⁶¹.

Também Richard Kearney trabalha a tradução como um paradigma que marca a obra de Ricoeur. Ele mostra a construção de uma hermenêutica da tradução no filósofo, a partir do entrelaçamento de memórias, escritos e perdões¹⁶².

As línguas (todas elas, e são muitas) têm a capacidade de estabelecer uma ponte entre o ser falante e o mundo dos sentidos do qual ele fala: isso representa a capacidade unificadora da linguagem. A necessidade da tradução fica evidente pela pluralidade das línguas, mas a tradução não é somente necessária entre as línguas (interlinguística): há também a necessidade de uma tradução intralinguística, no interior da língua.

Está clara e é evidente a necessidade da tradução entre línguas diferentes, e a filosofia entendeu isso desde cedo no intercâmbio entre as línguas latina e grega, mas também nas traduções bíblicas. Originariamente o tradutor era o *hermeneus*, em grego, e o *interpres*, em latim. Tradutor nos chega do latim *transfero*, *transfere*, *translatum*¹⁶³; há sempre a referência a um intermediário entre duas línguas. Ricoeur resgata e destaca da história da

¹⁶¹ Podemos nos interrogar, seguindo o jogo da metáfora numismática, qual seria o valor desta moeda.

¹⁶² FIASSE, Gaëlle (Org.). *Paul Ricoeur, De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: PUF, 2008. p.157.

¹⁶³ HECKLER, Evaldo. *Dicionário morfológico da língua portuguesa IV*, São Leopoldo: UNISINOS, 1984, pp. 4236-4246. GAFFIOT, Félix. *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français. Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert*. Paris: Hachette, 2000.

tradução e da história da filosofia da tradução o encontro com o Outro, o papel da tradução como uma prova do estrangeiro¹⁶⁴.

Mas não é somente esse sentido específico da tradução que interessa Ricoeur. Há também um sentido genérico que permite ver a tradução intralinguística: o ato ontológico de falar como forma de traduzir a si mesmo do interior para o exterior, do privado para o público, do inconsciente para o consciente. Esta tradução ocorre para, com e pelos outros, e é necessária pela própria condição plural da existência.

Assim, é possível complementar a observação de Kearney, que afirma apenas que a tradução se faz de si para os outros, deixando tácito o caminho inverso: dos outros para si. Este sentido é o que resulta especialmente relevante para nossa pesquisa: os outros, no caso, fazem parte ou são ou compõem aquilo que está na origem do si ou do eu.

O outro na tradução, como na comunicação, nunca pode ser totalmente outro. Para que a tradução seja possível, para que a comunicação possa acontecer, é mister que exista um nós capaz de fazer do outro menos outro, menos estrangeiro. É o papel do tradutor, um intermediário capaz de ser eu e outro, de reduzir a alteridade do outro, de se abrir ao outro para o acolher e constituir esse nós. A tradução, diz Kearny citando Jervolino, é condição para a comunicação entre indivíduos¹⁶⁵.

Um aspecto interessante da tradução é o da não adequação perfeita. Este desajuste, a impossibilidade de uma “tradução perfeita” que entregaria uma cópia exata do original, nos leva, quando no campo estrito da tradução entre línguas, a lembrar e respeitar o fato de que os domínios semânticos são diversos. Mas num plano individual cabe pensar que a palavra do outro, a frase do outro, nunca terá uma adequação exata em mim: há sempre um deslocamento fruto de pontos de vista, de contextos semânticos, diversos. Meu universo é

¹⁶⁴ Idem, p. 159.

¹⁶⁵ Idem, p. 160.

único e intransferível, intraduzível para o outro. Nossa pertença comum a uma cultura, uma nação, uma língua, uma comunidade, está marcada pela particularidade do indivíduo, de sua situação única, singular, da conjunção de um *hic* e um *nunc* que é formulado a cada vez que se diz “ego”. Cada enunciação “ego” marca um ponto no cruzamento de uma quantidade indiscernível de histórias, culturas, línguas, enraizamentos, gerações, práticas, crenças, heranças.¹⁶⁶ Uma história singular que responde à pergunta fundamental “quem” pode ser entendida como a tradução desse entrançado de histórias plurais onde cada eu reconhece seu lugar, sua pertença a um nós.

É antes o nós? É primeiro o eu? Em termos cronológicos podemos pensar que o nós antecede ao eu: eu chego numa conversa que já acontecia antes de mim e que irá continuar depois de mim. Em termos ontológicos, arriscamos dizer que a precedência também ocorre, e que o nós é a origem do eu. Veremos nas páginas a seguir que antes do “nós”, o francês “*nous*”, existe o “*on*” o “*se*”: o indefinido que nomeia um estado de coisas, um ser do mundo que está aí, antes de meu juízo crítico. Dizer “o mundo é assim” é fundamentalmente diverso de dizer “nós cremos” que o mundo é assim. Mas a mesma distância que separa ambas as afirmações separa o “nós cremos” do “eu creio”. Nesta dupla tradução do indefinido para a primeira do plural e depois para o singular deve procurar-se o milagre do nascimento da consciência.

Mencionamos o alerta de Kearney sobre a ilusão de uma tradução total que forneceria uma cópia perfeita do original. Levada ao plano da constituição de si, a advertência tem consequências de várias ordens: no plano ontológico, significa de fato uma derrubada do *cogito*; no plano ético, aponta no sentido da afirmação ricoeuriana segundo a qual a minha verdade não satura todos os espaços de verdade. No plano da comunicação, mostra que não se trata de carregar uma mensagem de um lugar para outro, de um sujeito falante para um ouvinte.

¹⁶⁶ Com isso, a fusão de horizontes não é possível.

Ricoeur diz em *Discours et communication* que há uma transgressão entre mônadas; talvez aqui seja possível um deslocamento, de transgressão para *tra(ns)dução*. “Traduzir” nasce do encontro de um prefixo *trans*, que significa de um local a outro, como em trans-portar ou em trans-passar, e o sufixo *ducere*, que é guiar: educar, *duce*, conduzir. Transgredir mostra o mesmo prefixo, complementado por *gredir*, que é ir em direção a alguma coisa, como quando se agride (se ataca). Ou seja: traduzir é andar em direção a algo, com uma condução, com alguma guia; não é somente movimento, é movimento intencionado. Poderíamos talvez, substituir a transgressão por tradução e, com esta emenda lexical, aplicar o paradigma da tradução à análise da comunicação.

“As palavras existem no espaço e no tempo”, diz Kearney¹⁶⁷, e nós agregamos: como as pessoas. “As palavras têm história”, completa ele. As pessoas, tanto ou mais que as palavras, replicamos. Por isso, não há autocompreensão possível sem um trabalho de mediação dos signos, símbolos, narrativas e textos, e o sujeito romântico senhor de si é substituído na filosofia de Paul Ricoeur por um si comprometido que somente se encontra depois de ter atravessado o campo do estrangeiro e voltado a si mesmo. “O arco da tradução representa essa viagem mesma do si através do outro, nos lembrando a finitude e a contingência irreduzíveis de toda linguagem”¹⁶⁸.

Na leitura de Kearney, o paradigma da tradução serve como via de entrada para o Outro no círculo hermenêutico sem ele ficar reduzido a um outro relativo, duplicação do Mesmo. Reconhecer si mesmo como um outro e o outro (em parte) como um outro si é reconhecer no outro um quem que pode traduzir e que pode ser traduzido. A eliminação da alteridade radical já bastaria para reorientar o pensamento sobre a comunicação.

(...) *En refusant de considérer l'autre comme extérieur ou étranger au point qu'il en devient irrémédiablement étranger, la lecture herméneutique de Ricoeur non seulement transforme le*

¹⁶⁷ Idem, p. 163.

¹⁶⁸ Idem, p. 166.

*moi en soi-comme-un autre, mais elle garantit que l'autre, quant a lui, préserve une certaine fluidité et équivocité, L'autre n'est ni trop près ni trop loin, ni trop familier ni trop étranger pour échapper à mon attention. En s'assurant ainsi que l'autre ne sombre pas dans la mêmeté ni se exile dans quelque altérité inaccessible, l'herméneutique reste au contact de l'autre.*¹⁶⁹

Em *Soi-même comme un autre* Ricoeur mostra como o problema da identidade implica a descoberta de um outro inscrito no si, um outro que também é plural: o inconsciente, o corpo, o apelo da consciência, as marcas de nossas relações com os outros seres humanos ou o signo da transcendência inscrito no coração. Por isso a resposta para a pergunta “quem eu sou” contém uma tradução entre o si e os outros tanto no interior como no exterior de si: “Cada sujeito (...) é um tecido de histórias recebidas e contadas. E isso faz de nós uma identidade narrativa que opera como autor, narrador, personagem e leitor de nossa própria vida. O que significa dizer tradutor de nossa vida”, diz Kearney¹⁷⁰. E acrescenta: “Nossas histórias e nossa história fazem sempre parte de uma narração mais ampla que aquela onde nós nos encontramos comprometidos [*empetré*]” e “pensar, falar é sempre traduzir, mesmo quando encontramos as marcas do outro em nós mesmos”¹⁷¹.

Em um mundo formado por uma pluralidade de humanos, de culturas e de línguas, o desafio está em encontrar um compromisso entre universal e plural, o que exige o esforço da tradução sem fim. Há um “*inachèvement*” constitutivo que se faz visível neste conceito da tradução como modo de ser no mundo e que faz com que não seja possível pensar em fusão de horizontes, como já apontamos.

E se esta tradução se faz entre línguas e entre culturas que convivem no mundo, ela também é chamada quando se trata de atualizar as narrações da tradição¹⁷². Se a minha narração

¹⁶⁹ Idem, p. 170.

¹⁷⁰ Idem, p. 171.

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Idem, p. 176.

acontece no seio de uma narração que já estava lá, me cabe lidar com as narrativas da minha tradição histórica, cultural, linguística, familiar...

Isso nos devolve ao ato de comunicar como exercício de surgimento do si. Quando interrogados sobre uma crença, é o nós que se põe em primeiro lugar; devemos traduzir para nos colocar “dentro” da crença, dentro daqueles que se aglutinam em torno dela como um nós. E nessa tradução do indefinido (“acredita-se que...”) para uma primeira do plural (“nós cremos que...”) está dado o encaminhamento para um “eu”: “acredito que...”. No seu artigo “Croyance” para a enciclopédia Universalis, Ricoeur vincula a noção de crença com o processo de interpretação de si, o processo de mediação de si a si mesmo pela passagem das obras da cultura. A afirmação da crença na forma da *attestation* mobiliza os poderes, as capacidades e as disposições de quem diz “eu creio que eu posso”. “*Ici, croire n’est pas moin que savoir*”, afirma Ricoeur. Afirmar a crença é se afirmar como sujeito¹⁷³.

Veremos que a tradução ricoeuriana complementa e completa a comunicação como elemento fundador da existência nos termos de Jaspers e ajuda a responder as questões levantadas pelo próprio Ricoeur em *Discours et communication*: como é possível comunicar, o que é possível comunicar?

Se o discurso fornecia a primeira parte de uma resposta, a tradução como fato ontológico e vinculada a uma hermenêutica do eu que atravessa a terra do nós oferece elementos para avançar alguns passos. Podemos ainda mencionar a economia do dom que, com a luta pelo reconhecimento, permite a circulação necessária para o estabelecimento e a manutenção de um nós que, necessariamente, será constituído e preservado por uma identidade narrativa plural. A identidade daqueles que se reconhecem num nós.

¹⁷³ RICOEUR, Paul. Croyance. Encyclopaedia Universalis [en ligne]. Disponível em: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/croyance>. Acesso em: 13 abr. 2015.

Reconhecimento e comunicação

No seu artigo “La lutte pour la reconnaissance et le don”¹⁷⁴, que antecipa a escrita de *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur procura os meios para dar estatuto filosófico à questão do reconhecimento, presente desde Hegel, mas não merecedora de estudos e de tratados como é o caso do conhecimento.

O tratamento dado por Hegel ao tema, a partir da figura do senhor e do escravo, deságua necessariamente no ceticismo, entende Ricoeur:

*(...) la lutte du maître et de l'esclave (...) ne peut se terminer que par un renvoi en quelque sorte dos-à-dos du maître et de l'esclave qui se reconnaissent tous deux comme partageant la pensée. L'issue de la lutte pour la reconnaissance dans La Phénoménologie de l'Esprit est donc le stoïcisme, où un maître et un esclave, un empereur et un esclave, disent tous deux 'nous pensons'; et comme tous les deux pensent, ils sont indifférents, maître ou esclave. Le stoïcisme produit donc le scepticisme.*¹⁷⁵

Ricoeur procura uma alternativa a este caminho e o faz pela via do dom, radical oposto da visão hobbesiana segundo a qual o motor da sociedade humana é o medo da morte violenta pela mão do outro: “*Les passions qui règnent sur cette peur sont la compétition, la défiance et la gloire*”¹⁷⁶. O filósofo irá trabalhar na *défiance*, mas na busca de um fundamento moral que ele recupera em Grotius, Kant e Fichte e no próprio Hegel das primeiras obras.

C'est (...) à travers toute une histoire des conquêtes pratiques, pragmatiques et institutionnelles de l'homme que se construit ce destin – politique finalement, politique au sens large – de vivre ensemble dans des lois et des institutions. Hegel parcourt trois modèles de reconnaissance: le premier, sous l'égide de l'amour (ce qui était déjà un grand mot hégélien), l'affectivité sous la forme aussi bien de la sexualité et de l'érotisme que de l'amitié et du respect mutuel: le mot amour est un mot qui définit toutes les relations proches des hommes qui sont engagés affectivement; un deuxième niveau, juridique, est celui du droit où règnent généralement des rapports contractuels – mais les rapports contractuels pour Hegel sont toujours des rapports de faible qualité humaine, parce que dans le rapport de contrat, principalement autour de la propriété, on sépare plutôt que l'on unit le 'ce qui est à moi' de

¹⁷⁴ RICOEUR, Paul. La lutte pour la reconnaissance et le don. In *Herménutica y responsabilidad*. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago, 2003, p. 17-27.

¹⁷⁵ Idem, p. 18.

¹⁷⁶ Idem.

'ce qui est à toi'; et la séparation du mien et du tien n'est pas un acte de reconnaissance, on peut dire d'une certaine façon qu'il reste un élément de défiance dans la relation contractuelle. (...) Au-dessus de ce rapport simplement abstrait, purement juridique, contractuel, dénoncé par la criminalité, il y a la recherche d'un lien communautaire qui pour Hegel est l'État (c'est le troisième niveau).¹⁷⁷

Propondo um salto do reconhecimento como luta para uma tentativa de se apoiar na noção de dom, Ricoeur faz recurso a *Essai sur le don*, onde Marcel Mauss aborda as sociedades arcaicas, sendo estas as que não entraram no movimento geral da civilização e onde pode ser encontrada a economia do dom. O dom não é algo que entra na lógica dos intercâmbios mercantis, onde aquilo que é recebido gera uma dívida que deve ser compensada. Contudo, a análise de Mauss se conclui num enigma em que a pergunta não é “por que é necessário o dom?” e sim “por que a ele deve seguir um dom recíproco?”: “*le grand problème de Marcel Mauss n'est pas du tout 'pourquoi faut-il donner' mais 'pourquoi faut-il rendre?'*”¹⁷⁸

Na leitura que Ricoeur propõe, e que ele toma de Marcel Hénaff, o dom funciona como substituto e prenda do reconhecimento: aquele que doa, se doa e é simbolizado pelas pérolas, pelo contrato matrimonial: “*le fonctionnement du don serait en réalité non pas dans la chose donnée mais dans la relation donateur-donataire, à savoir une reconnaissance tacite symboliquement figurée par le don*”¹⁷⁹. Não é o objeto o que exige retribuição, mas a relação mútua de reconhecimento tácito que se estabelece entre dois seres, não por meio de um discurso especulativo e sim por um gesto simbolizado. Há um intercâmbio “sem preço” que Ricoeur relaciona com a prática socrática do ensinamento da verdade sem retribuição pecuniária, pois a verdade não tem preço.

¹⁷⁷ Idem, p. 20.

¹⁷⁸ Idem, p. 24.

¹⁷⁹ Idem, p. 25.

O Outro e a identidade narrativa

Em *Soi-même comme un autre*, obra que tem como intenção explícita abrir campo para uma reflexão sobre a alteridade do *ipse*, esse Outro que se faz presente no texto que me constitui e que se constitui, está em jogo um claro modelo relacional do ser do homem. A hermenêutica do si propõe um lugar epistêmico e ontológico além da alternativa *cogito/anticogito*.

Ricoeur irá procurar na *Poética* aristotélica o elemento decisivo para fundamentar a identidade narrativa. De início, como “identidade do personagem”, noção que mais tarde será substituída pela dialética do mesmo e do si, mas que como ponto de partida se desenvolve vinculado com o conceito de intriga. A natureza verdadeira da identidade narrativa se revela na dialética da ipseidade e da mesmidade¹⁸⁰.

Abordando o problema pela dialética da ação, a identidade é resultado da concorrência entre uma exigência de concordância e a admissão de discordâncias. Por concordância se entende o que Aristóteles chama de enredo (*agencement de faits*), em tanto que na ordem da discordância são entendidas as reviravoltas que a *Poética* descreve como uma transformação regrada entre uma situação inicial e uma situação terminal. Configuração é a arte da composição que medeia entre concordância e discordância, o que Ricoeur chama de síntese do heterogêneo.

O modelo específico de conexões entre acontecimentos que constituem a trama (*mise en intrigue*) permite integrar o diverso na permanência no tempo, constituindo a identidade-ipseidade – o contrário do que ocorre sob o regime de identidade-mesmidade. Na síntese do heterogêneo a trama estabelece mediações entre os vários fatos e a unidade temporal da história narrada, entre os componentes diferentes da ação, como intenções, causa e fortuna, e

¹⁸⁰ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 168.

o encadeamento da história entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal. As múltiplas dialéticas explicitam a oposição, já presente em Aristóteles, entre a dispersão episódica do relato e o poder de unificação do ato configurativo que é a própria *poiesis*.

A transposição da noção de trama (*mise en intrigue*) da ação aos personagens da narração engendra a dialética do personagem, que é uma dialética da mesmidade e da ipseidade¹⁸¹. A passagem ocorre quando a contingência dos fatos é transportada ao campo do narrativo: olhando para trás, para a completude temporal, a narração faz daquela contingência física, daquele fato inesperado ou surpreendente, uma necessidade da narração.

Esta consideração sobre a dialética estabelecida pela narração encaminha a investigação sobre a identidade, tomando da narração a capacidade de conciliar o diverso e, assim, podendo conciliar aquilo que para Locke eram contrários: identidade e diversidade¹⁸².

A passagem se faz operativa quando o foco muda da ação para o personagem, compreendido como aquele que faz a ação no relato, e assim como ponto fulcral da noção de narratividade em jogo. Para isso, aplica-se a noção de trama ao personagem, entendido como categoria narrativa e, nesse sentido, homogêneo com o resto dos elementos da narração. Toda trama surge da gênese mútua entre o desenvolvimento de um caráter (*caractère*) e o de uma história contada. Não há caráter sem ação, nem ação sem caráter: “*Raconter c’est dire qui a fait qui, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue*”¹⁸³.

Mas a narração constitutiva não surge do nada. A identidade narrativa irá se tecer com os fios de uma tradição que nos fala de um mundo comum que nos precede e nos conforma, pano de fundo sobre o qual a nossa individualidade (*hic et nunc*) irá se des-tacar. Nessa mediação necessária para se alcançar o *soi*, mediação que passa pela exegese contínua de todas as significações vindas do mundo da cultura, a tradição traz uma dimensão diacrônica de um

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Idem, p. 170.

¹⁸³ Idem, p. 174.

“nós” que nos contém e nos constitui, dimensão esta que se ancora no passado, somente para se projetar num futuro de possibilidades onde a inovação é conclamada.

As consequências éticas são fortes, pelo que decorre da posição do agente e do paciente da ação. A identidade narrativa oferece uma solução, uma “resposta poética”, para a aporia da adscrição, que Ricoeur relaciona com a terceira antinomia kantiana; esta solução está dada pela faculdade do narrador, que define onde começa uma ação, e nessa decisão outorga ao personagem um estado prévio, uma circunstância, poderíamos dizer, que é o ponto de partida de seu agir instaurador de fatos e que lhe é concomitante e simultâneo¹⁸⁴.

Nesta linha, cabe-nos pensar de que maneira a identidade do indivíduo se relaciona com a identidade plural ou, melhor dizendo, com as identidades plurais que o contém. Não há uma identidade una, mas uma conjunção instável de identidades, multiplicidade sempre mutante e inapreensível. A dificuldade aqui está dada pelo enraizamento da questão em pressupostos ontológicos e epistemológicos que exigem ser explicitados – o que tentaremos a partir da proposta ontológica apresentada em *Soi-même comme un autre*. Mas antes vamos nos deter num outro escrito, bastante anterior¹⁸⁵, onde a discussão contra a dicotomia entre explicar e compreender serve para pensar o modo de ser do homem e nos permite talvez uma extrapolação para a relação entre o ser plural no nós e o singular do si mesmo que aqui interessa.

Defendendo que o homem pertence ao mesmo tempo ao regime da causalidade e ao da motivação, isto é, não pode ser reduzido apenas à explicação ou à compreensão, Ricoeur faz recurso à obra de H. Von Wright *Explanation and understanding* e sua noção de intervenção

¹⁸⁴ Esta capacidade do narrador é sempre limitada e faz pensar no personagem Palomar, de Italo Calvino, dedicado à improvável tarefa de contemplar uma onda do mar – não as ondas, mas uma onda em particular, clara e distintamente separada daquela que a precede da que a continua.... Cf. CALVINO, Ítalo, *Palomar*. Madrid: Siruela: 2012. P. 19.

¹⁸⁵ RICOEUR, Paul. Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. *Revue Philosophique de Louvaine*, quatrième série, t. 75, n. 25, p. 126-147, 1977.

intencional no mundo. Esta serve para analisar as condições em que uma ação se insere no mundo, a partir da teoria dos sistemas. Von Wright entende que somente pode se pensar em sistemas parciais fechados, o que exclui a extrapolação ao universo concebido como sistema de todos os sistemas e a possibilidade de um determinismo universal. As relações causais (entre um estado inicial e um estado final) são assimétricas por princípio: há de um lado as condições *suficientes* de uma ordem progressiva, que não são da mesma natureza das condições *necessárias* da ordem regressiva, nem as substituem, nem são intercambiáveis com elas. O exemplo que ilustra o conceito é o laboratório do cientista, onde o pesquisador cria o estado inicial de um sistema que irá estudar, e o faz exercendo algum poder, com suas mãos, com seus instrumentos. Assim, o sistema fechado permite determinar um estado inicial, acompanhar os estados sucessivos e, novamente, determinar um estado terminal. O que coloca um marco adequado para analisar a ação humana. É fundamental, destaca Ricoeur, a noção de estado inicial, que é onde se exerce o poder de uma ação determinada, com base num certo conhecimento (“conhecimento sem observação”, diz o autor, recorrendo a Anscombe): sei que posso movimentar a minha mão, que posso abrir a janela, que não se abrirá sozinha, que aberta deixará entrar vento, e que esse vento irá refrescar o quarto, fazer voar as folhas soltas (são exemplos de Ricoeur). Remontando aos efeitos mais longínquos da ação, chegamos sempre a ações que sabemos fazer porque podemos fazê-las. Para produzir algo (*quelque chose*) eu posso fazer algo para produzir esse algo ou posso fazer esse algo diretamente. O que faço diretamente é o que Danto chama de “ação de base”.

*La notion de pouvoir est absolument irréductible et représente par conséquent la contrepartie de n'importe quelle théorie des systèmes clos: par l'exercice d'un pouvoir, je fais arriver tel ou tel événement comme état initial d'un système. La relation entre faire quelque chose immédiatement (action de base) et faire arriver quelque chose médiatement (en faisant une autre chose que je peux faire) suit les lignes de l'analyse causale des systèmes clos.*¹⁸⁶

¹⁸⁶ Idem, p. 138.

Ricoeur indica a necessidade de uma interseção entre a teoria dos sistemas e a teoria da ação, porque o saber fazer (o que eu posso fazer) é necessário para identificar o estado inicial de um sistema, isolá-lo e definir as condições de fechamento. Mas, no sentido inverso, a ação que se faz para provocar outra ação exige um encadeamento específico de sistemas considerados, diz o autor, como fragmentos da história do mundo.

O modelo da explicação se aplicaria à teoria dos sistemas e o modelo da compreensão à motivação. Ambos funcionam de maneira conjunta no caso da intervenção no curso das coisas, pois a iniciativa de um agente segue a articulação dos sistemas naturais. Com isso também se deixa de lado a visão de uma ordem mentalista da compreensão e outra fisicalista da explicação, acrescenta Ricoeur.

Não há sistema sem estado inicial, estado inicial sem intervenção, nem intervenção sem exercício de um poder. *“Agir c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque autre chose arrive dans le monde.”* Mas, por outro lado, não há ação sem relação entre o saber fazer e aquilo que ele provoca. *“L'explication causale appliquée à un fragment de l'histoire du monde ne va pas sans la reconnaissance, l'identification d'un pouvoir appartenant au répertoire de nos propres capacités d'action”*¹⁸⁷.

É por isso que esta análise inviabiliza qualquer possibilidade de determinismo, que se baseia na extrapolação de algumas poucas conexões causais da história do mundo à totalidade das coisas do conhecimento. O determinismo exigiria abrir mão da condição de clausura dos sistemas, que comporta o exercício de um poder, de pôr um sistema em movimento.

Ricoeur promove assim um encontro (convergência) entre a teoria da ação e a teoria do texto, justificada pelo fato da ação ser um bom referente para toda categoria de textos e porque o texto é um bom paradigma da ação humana. A ação humana comporta, na leitura do

¹⁸⁷ Idem, p. 138-139.

hermeneuta, uma série de características que a tornam assimilável ao texto: destacar-se de seu agente para ganhar autonomia, deixar marcas, inscrever-se no curso das coisas, virar arquivo ou documento e ser passível de infinitas interpretações posteriores a seu advento.

Cabe talvez pensar a vida de um homem, entre nascimento e morte, como um sistema fechado, nos termos acima, com um começo um meio e um fim, comparável a um texto que reúne a totalidade das ações de uma vida e que somente pode ser lido na convergência dinâmica de explicações causais e de uma abordagem das motivações do agente. Estarão em jogo, no surgir da consciência, o que carrega de herança, cultura, genética, modelos mentais, energias libidinais... Em que momento é maior o peso do agir sobre o próprio ser que o que define quem esse homem é? A convergência das questões da comunicação e a identidade narrativa pode nos ajudar a responder.

Tradição e identidade

É na síntese do heterogêneo que a identidade narrativa encontra a comunicação, recuperando a dimensão plural da identidade, aquela em que o texto do outro que diz sobre mim deve ser incorporado ao texto narrativo da minha identidade, da identidade da qual sou co-autor e co-narrador. Descubro que a minha narrativa sobre a minha identidade é mais uma entre outras muitas narrativas sobre a minha identidade.

Agostinho fala de si quando criança, conta como fora, mas deixa claro: isso ele sabe porque lhe contaram, pois ele não se recorda. Não é dono da totalidade do relato de si¹⁸⁸. A minha identidade (narrativa) se alimenta das outras por um processo de interpretação ou tradução que é a comunicação, o diálogo. “(...) *la création et le développement de notre identité, en l’absence d’un effort héroïque pour nous couper de l’existence commune, demeurent*

¹⁸⁸ AGOSTINHO. *Confissões*. Op. cit., p. 11, I, vi, 8.

dialogiques tout au long de notre vie”¹⁸⁹, diz Taylor. E acrescenta: “*Me définir consiste à chercher ce qui est significatif dans ma différence avec les autres*”¹⁹⁰.

É necessário um exercício de tradução nesta apropriação que fazemos do passado que nos constitui. Lemos em “Quel ethos nouveau pour l’Europe”: “*Tradition au singulier veut dire transmission, transmission de choses dites, de croyances professées, de normes assumées, etc.*”¹⁹¹

Mas a tradição não é recebida de maneira passiva: ela exige um trabalho de apropriação que Ricoeur faz acontecer em dupla com a inovação. Estes dois polos de presente e futuro são fundantes da identidade de uma cultura num momento determinado.

*La tradition représente le côté de la dette à l’égard du passé et rappelle que nul ne commence rien à partir de rien; mais une tradition ne reste vivante que si elle demeure prise dans un processus ininterrompu de réinterprétation. C’est ici qu’interviennent la révision des récits du passé et la lecture plurielle des événements fondateurs. Reste à dire l’autre pôle de la tradition, à savoir l’innovation.*¹⁹²

Parte-se de textos constitutivos que são aqueles que conformam as identidades e que, no jogo da comunicação, resultam constantemente atualizados. Comunicar é escrever o mundo a várias mãos. É me escrever e escrever o outro no mesmo ato, partindo do texto do mundo. Escrevo a minha narrativa a partir de fragmentos tomados da prosa comum da minha cultura, da minha língua, das minhas tradições. É o tecido feito com um conjunto de narrações apreendido das e nas tradições de onde eu nasci. Eu sou o autor e ele é meu ainda que fale sobre um mundo comum.

Na interlocução, esse meu texto é apresentado para que o Outro o apreenda e interprete. Essa interpretação o transforma, há a reescrita, que é a interpretação do Outro, que então me é

¹⁸⁹ TAYLOR, Charles. *La malaise de la modernité*. Paris: Cerf, 2010. p. 43.

¹⁹⁰ Idem, p. 44.

¹⁹¹ RICOEUR, Paul. Quel ethos nouveau pour l’Europe. In op. cit., p. 112.

¹⁹² Idem.

apresentada para que eu a apreenda, por minha vez a interprete e a devolva. Assim, a duas vozes, construímos o que tem toda a aparência de um texto comum, mas que não deixa nunca de ser dois textos. São dois textos quase indiferenciados e que de fato não podem ser separados: cada um é com e por e para o outro. Cada texto é como a outra face do outro, indissociáveis os dois a ponto de chegarem a se con-fundir. Mas, ainda assim, nunca deixam de ser dois textos: têm dois autores e dois leitores que não podem não permanecer indiferenciados. Ou, melhor dizendo: ambos os textos têm uma miríade de autores invisíveis e dois aparentes, mas somente um trabalho hermenêutico consegue diferenciar o que é comum, em fontes que são compartilhadas ou não, e o que é próprio de cada um, de cada perspectiva, para usar uma noção ricoeuriana¹⁹³. A matéria-prima de cada um dos textos está aí, esteve antes da escrita. E, se olharmos com atenção, pouca coisa de novo foi agregada – se algo foi. É a *compositio*, a organização dos elementos, o que é idiossincrático: os elementos em si que constituem a narração fazem parte do acervo comum. O cientista, o artista, o filósofo conseguem (algumas vezes, talvez) incorporar elementos novos à narração. Ocorre assim uma tradução, não uma transgressão.

Vemos assim em jogo, de maneira conjunta e necessária, tradição e tradução. Tradição que fornece a matéria-prima para a narrativa com que a minha consciência surge no mundo. Ou, melhor: tradições cruzadas, entrelaçadas neste aqui e agora, neste *eu* se constituindo. Tradução que me permite me apropriar das narrativas vindas do passado e transformá-las em algo significativo neste aqui e agora. Tradução que também faz possível a construção comum de um mundo onde eu mesmo sou mundo em construção e onde os elementos da construção são narrativas convergentes neste aqui e agora que é o presente da minha narração.

É a identidade narrativa, por fim, que me permite fazer uma síntese das diversas narrativas, as herdadas da tradição e as compartilhadas com aqueles que encontro ao meu redor. Esse

¹⁹³ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté* 2. Finitude et culpabilité. Paris: Points, 2009.

mundo de outros onde cada um exerce a própria narração e, num jogo de traduções permanentes, constroem narrativas comuns que nunca deixam de ser cada uma própria.

Meu mundo é único e particular porque, como diz Steiner, não há nenhum homem que use a sintaxe e as palavras da mesma maneira que eu as uso, e por isso a minha identidade também é única. Única nesse sentido, porque há ao mesmo tempo uma identidade minha em cada um dos meus interlocutores, e cada uma dessas é única também; esses meus interlocutores tomam as minhas palavras, os meus atos, as referências (narrativas) sobre mim como aquilo que deve ser organizado e constituído numa síntese do heterogêneo; o resultado é uma narração da minha identidade. Quando eles a compartilham comigo, quando eles se comunicam comigo, eu traduzo a narrativa no que me diz respeito e incorporo (ou não) à minha narrativa a narrativa dos outros. Esse é o fazer comum do *communicare*, o *koyné* em jogo. Isso é comunicar, no sentido mais amplo e mais profundo, constitutivo de mundo e de identidade, preche de consequências éticas e políticas, conceito denso e rico.

V- O SUJEITO PLURAL

Arendt, Jaspers: existência e pluralidade

Hannah Arendt afirma que a existência mesma não está jamais isolada na sua essência. Ela é na comunicação e no saber de outras existências. Os semelhantes não são (como em Heidegger) elementos da existência estruturalmente necessários que, contudo, perturbam o ser si-mesmo. Pelo contrário, é apenas no “com os homens”, no mundo dado a todos, que a existência pode realmente se desenvolver.

Le terme de communication recouvre un concept incomplètement développé mais, dans son amorce, nouveau de l'humanité comme condition de l'existence de l'homme. Au sein de l'être englobant, en tout cas, les hommes se meuvent ensemble; et ils ne poursuivent ni le fantôme du Soi ni le vivant dans l'arrogante illusion qu'ils constituent l'être lui-même.¹⁹⁴

O fragmento citado é de um artigo onde Arendt traça o percurso da filosofia da existência; nesta sua leitura, crítica, Heidegger aparece aprisionado num conceito de si marcado pela sua “soidade” (*soiété / Selbstisheit*) absoluta, um conceito que se opõe de maneira radical ao homem como depositário do conjunto da Humanidade: um si que existe independente, que não representa senão a si mesmo, sua própria nulidade. Todas as tentativas de Heidegger para fugir a este isolamento fracassam porque seu conceito original do homem não faz deste um ser que habita a terra com outros que são seus semelhantes – daí que toda reconciliação seja, para a filósofa, mecanicista.

Contraponto do anterior, na visão de Arendt, Jaspers acaba sendo o verdadeiro fundador das filosofias da existência a partir de uma compreensão do homem em que a comunicação com os pares é central. A comunicação é o caminho para esclarecer a existência – que não é uma

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris: Payot & Rivages, 2000. p. 141.

forma do ser, mas uma forma da liberdade do homem, o que permite ao homem se rebelar contra o ser “apenas resultado”¹⁹⁵.

E esta centralidade da questão comunicativa encontra-se na raiz mesma da filosofia de Paul Ricoeur, no diálogo com Karl Jaspers, como demonstra Jérôme Porée¹⁹⁶. Em Jaspers, a comunicação é um dos três traços que caracterizam a existência do ser-si verdadeiro: a liberdade, a comunicação e a historicidade. A liberdade é “a primeira e a última palavra do esclarecimento da existência”, comunicação e historicidade a pressupõem: precisamos abordar cada um dos três elementos e, sem dúvida, o primeiro será a liberdade.

As filosofias da existência postulam uma diferença entre realidade e objetividade, mas procurando fugir à armadilha da tentação idealista, equivalente, nas antípodas, da tentação positivista. Assim, busca uma alternativa à oposição entre idealismo, onde o sujeito e o pensamento se bastam, e o positivismo, que reduz o ser ao objeto: ambos coincidem na crença numa universalidade inteligível do real, mas encontram seus limites na materialidade e no espírito, respectivamente. É na exploração destes limites que a filosofia da existência abre um espaço para a liberdade, território do incerto, da opacidade, da sombra e do trágico.

A liberdade não pode ser provada, não pode ser reduzida a um fato objetivo, mas isso não significa que ela não existe, e sim que não se trata nem de um objeto nem de uma propriedade de um objeto. Ela começa ali onde chega o conhecimento possível e objetivo que temos de nós mesmos. O homem assim concebido é mais do que ele pode saber de si, o que o coloca além desse sujeito-objeto empírico da psicologia, da sociologia e de outras ciências que buscam explicar o comportamento humano a partir de encadeamento de causas e de efeitos, de maneira que conhecendo suficientemente as causas será possível prever as ações.

¹⁹⁵ Idem, p. 137.

¹⁹⁶ PORÉE, Jérôme. Le déchiffrement de l'existence: dialogue avec Karl Jaspers. In *Paul Ricoeur, la pensée en dialogue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010. p. 53-80.

Sabemos disso por Kant, mas o sabemos melhor a cada decisão complexa, quando além dos conselhos e dos pareceres, das expectativas e dos desejos dos outros, nos cabe decidir por nós mesmos. Decidir, especialmente no que se refere às questões existenciais, não é um processo de cuidadosa avaliação de argumentos racionais, de pesos e medidas, de cenários... Ainda que este processo possa ser desenvolvido por quem decide, a verdadeira decisão acontece em outro plano cuja visão nos é vedada, pelo menos parcialmente. Freud nos alertou contra a ilusão de transparência da alma, mas pretendeu substituir o modo direto de acesso aos processos psíquicos por uma mediação, criando a ilusão de ser possível alcançar um conhecimento total por um entendimento de processos calcados na física do século XIX.

Ce que je saisis ou laisse échapper [entre] le moment où je m'en tiens encore au possible et celui où je passe à l'acte, ne résulte ni de règles générales auxquelles je me conforme [...] ni de lois psychologiques auxquelles je suis soumis mais jaillit, au milieu de l'agitation de ma vie, de la certitude d'être moi-même par moi-même.¹⁹⁷

Assim, com Kant falamos da decisão como de ato incondicional e, com Kierkegaard, de salto. Não se trata de escolha, salvo que se fale em escolha arbitrária, toda vez que não se age com base num cálculo preciso e equilibrado entre opções diversas e pesando com cuidado cada uma para garantir o resultado. Mas a decisão existencial é mais do que uma escolha arbitrária: põe em movimento o voluntário e o involuntário, num jogo que escapa aos partidários do determinismo tanto quanto aos defensores de uma liberdade sem fundamento.

Este é o território de uma fenomenologia da vontade, do querer, que deve começar por compreender o involuntário corporal, quando o acordo entre o corpo e a vontade dá lugar à consciência infeliz, à relação de hostilidade e solidariedade que é a primeira imagem da liberdade. Em segundo lugar há a eleição racional, quando a liberdade supera o ser empírico, entre os fins possíveis e a escolha de meios apropriados para o fim visado. Entra em jogo a finitude do saber, que não esgota o real e faz urgente a necessidade de uma eleição submetida

¹⁹⁷ Idem, p. 62.

à razão. A necessidade natural deu lugar à necessidade racional, quando a existência, num movimento kantiano, adota a norma racional como a sua própria luz.

A existência não é algo que quer a vontade, mas o que se quer na vontade, e por isso a decisão existencial não é algo separado do ser eu mesmo: eu sou a liberdade dessa escolha¹⁹⁸. A liberdade originária que está por trás e por baixo do livre arbítrio é a liberdade que somos, uma liberdade que não é algo, um objeto ou instrumento. Mas é preciso levar em conta a dimensão do involuntário sem o qual essa liberdade resulta vazia e sem força. Dizer que a liberdade é o que somos equivale a dizer que não é por nós mesmos que chegamos nela, mas que ela é recebida como um dom, como uma doação. Daí o paradoxo de que ser si mesmo não seja equivalente a ser por si mesmo. A reflexão pode esquecer esta doação originária em benefício da liberdade, o que apaga a distância que existe entre uma decisão livre e uma criação livre. A liberdade assim compreendida guarda características da *causa sui* e reivindica uma prescindência de toda limitação, vira o fantasma de uma liberdade absoluta que não é a liberdade humana. É uma liberdade que visa apenas ela mesma, desligada de toda exterioridade e sem ancoragem no real.

A liberdade da existência é radicalmente diferente: por ela eu me faço eu mesmo, mas não sou eu quem faz essa liberdade, ela não é original no sentido dela ser sua própria origem, a sua origem está sempre detrás dela, que então não começa absolutamente nada. O paradoxo da doação nos leva no caminho da necessidade: eu não posso querer não querer, escolher não escolher, e nesse sentido a minha liberdade é também um destino. Este destino carrega a liberdade e um mundo que nos preexiste, que nos precede e que, assim, suporta a decisão, e com o qual, por um lado, limita a liberdade, mas por outro a faz possível. Acontece igual com nossas escolhas do passado: não podemos nos desligar delas sem nos destruímos, e este é o

¹⁹⁸ Idem.

lastro que dá às decisões a sua realidade. A escolha de si mesmo não é a de ser outro em outro mundo, ao contrário, é a escolha de se manter como quem se é, neste mundo.

Estamos no domínio da necessidade existencial, determinada pelo passado que a vincula tanto quanto pela doação que a funda. O ato voluntário carrega estas duas dimensões: não é pura e simplesmente um contraponto do ato involuntário do desejo ou da pulsão, que nos colocaria na escolha entre o domínio (*maîtrise*) e a submissão.

(...) la vie et la mort, la souffrance et la faute, mon caractère, mon histoire, l'échec inévitable de tous les combats de moi contre moi-même, tout cela entre dans la sphère de la liberté – d'une liberté dont le caractère inconditionné ne peut être maintenu toutefois que sur le mode du comme si'.¹⁹⁹

Este *como se* faz referência a uma inversão do paradoxo, pelo qual eu escolho a minha situação, a situação onde nasce a minha liberdade: meus pais e suas escolhas, aquilo que está na origem do meu ser e do qual eu me coloco como co-responsável. É o que leva Ricoeur a pensar a filosofia da vontade como uma ontologia da finitude, onde a vontade opera no horizonte de uma situação, de uma história, de um *hic et nunc*,²⁰⁰ no mesmo registro do conceito de “incondicionado em situação”, de Jaspers, que lembra a culpabilidade originária kantiana e o “acaso de uma escolha sempre renovada” ricoeuriano. Nascer é ser engendrado e consentir ao nascer é consentir ao fato de não ser a própria origem, o que constitui uma dependência feliz, que é a da filiação. A vida e a liberdade são recebidas, e começar é continuar a obra de outro. Ser livre é saber receber essa doação, com o que a liberdade é aberta ao que não é ela mesma, e é aqui que entra em jogo a comunicação como abertura ao outro, no que Jaspers chama comunicação existencial.

¹⁹⁹ Idem, p. 65.

²⁰⁰ FERRY, Jean-Marc. Paul Ricœur et la philosophie de l'existence: l'influence première de Karl Jaspers, dossier hors série sur le thème: L'homme capable. Autour de Paul Ricœur. *Rue Descartes*, Paris, PUF, nov. 2006, p. 27-38.

Quando pensamos a comunicação, a atenção costuma se voltar para aquilo que une. Vemos a ponte, mas a comunicação é evidência do abismo sobre o qual ela se alça. Há comunicação porque há separação, distância. Como a tradução evidencia o mistério de Babel, das línguas e das culturas diversas que, contudo, são passíveis de compreensão recíproca pelo milagre de um núcleo semântico, a comunicação joga luz sobre o fato de que somos consciências separadas que, contudo, pensam e sentem juntas.

Citamos na Introdução o pensamento de Plotino e de Agostinho sobre a comunicação das consciências. A perplexidade daqueles filósofos persiste intacta: como é que uma consciência é uma consciência, individual e autônoma, e ao mesmo tempo ela participa de algo maior que a excede em precedência e em posterioridade, em multiplicidade de pontos de vista e de posições existenciais?

Sabemos que *communicare* é fazer em comum: mas fazer o quê em comum? Com Husserl, a soma das partes para constituir uma personalidade de ordem superior. Com Platão, juntos fazemos a cidade, a cultura, a sociedade. Mas cabe pensar diferentemente: juntos fazemos também as singularidades, cada uma delas. Juntos, fazemos meu eu, teu eu, os eu singulares, individuais. Cada consciência é fruto de uma construção coletiva, comum. *Communicare* é também fazer consciências. Podemos assim voltar o olhar do comum para mim.

O eu somente é si nas obras, o que exige a comunicação como condição do ser do homem, mas não do homem de modo geral: a comunicação é aquilo que nos faz singularmente aquilo que somos²⁰¹. Isso é o que nos permite incorporar à nossa reflexão esta abordagem de Jaspers sobre a comunicação: partir do indiferenciado para aquilo que é único, insubstituível, não intercambiável. Do todo para o único, do universal para o singular.

²⁰¹ PORÉE. Op. cit, p. 67.

Jaspers coloca o homem numa comunidade dada onde ele não tem consciência de si mesmo e, assim, não apenas não pode questionar: ele nem mesmo pode perceber a influência social que sofre. Num segundo momento, ele participa de um intercâmbio mais racional, como mônada, independente, mas indiferenciada, anônima, junto a outras mônadas igualmente indiferenciadas e anônimas. Por fim, se estabelece numa comunidade solidária, mediatizada pela liberdade das eleições individuais, e surge a consciência individual, diferenciada, insubstituível.

O movimento é simétrico ao que ocorre em Husserl, onde são as mônadas que, juntando-se, constituem as entidades de ordem superior: Jaspers parte da comunidade para, no final de um processo bem-sucedido, chegar ao indivíduo.

Encontramos uma ilustração desta ideia na formação de um filósofo, que primeiro deve se impregnar da filosofia de seus ancestrais, incorporar os grandes textos que terá a missão de transmitir. De início será uma parte indiferenciada do conjunto até, eventualmente, conseguir se diferenciar pelo pensamento crítico, tornar-se uma voz diferenciada. Entre o historiador eficaz e o filósofo há os especialistas, capazes de intercâmbios racionais avançados, ainda que sua voz talvez não possa ser considerada diferenciada na medida em que ela não aporte elementos novos, para além dos meros comentários.

Jaspers diferencia a comunicação entre entendimentos, vista como um procedimento impessoal de validação de conceitos e de proposições por uma consciência em geral, da comunicação entre existências, relação singular entre pessoas que se reconhecem reciprocamente como tais. Ainda que todo o resto desmorone, restam os homens com os que eu sou e com os quais eu compartilho ser verdadeiro. Isto vale para momentos de grande sofrimento, quando o que está em jogo é uma reconfiguração do universo e de eu mesmo nele; uma perda muito forte, por exemplo, um sofrimento insuportável, que se faz tolerável junto com os outros, nesses abraços solidários que sustentam uma alma ferida de morte.

Uma liberdade incondicionada não é uma liberdade absoluta. A liberdade é relativa a outras liberdades, acontece com outras existências. Coloca-se assim outro paradoxo, o do ser que é por si mas que não pode ser efetivamente senão por um outro. O surgimento livre da existência implica uma solidão que não é, porém, solipsismo e que somente é possível pela comunicação.

Fundamento deste paradoxo, a comunicação entre existências é irreduzível à comunicação entre entendimentos, assim como é irreduzível à comunicação empírica, isto é, à comunicação condicionada pela situação do homem como ser no mundo, como *Dasein*. A comunicação empírica é definida por Jaspers como aquela que exige o abandono aos usos e costumes que regem a vida de uma determinada comunidade e consiste em que cada um faça, acredite e pense o que todos fazem, pensam e creem. Nesta situação, os fins, as opiniões e as ideias que circulam pelo processo de comunicação aparecem claramente, mas é a consciência de si que permanece velada, que se confunde com a da sociedade. Trata-se, com efeito, de uma inconsciência muito mais do que de uma consciência, e assim a comunicação vira uma instância de desapropriação e de fechamento, inimiga da comunicação no sentido anterior. É o que poderíamos chamar de des-comunicação²⁰².

A comunicação entre consciências ou comunicação racional, diferentemente, permite e promove o surgimento da consciência de si, e o eu se abre a fins universais. As leis da

²⁰² Não é lugar nem momento para nos aprofundarmos neste tema, mas está aqui um ponto de partida para uma análise crítica da chamada “indústria dos meios de comunicação”, muito especialmente os “meios digitais” e as “redes sociais”, na verdade um conjunto de operadores, de sistemas e de tecnologias a serviço do lucro, mercantilizando as relações humanas. “Amizade”, “chat” (conversa), “amar” significam coisas muito diferentes no contexto da economia capitalista de meios do que no, chamemos assim, mundo real, no universo pré-digital, do cada vez mais reduzido mundo não digital das relações humanas. Numa inversão perversa e muito eficiente, a des-comunicação substitui as relações humanas autênticas sob o signo da “comunicação”. Não é uma ruptura com os chamados “meios de comunicação” que reinaram no século XX, apenas uma evolução que a tecnologia de distribuição em rede e o armazenamento digital de dados tornaram possível. Atuando no coração mesmo da constituição de identidades individuais e coletivas, de consciências, enfim, de sujeitos singulares e plurais, esta mudança está alterando, se já não alterou de maneira irreversível, os fundamentos do que é ser humano. As consequências econômicas, políticas e sociais são imprevisíveis. Esta mudança vertiginosa não é acompanhada de maneira adequada por aqueles que poderiam se contrapor a ela, ou marcar rumos ou limites. Faltos de ferramentas teóricas suficientes, os intelectuais viraram reféns ou cúmplices da operação. Um dos objetivos primeiros de nossa pesquisa é oferecer ferramentas que tornem possível essa abordagem crítica.

comunicação não se confundem com as da sua comunidade de pertença e é pela comunicação que a razão consegue quebrar o círculo de hábitos e de convenções que regulam a vida nessa comunidade. Isso aparece na argumentação quando supera o estágio da negociação e se eleva ao nível da discussão e depois ao de verdadeiro diálogo, pois o visado como verdadeiro é aquilo sobre o que todos, indistintamente, poderão chegar num acordo, diferentemente do que visam os espíritos limitados e estreitos. Trata-se de uma diferença de linha kantiana, a que há entre a razão e o entendimento: aquilo que limita o entendimento, a razão consegue superar projetando diante da sua consciência a ideia de um todo que ela não pode conhecer, mas que traduz na sua filosofia uma intenção de comunicação a qual nada pode limitar. Porée cita como exemplo da comunicação verdadeira os diálogos platônicos, sempre inacabados. Com efeito, um diálogo nunca é concluído, assim como uma vida não conclui. Isso abre espaço para a noção de *incertitude* da qual esta comunicação precisa para ser verdadeira. Uma comunicação que alcança uma certeza não pode ser verdadeira porque obtura os espaços que devem estar prontos para que a razão do outro, a outra razão de si, razões novas ou contrapostas possam abrir espaço. A comunicação que almeja certezas, que tem como fim certezas e verdades definitivas, tende sempre a se fechar. Mas a busca pela comunicação verdadeira está em potência no indivíduo, que possui este ideal que apela para que abra o círculo que forma com ele mesmo e com os outros, dos quais depende empiricamente sua vida no mundo.

Procurando aquilo com que todos podem concordar, a comunicação visa universalidade. Mas ainda se busca que todos compreendam a mesma coisa, isso não significa que a substância esteja na própria comunicação. Diz Porée que a comunicação é o meio, vazio em si mesmo, de uma verdade que se realiza fora dela²⁰³.

²⁰³ Idem, p. 69.

Diferente é a comunicação existencial. Uma verdade originalmente ligada à comunicação não existiria fora da comunicação realmente efetuada, mas permitiria a cada um se encontrar nela, e por isso é que pode se falar de uma verdade plural. Pessoas insubstituíveis abrem-se interiormente uma com a outra e têm por absoluta a relação que as une. Há então uma mútua promoção das liberdades que faz que não exista distância entre o ser-si e o ser-verdadeiro, entre o único e o semelhante, entre o singular e o universal, entre a solidão e a pertença a uma comunidade que inclua virtualmente todos os homens.

Este paradoxo da comunicação na solidão se apresenta como uma polaridade no seio mesmo da existência possível, que então parece ter duas origens. “(...) a comunicação se estabelece entre dois seres a cada vez [...] que se aproximam a partir de sua solidão [*solitude*], mas que, contudo, não conhecem a solidão senão porque estão em comunicação”²⁰⁴. Desta afirmação, Porée destaca o “a cada vez” como indicando o caráter eventual, de acontecimento, da comunicação e o distanciamento que esta noção estabelece entre Jaspers, de um lado, e Husserl e Heidegger, do outro.

Mas, diz o autor, o problema de Jaspers é de fato e não de direito, não é problema transcendental. Porém, também não é ontológico, no sentido de que não aponta às estruturas da realidade humana. Assim, a noção de acontecimento deve se contrapor à de estrutura e o “a cada vez” da comunicação existencial aplicar-se a uma relação que se forma no encontro.

É neste sentido que Jaspers se afasta do *Mitsein* heideggeriano: a relação com outro não pressupõe a abertura de um mundo que constitui o pano de fundo; pelo contrário, o mundo se abre a cada vez a partir desta relação.

O mundo começa a dois²⁰⁵. Não se trata de a comunicação de existência ser meramente privada, ela visa se estender a quem faça a escolha de se encontrar. Mas esta extensão não é

²⁰⁴ JASPERS apud PORÉE. Op. cit., p. 70.

²⁰⁵ PORÉE. Op. cit., p. 70.

totalização, é fundada no fato original da pluralidade de existências. A cada vez é necessário o reconhecimento de cada individualidade, e sem esse reconhecimento não poderia existir uma comunicação verdadeira. A comunicação é uma necessidade e a falta de comunicação provoca sofrimento, mas isso não faz do outro um meio a serviço dos meus fins. “Não posso ser livre se o outro não é livre”²⁰⁶.

Entra em jogo a reciprocidade que exige de cada um que cuide da liberdade do outro, sem que isso implique um comércio, uma entrega que espera ou exige devolução. Isto é o que Porée chama de “tom moral” do estudo da comunicação existencial, tom que não apaga, porém, os aspectos epistêmicos, mas que é seu traço distintivo. A busca comum da verdade deve promover as liberdades que lutam entre si para que seja preservada a abertura da comunicação, evitando a totalização do verdadeiro “num saber que olharia do alto a pluralidade das existências”²⁰⁷.

Em Jaspers, a luta não pertence apenas à esfera dos interesses vitais, mas também não tem lugar numa ciência das figuras da consciência – não é uma verdade hegeliana nos termos da oposição das consciências de si que se enfrentam pela dominação ou a servidão, uma verdade onde esta oposição seria resolvida. Também não é a da *persona* humana singular, não pode fazer o papel de mediador que lhe atribui a filosofia especulativa. Não há nem superação nem reconciliação entre aqueles que unem livremente as suas solidões, senão na esperança e naquilo que Jaspers chama de transcendência. Mas também não se trata de uma dialética e, se for, é uma dialética sem *Aufhebung*.

“Não somos, nem eu nem o outro, substâncias que estariam já antes da comunicação.”²⁰⁸

Sans origine connaissable; la communication des existences ne naît pourtant pas de rien. Elle prend sa source dans un ‘absolu’ qui oriente sa visée mais dont elle ne peut rien dire. Aussi passe-t-elle par le langage, mais commence-t-elle et s’achève-t-elle dans le silence. Ce silence

²⁰⁶ JASPERS apud PORÉE. Op. cit., p. 71.

²⁰⁷ PORÉE. Op. cit., p. 71.

²⁰⁸ JASPERS apud PORÉE. Op. cit., p. 72.

*n'est pas vide de sens. Il l'ouvre à la transcendance. Mais en la conduisant au-delà d'elle-même, il sanctionne en même temps son 'échec' inévitable.*²⁰⁹

Acrescenta, em nota de rodapé, que o mundo começa a dois, mas esse começo conduz para além do mundo.

Há uma insuficiência da comunicação em todas as suas formas: empírica, racional e existencial. Esta última não resolve os impasses das duas anteriores: a primeira marcada pelo particular, a segunda pelo universal. A comunicação existencial acontece na situação onde se realiza a comunicação empírica e no horizonte aberto pela comunicação racional. Assume assim ambas como condições ou mediações necessárias para seu próprio desenvolvimento. Mas esta insuficiência não é necessariamente negativa: ela exige uma vontade de comunicação aberta, que deixa em evidência as limitações de uma comunicação restrita a uns poucos.

Ocorre uma superação da comunicação na transcendência, onde tudo é presença e a comunicação é suprimida. Assim, o fim último da comunicação é o silêncio, e essa verdade que começou a dois deságua na unidade. Mas o que é verdade na transcendência é ilusão no mundo e na história, e por isso a comunicação autêntica sofre o desgarramento de saber que aquilo que ela deseja é inatingível. O imediato do amor não elimina as mediações necessárias, que implicam o combate de existências na dupla polaridade da situação e da razão.

Ricoeur atenta a esta polaridade na sua leitura de Jaspers e é nela que baseia seu questionamento a outras visões sobre a comunicação, como a que faz ao formalismo de uma comunicação sem contexto (Rawls, “*voile d'ignorance*”) e o profetismo de uma comunicação sem contexto e sem regras (Marcel e Levinas).

²⁰⁹ PORÉE. Op. cit., p. 72.

Porée afirma que duas convicções fundamentais surgem em Ricoeur na leitura de Jaspers. Uma é a abolição do caminho de mim a mim mesmo; a outra, que a tarefa de uma filosofia da existência é “proteger os diferentes planos de humanidade e reconhecer sua positividade ao mesmo tempo que a sua indigência final”²¹⁰.

O amor pode ser a fonte distante da comunicação e determinar silenciosamente o seu final, mas não por isso a autoriza a se projetar imediatamente para esse final. Antes de morrer para o mundo, é preciso viver no mundo; e, para viver no mundo, é necessário aceitar as mediações que fazem da existência possível uma existência real – essas mediações devem permanecer, assim com as línguas que falamos, sempre imperfeitas, e nunca abolir numa lógica superior o trágico de nossa condição²¹¹.

O que surge da leitura de Jaspers, mas que pode também se concluir da leitura de *Soi-même comme un autre*, é o fato de que a polaridade não é entre o si e o outro, mas entre o si e “nós”. Com efeito, há uma dimensão constitutiva do “nós” que reside em todo eu ou, mais ainda, em todo si. Não há um si sem um “nós”, como também não há um “tu” sem um “nós”.

Esta dependência do eu em relação ao “nós”, ou talvez esta codependência, aparece no processo que leva da existência empírica ingênua ao surgimento do eu consciente de si mesmo. Na primeira instância, a consciência do homem na comunidade coincide com aqueles que o rodeiam e o homem não pergunta pelo seu ser. Perguntar significaria estabelecer a cisão, diz Jaspers²¹². O que se impõe não é o outro: é o comum, a substância da vida coletiva, o mundo e o pensamento dos homens, o bom senso, o óbvio.

Na existência empírica ingênua eu faço o que todos fazem, creio o que todos creem, penso como todos pensam. Opiniões, finalidades, angústias, alegrias transmitem-se de uns a outros sem que percebam, porque existe uma identificação originária, não questionada, de todos. A

²¹⁰ RICOEUR apud PORÉE. Op. cit., p.74.

²¹¹ PORÉE. Op. cit., p. 75.

²¹² JASPERS, Karl. *Filosofia I*. Op. cit., p. 452.

minha consciência, mesmo se ela já vive no meio dessa coletividade, não está ainda em comunicação, porque os outros ainda não são conscientes de si mesmos. Se eu quiser comunicação, não posso querer voltar a submergir nesta inconsciência²¹³.

Tomar consciência de si é fundamental para estabelecer comunicação – mas a comunicação é constitutiva dessa consciência de si.

Jaspers vê um “salto” quando este eu consciente de si mesmo pode se opor ao outro e ao seu próprio mundo, estabelecendo um pensamento lógico, impositivo e geralmente válido, no qual o mundo perde seu caráter de sonho e ganha contornos definidos, com objetos e regularidades sólidas. Esta autonomia dá lugar a um eu independente, um “eu-átomo” existente de maneira empírica, relacionado com outros eu por meio das inteligências que se compreendem e se tratam mutuamente, numa compreensão de eu a eu que é possível pela compreensão comum de uma coisa objetiva. Mas, diz Jaspers, estas comunidades são impessoais: nelas, cada eu é intercambiável, pode ser substituído por qualquer outro eu. Cada eu diferenciado pode também tomar o outro como uma coisa, e então estabelecer uma relação que visa a dominação. Esta relação pode ser recíproca, dando lugar a uma luta pelo lugar de dominação, que se produz pela mediação dos recursos da dissimulação e da aparência de comunicação.

Cada eu é pensado como inteligência de uma consciência em geral, mas esta racionalidade universal é apenas o meio pelo qual cada eu continua sendo possível como “*existência*”²¹⁴. A *ratio* não faz o eu, mas sem ela o eu não pode ser.

O homem não é nunca o eu somente formal da inteligência nem é nunca só existência empírica como vitalidade, ele é portador de uma substância que se mantém na escuridão de uma comunidade primitiva ou se realiza por virtude de uma totalidade espiritual que se faz consciente, mas nunca suficientemente conhecida.²¹⁵

²¹³ Idem.

²¹⁴ Idem, grifo do autor.

²¹⁵ Idem, p. 353-354.

A comunidade na ideia de um conjunto (Jaspers usa como exemplos um Estado, uma sociedade, uma família, uma profissão, uma universidade...) nos coloca numa comunicação substancial, que ainda, porém, não deságua na identificação com o si. Isso irá apenas acontecer na comunicação existencial, o mais alto grau da comunicação. A comunicação não existencial gera satisfações específicas, nunca uma satisfação absoluta. Essa falta, necessária pelo caráter particular da comunicação e seus limites, origina uma insatisfação. Nesta insatisfação nasce a necessidade de se abrir em direção ao esclarecimento da existência. Assim, na insatisfação está a origem do filosofar que busca compreender a ideia de que eu como eu sou pelo outro, existo em e com outra consciência. É necessária a outra consciência para o surgimento do eu mesmo, do eu.

Nascimento, herança, tradição estão no fundamento do que é um homem. Na tradição há uma comunicação com a história, mas até aqui os homens são substituíveis em tanto que recipientes dos conteúdos dessa tradição. Para o surgimento da consciência única é necessário um processo que nasce com a incapacidade do indivíduo isolado dar conta do mundo por si só: “Não posso achar o verdadeiro porque o verdadeiro é o que não é somente para mim verdadeiro”²¹⁶. Somente com o outro eu chego a ser o que eu sou.

Mas eu não posso ser eu mesmo se o outro não quer por sua parte ser ele mesmo, como eu não posso ser livre se o outro não é livre e eu não posso ter certeza de mim se não estou certo do outro. A comunicação somente pode ocorrer quando ambas as consciências saem uma em direção à outra, e esse sair deve ser um fazer que não busca a submissão do outro, nem a dominação. Entra aqui em jogo a noção de reconhecimento, que é a que permite que ambas as consciências cheguem a ser si mesmos. Há um comprometer o ser-si-mesmo neste processo de comunicação.

²¹⁶ Idem, p. 457.

Jaspers afirma que a comunicação é um verdadeiro ser, não apenas uma vinculação temporal. “Ser é um ser com outros não somente da experiência empírica, mas da ‘existência’; mas esta não existe no tempo como coisa consistente e estável, mas como processo e perigo.”²¹⁷ Na comunicação, o outro é somente este outro determinado, insubstituível: a sua singularidade está posta, irrepetível, e isso acontece para as duas consciências comunicadas. Nisto baseia-se a chamada comunicação existencial, neste surgir de consciências individuais, e por isso “a comunicação é a origem da ‘existência’”²¹⁸.

É na comunicação que eu me faço patente juntamente com o outro. Este “se fazer patente” não significa trazer à luz um sujeito inato, mas, pelo contrário, uma produção do ser que é como uma criação a partir do nada. Há disposições naturais e há qualidades, e conhecê-las faz parte da orientação da própria situação, mas é a partir deste conhecimento e da tentativa de esclarecer disposições naturais e qualidades que ocorre esta patentização existencial. O reconhecimento dos limites do dado faz parte do material para a realização do si-mesmo, que é assim levado à contradição de superar os limites para ser. O si-mesmo descobre a liberdade de transformar a realidade empírica ao concebê-la na afirmação do ser-assim que recusa ser um ser-assim fixado. Esta vontade de ser se realiza somente na comunicação, num processo em que se perde o si mesmo como ser empírico em prol de uma possível existência. Fora da comunicação, no hermetismo, ocorre o contrário: preserva-se o si mesmo da empiria, perde-se sua possível existência.

Ocorre aqui o que Jaspers chama belamente “o combate amoroso”, onde uma existência percebe, desde a sua possibilidade, uma outra possível existência. Neste combate, a comunicação de um indivíduo trabalha pela existência própria e, ao mesmo tempo, pela existência do outro. Elimina-se toda força e toda superioridade e se arrisca sem buscar superioridade ou vitória, que são perturbações que, se aparecerem, devem ser eliminadas.

²¹⁷ Idem, p. 459.

²¹⁸ Idem, p. 461.

Não se trata de uma luta entre duas existências que se enfrentam uma contra a outra, mas numa luta comum entre si mesmo e o outro pela verdade.

A comunicação “é o movimento do si-mesmo na matéria da realidade”²¹⁹. Isto é, a existência lida com a empiria, ainda que seu objetivo seja superá-la, e isso está presente na comunicação, que se finca na participação nas ideias do mundo, nas tarefas e nos fins compartilhados. Podem existir, e existem, contatos imediatos, mas para a comunicação ocorrer a mediação do real é necessária; a imediatez funciona, assim, como começo e como fim de uma comunicação bem-sucedida. “Sem conteúdo mundano, a comunicação existencial não tem meios para se manifestar; e sem comunicação, os conteúdos mundanos carecem de sentido e estão vazios”²²⁰.

Luta é sempre combate. Nunca deixa de sê-lo pela própria natureza da existência, que nunca se realiza plenamente, que nunca é acabada, que nunca conclui.

Pretender fixar a existência é acabar com sua possibilidade²²¹. A verdadeira existência é abertura, é a aceitação da própria incompletude; sem essa aceitação, as vias da existência ficam bloqueadas. “(...) enquanto o si-mesmo chega a ser somente na comunicação, eu não sou, e o outro também não, uma substância fixa e sólida que precede à comunicação.”²²² A comunicação é sempre assunto de dois que se vinculam sem deixar de ser dois. Cada um parte de uma solidão que é indispensável para a comunicação; a comunicação requer a solidão, mas a solidão somente aparece na comunicação. Esta solidão radical se faz mais profunda à medida que a comunicação se desenvolve e se faz mais profunda, sempre em direção a um eu mais verdadeiro e originário.

²¹⁹ Idem, p. 469.

²²⁰ Idem, p. 470.

²²¹ Não é o suicídio uma forma de fixar a existência num lugar, acabando toda possibilidade de mudança do existir e, no mesmo movimento, retirando-se de maneira radical de toda possibilidade de comunicação? O gesto do suicida realiza ou torna impossível a existência?

²²² JASPERS, Karl. *Filosofia I*, op. cit., p. 472.

Jaspers parece criar uma cisão entre o eu e a comunidade: para que o eu surja, ele deve cortar com a comunidade, mas há de fato a figura da solidão-união: na comunicação coexistem o ser-eu e o ser-com-o-outro. É necessário que o eu se mantenha e preserve, não se perca no outro, pois, se ele se anular, a comunicação anula-se junto.

A questão do *nous* segundo Benveniste e Jacques

Questionando que a linguagem seja somente ou apenas considerada instrumento da comunicação e defendendo que pela linguagem o homem se constitui como sujeito, Benveniste chega a uma conclusão semelhante. Isso, porque a linguagem tem a propriedade de fundar na realidade, “na sua realidade de ser, o conceito de ‘ego’”.

É a organização da linguagem que permite a cada locutor “apropriar-se” da totalidade da língua pela simples enunciação “eu”, o que lhe confere o poder de fundar a subjetividade. Este é o caso dos indicadores de subjetividade, diferenciados dos nomes dos objetos (coisas ou ações), pelos quais o sujeito se designa ao dizer alguma coisa sobre alguma coisa. Ocorre na expressão da temporalidade, mas é muito evidente nos pronomes pessoais.

Os indicadores de ostensão recebem a sua realidade a partir do exercício efetivo do discurso: “aqui” e “agora”, “este” e “aquele” somente fazem sentido como texto num con-texto discursivo do qual participa necessariamente um eu: esse eu, que se apropria do conjunto da língua, estabelece o ponto de partida do sistema de referências que tornam possível a ostentação significativa.

Vale recuperar o argumento de Benveniste.

Le langage re-produit la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale: la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage. Celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement. Celui qui l'entend saisit d'abord le discours et à travers ce discours, l'événement reproduit. Ainsi la situation inhérente à l'exercice du langage qui est celle de l'échange et du dialogue, confère à l'acte de discours

*une fonction double: pour le locuteur, il représente la réalité; pour l'auditeur, il recrée cette réalité. Cela fait du langage l'instrument même de la communication intersubjective.*²²³

Para o linguista não há pensamento sem linguagem e é a linguagem que determina as possibilidades de conhecimento do mundo: “*Le langage reproduit le monde, mais en le soumettant à son organisation propre. Il est logos, discours et raison ensemble, comme l'ont vu les Grecs*”²²⁴.

A linguagem estrutura o mundo e forma o pensamento a partir de sua estrutura e é a amálgama entre indivíduos entre si e de cada indivíduo e a sociedade:

*La 'forme' de la pensée est configurée par la structure de la langue. Et la langue à son tour révèle dans le système de ses catégories sa fonction médiatrice. Chaque locuteur ne peut se poser comme sujet qu'en impliquant l'autre, le partenaire qui, doté de la même langue, a en partage le même répertoire de formes, la même syntaxe d'énonciation et la même manière d'organiser le contenu. A partir de la fonction linguistique, et en vertu de la polarité je: tu, individu et société ne sont plus termes contradictoires, mais termes complémentaires. C'est en effet dans et par la langue qu'individu et société se déterminent mutuellement.*²²⁵

O que aqui nos interessa em particular da visão de Benveniste é o nascer da consciência na linguagem, na comunicação, que é manifestação da mais alta faculdade humana: a de simbolizar, isto é, representar o real por um signo e compreender o signo como representando o real: “significamos”, do real fazemos um signo que, depois, pelo processo inverso, “realizamos”. Esta é a relação de significação que estabelecemos entre as coisas no mundo, esta é a fonte do “poder misterioso da língua”.

Homem e linguagem vêm juntos: não há um sem o outro. Dizer homem é dizer ser dotado de linguagem, “*car l'homme n'a pas été créé deux fois, une fois sans langage, et une fois avec le langage*”²²⁶. O que diferencia o homem do resto dos animais é a capacidade de operar

²²³ BENVENISTE, Émile. Coup d'œil sur le développement de la linguistique. In: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106^e année, N. 2, 1962. p. 369-380. Doi: 10.3406/crai.1962.11477. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1962_num_106_2_11477, p. 374, 375. Acesso em: 13 out. 2017.

²²⁴ Idem, p. 375.

²²⁵ Idem.

²²⁶ Idem, p. 378.

representações simbólicas, fundamento das funções conceituais. *“La pensée n'est rien autre que ce pouvoir de construire des représentations des choses et d'opérer sur ces représentations.”*²²⁷

O pensamento é simbólico, e a transformação dos elementos da realidade ou da experiência em conceitos é o que permite a racionalização. Mas, neste processo, o pensamento não se limita a reproduzir o mundo: ele categoriza a realidade numa atividade tão estreitamente ligada à linguagem que, diz Benveniste, pode se identificar pensamento e linguagem. Gestos, representações gráficas e sinais visuais também são manifestações da faculdade simbólica, mas é na linguagem que esta faculdade alcança o seu ápice e é alicerce de todos os outros sistemas de comunicação.

*Il est l'expression symbolique par excellence; tous les autres systèmes de communications, graphiques, gestuels, visuels, etc. en sont dérivés et le supposent. Mais le langage est un système symbolique particulier, organisé sur deux plans. D'une part il est un fait physique: il emprunte le truchement de l'appareil vocal pour se produire, de l'appareil auditif pour être perçu. Sous cet aspect matériel il se prête à l'observation, à la description et à l'enregistrement. D'autre part il est structure immatérielle, communication de signifiés, remplaçant les événements ou les expériences par leur 'évocation'. Tel est le langage, une entité à double face. C'est pourquoi le symbole linguistique est médiatisant. Il organise la pensée et il se réalise en une forme spécifique, il rend l'expérience intérieure d'un sujet accessible à un autre dans une expression articulée et représentative, et non par un signal tel qu'un cri modulé; il se réalise dans une langue déterminée, propre à une société distincte, non dans une émission vocale commune à l'espèce entière.*²²⁸

Desta constatação, Benveniste deriva o que entende ser o mais fundamental da condição humana: o fato de não existir uma relação natural, imediata e direta entre homem e mundo nem entre os homens. *“Il y faut un intermédiaire, cet appareil symbolique, qui a rendu possibles la pensée et le langage. Hors de la sphère biologique, la capacité symbolique est la capacité la plus spécifique de l'être humain.”*²²⁹

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Idem, p. 379.

Repetindo o modelo agostiniano de De Magistro, o autor faz o humano criança nascer na sociedade dos homens que lhe inculcam o uso da palavra e, no mesmo movimento, a formação do símbolo e a construção do objeto. Na construção/descoberta do mundo ele ordena o real e se descobre nele com as suas capacidades de comunicar.

*(...) il découvre aussi qu'il a lui-même un nom et que par là il communique avec son entourage. Ainsi s'éveille en lui la conscience du milieu social où il baigne et qui façonnera peu à peu son esprit par l'intermédiaire du langage. À mesure qu'il devient capable d'opérations intellectuelles plus complexes, il est intégré à la culture qui l'entourne. J'appelle culture le milieu humain, tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaines forme, sens et contenu.*²³⁰

Na descoberta de si, os indicadores de subjetividade têm um papel fundamental. Com efeito, no esforço por trabalhar a passagem do sistema de signos para o discurso efetivo, encarnado, os indicadores ostensivos poderiam ter rendido bastante. Mas os pronomes pessoais são um caso especial por ocuparem o ponto fulcral onde o ato mobiliza e atualiza todo o sistema ao apropriá-lo e re-significá-lo na sua totalidade.

Em nota de rodapé de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur indica: “Cf. Francis Jacques, *Dialogiques II*, Paris, PUF, 1984”. A orientação mostrou-se fértil no decorrer de nossa pesquisa; com efeito, este filósofo francês propõe uma solução diferente à questão da intersubjetividade. O estudo que Jacques dedica ao “nós” (*nous*), parece atender a demanda de Paul Ricoeur quando pede que “*le langage apport ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l'atteste l'échange des pronoms personnels*” e propõe que “*(...) une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre(...)?*”²³¹.

O pronome pessoal, singular ou plural, é um signo vazio, instrumento único de uma passagem do plano semiótico (signos) ao semântico (símbolos). É a elevação (ou descida) da estrutura fixa para o discurso vivo, do potencial de significação para a atualização efetiva

²³⁰ Idem, p. 379-380.

²³¹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 391.

num sujeito que diz algo sobre algo e que para e nesse ato se apropria do sistema da língua: os signos se fazem símbolos com valor referencial ou predicativo, se embrenham no presente, no *hic et nunc* de um locutor determinado que ao dizer “eu” estabelece as coordenadas do mundo.

Jacques²³² destaca o valor diferenciado dos pronomes pessoais, diferente de simples substituto do substantivo – de onde *pro-nome*. Se o “eu” indica aquele que faz dos signos da língua símbolos no discurso, então toda frase contendo um pronome carrega a função de *parole*, de discurso. De comunicação. Este valor de posição, que potencialmente poderia ser adjudicado a uma pluralidade de indivíduos, se adjudica sobre a base programática do intercâmbio dialogal.

A abordagem de Jacques procura uma teoria da linguagem que tenha como eixo a função comunicativa, toda vez que é esta função que instala e, talvez, ao mesmo tempo funde a subjetividade e a intersubjetividade no seio do discurso. Para isso, parte da constatação de que as ciências humanas postulam o encontro com o outro como instância essencial da presença no mundo: se o fundo da personalidade é relacional, conclui que a comunicação está no coração da pessoa²³³.

*Nous communiquons parce que nous oeuvrons dans un monde qui nous est commun par notre collaboration même. (...) la parole à vocation communautaire (...) la parole à une vocation préalable de rencontre avec l'autre dans l'interlocution.*²³⁴

O *nous*, como plural, é menos fator de uma multiplicação (produto estendido do *je*) e mais uma *ilimitação*, origem então do *je*²³⁵. De fato, um “nós” não é uma soma de vários “eu”: a unicidade e a subjetividade próprias do eu fazem com que seja impossível pluralizar segundo o idêntico. Evidência disto, o “nós” é sempre palavra com construção diferente de “eu”, não é

²³² JACQUES, Francis. *Dialogiques – recherches logiques sur le dialogue*. Paris: PUF, 1979. p. 359.

²³³ Idem, p. 13-14.

²³⁴ Idem, p. 27.

²³⁵ Idem, p. 368.

um eu pluralizado. *I/we, yo/nosotros, je/nous, io/noi...* E, se quisermos construir uma oração nos referindo a uma multiplicidade de ocorrências “eu”, não iremos pluralizar como “nós”: é diferente dizer “todos os ‘eu’ (eus?) presentes na sala” de dizer “nós, presentes na sala”. A conclusão de Jacques é que o “nós” e o “vós” não são verdadeiramente plurais, mas pessoas complexas, sob a unidade de uma mesma função.

*Ainsi “nous” associe plusieurs individus en une globalité nouvelle sous la fonction du locuteur, qui est la fonction présente de “je”. “Vous” les associe sous la fonction de l’auditeur, qui est la fonction présente du “tu”. (...) la jonction en cause constitue une unité dont les composantes sont passablement hétérogènes.*²³⁶

Está claro que, no “nós”, ainda sem ser uma pluralização do “eu” (*je*), é o “eu” que comanda, que tem prioridade, mas não de maneira simples. “Nós” não é a junção de um “eu” e um outro “eu”. É um “eu” mais um “não-eu”. Mais do que “eu e outros” (“*moi et d’autres*”) significa “eu com outros” (“*moi avec d’autres*”)²³⁷. Mas outros pode significar “tu” (*toi*) ou “eles” (*ils*): “nós dois” como “eu e tu” ou como “eu e eles”. Duas ocorrências de signo diferente, onde a ênfase está colocada na junção ou no distanciamento com o interlocutor. No primeiro caso há um destaque do “eu” por oposição ao “tu”, enquanto no segundo é o “tu”, por contraste com o “ele”, que ganha visibilidade.

A partir dessa reflexão, Jacques chega a conclusões relevantes, que irão articular o movimento que queremos propor na direção de uma teoria da comunicação que ponha ênfase na pluralidade do sujeito comunicacional sobre a subjetividade soberana do eu ou mesmo do si. Por exemplo, a descoberta do autor de que o registro alocutivo do discurso constitui um todo: não há “eu” (*je*) sem “tu” virtual, e vice-versa. Toda enunciação carrega uma intenção do locutor que pressupõe um inter-locutor. E avançamos mais um passo: todo ato de discurso pressupõe um “nós” prévio à fala.

²³⁶ Idem, p. 369-370.

²³⁷ Idem, p. 369.

“*Le sum revient au nous, sujet unique d'une manière d'être communie qui n'est que dérivativement reversée sur ses membres*”, diz Jacques²³⁸, se referindo a uma comunidade onde o “eu” e o “tu” se fundem, são subsumidos pela relação. E se o autor está se referindo a uma situação romanesca tirada de *As afinidades eletivas*, de Goethe, o caso serve para abordar o nós desde uma perspectiva diferente.

Com efeito, na situação de interlocução podemos pensar que não há assimetria entre o “tu” e o “eu” (*toi et moi*), pois ambos se reconhecem por retrorreferência, na palavra que se intercambia, co-locutores num modelo onde não é mais “eu falo, logo tu és”, mas “eu falo, logo nós somos”.

*Au même titre que le moi encore, sans aucune privilège de l'un sur l'autre, le toi n'est connaissable qu'indirectement, dans la mesure où il se donne à connaître par le détour des mondes possibles enveloppés par l'énoncé de ses croyances propres, perceptions, doutes, savoirs, à condition qu'il adresse la formulation à son partenaire ou qu'il en témoigne devant lui. En conséquence, l'ego n'est plus ce sujet per se de la tradition humaniste, il n'est pas non plus cette fiction logique dont parlait Russell, qu'on introduirait au même titre que les ponts et les instances mathématiques. L'analyse le pose non parce que l'observation révèle son existence mais parce que la grammaire l'exige. (...) Ni plus ni moins que le toi, l'ego est à reconquérir sur la relation interlocutive. Il n'est pas une donnée, il n'est pas une fiction, mais une tâche.*²³⁹

O si mesmo e o outro como resultado da relação interlocutiva, da enunciação do nós ou mesmo no mero ato de enunciação proferida. Esta solução acabaria com a primazia do ego sem postular o outro como polo fundante: é a palavra, o discurso, que se põe como primeiro dado filosófico. A dialética do si-mesmo e o outro surge inscrita nesse nós que acompanha o aparecimento da palavra e que é ontologicamente prévio.

Jacques propõe a substituição do termo reciprocidade pelo de mutualidade por entender que este define melhor uma relação onde as partes se complementam de maneira necessária, como é o caso numa comunidade de comunicação: não há uma parte sem a outra e nenhuma

²³⁸ Idem, p. 383.

²³⁹ Idem, p. 383-384.

delas subsiste como tal sem a relação que as institui. “Eu” e “tu” se alternam no interior do “nós”.

Merleau-Ponty, Garcés e o nós na sombra de Husserl

Merleau Ponty é responsável por um dos pensamentos mais originais e interessantes sobre a pluralidade de consciências. Em *Le philosophe et son ombre*²⁴⁰, o filósofo propõe uma leitura da questão da subjetividade em Husserl provavelmente herética para os especialistas. O filósofo elabora a partir de “o impensado” de Husserl.

É interessante a introdução que o filósofo faz para a sua leitura de Husserl, uma leitura claramente heterodoxa e, de certo modo, cercana no espírito ricoeuriano, que encontra nos textos dos grandes filósofos potenciais de sentido que o pensador pode e deve explorar, não se submetendo a reverência ou fidelidade. Citando o próprio Husserl, diz que a tradição é o esquecimento das origens e, numa outra cita, recupera a noção do impensado em Heidegger. São duas páginas dedicadas a justificar a abordagem escolhida – duas páginas ricas por demais. Destaca a busca incessante de Husserl, que tem nos problemas o início da pesquisa, uma pesquisa sempre incabada.

Il ne faut pas s'imaginer Husserl gêné ici par des obstacles malencontreux: le repérage des obstacles est le sens même de sa recherche. Un de ses 'résultats' est de comprendre que le mouvement de retour à nous-mêmes – de 'rentrée en nous-mêmes', disait saint Augustin –, est comme déchiré par un mouvement inverse qu'il suscite. Husserl redécouvre cette identité du 'rentrer en soi' et du 'sortir de soi' qui, pour Hegel, définissait l'absolu.²⁴¹

Pode se concordar ou não com as extensas justificativas que apresenta Merleau-Ponty para pensar o impensado de Husserl, mas é inegável a contribuição que ele faz à recuperação de potenciais de sentido ocultos na obra do filósofo. Marina Garcés descobre nestes potenciais

²⁴⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, edição digital de 20 jun. 2011, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. Nossas referências serão sempre a essa edição. Disponível em:

http://classiques.ugac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/signes/signes.html. Acesso em: jul. 2017. DOI:

<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030288117>

²⁴¹ Idem, p. 160.

elementos suficientes para dar uma virada na filosofia da consciência a partir de um Eu colocado no plural²⁴².

O movimento que Merleau-Ponty opera busca superar a relação Eu-Outro, Ego-Alter Ego, uma relação na qual o problema da alteridade é o da separação, do acesso ao Outro que está diante de mim, com a consequência do solipsismo moral e epistemológico. Para isso, mostra que o solipsismo é fruto de um engano, um falso problema que surge no momento em que a filosofia reflexiva coloca o outro “diante de mim”.

*Para el imperialismo del ‘yo pienso’, la pluralidad de conciencias siempre será un escándalo. (...) Cuando lo social sólo puede entrar en la filosofía por la vía del alter ego, desde la relación entre conciencias, no se puede pensar ni la situación ni la acción común. Toda dimensión común queda reducida a efecto de una violencia, de una conquista de una libertad sobre otra y la política, a una decisión de mandarines.*²⁴³

Por esta via, a comunicação entre consciências cede lugar à necessidade de explicar uma co-implicação e um co-funcionamento: deixa para trás a primazia da separação para abrir espaço para a prioridade do vínculo. A tarefa dessa filosofia será “*explicar no ya la relación entre individuos sino la imposibilidad de ser un individuo*”²⁴⁴.

Nas palavras do filósofo:

Dire que l’ego ‘avant’ autrui est seul, c’est déjà le situer par rapport à un fantôme d’autre, c’est au moins concevoir un entourage où d’autres pourraient être. La vraie et transcendante solitude n’est pas celle-là: elle n’a lieu que si l’autre n’est pas même concevable, et ceci exige qu’il n’y ait pas non plus de moi pour la revendiquer. Nous ne sommes vraiment seuls qu’à condition de ne pas le savoir, c’est cette ignorance même qui est notre solitude. La ‘couche’ ou la ‘sphère’ dite solipsiste est sans ego et sans ipse. La solitude d’où nous émergeons à la vie intersubjective n’est pas celle de la monade. Ce n’est que la brume d’une vie anonyme qui nous sépare de l’être, et la barrière entre nous et autrui est impalpable. S’il y a coupure, ce n’est pas entre moi et l’autre, c’est entre une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précis moi-les autres. Ce qui ‘précède’

²⁴² GARCÉS, Marina. Merleau-Ponty: la filosofía del nosotros. Set. 2005. Disponível em: http://www.teatron.com/plataformacanibal/blog/wp-content/uploads/2010/04/MERLEAU-PONTY_MGarces.doc. Acesso em: jul. 2017.

²⁴³ Idem, p. 5.

²⁴⁴ Idem, p. 6.

*la vie intersubjective ne peut être distingué numériquement d'elle, puisque précisément il n'y a à ce niveau ni individuation ni distinction numérique.*²⁴⁵

Não estamos diante do *Mitsein* heideggeriano, que é mais um aspecto da estrutura existenciária do *Dasein*, mas sem papel fundamental na sua relação com o ser. Claramente não em *Ser e tempo*, onde o ser próprio surge de uma decisão que não passa pelos outros, mas também não em textos posteriores, onde a relação com o ser se faz coletiva pela via do destino, mas este destino advém sem o outro ter a ver com isso, afirma Garcés. Em Merleau-Ponty este ser-com deixa de ser *parte da* relação com o ser para ser *a relação* com o ser.

Não há, contudo, uma massa indiferenciada ou um universal transcendente ou uma ideia de alma do mundo. Trata-se de ir para além da perspectiva do *cogito*, “se descobrir em situação, aprender a se pensar desde a perspectiva coletiva de um ‘on’ primordial”²⁴⁶. Diz belamente Garcés:

*(...) que toda vida individual contiene un halo de generalidad, que toda vida personal es excéntrica e intermitente respecto a una vida anónima que la atraviesa y de la que forma parte. Frente a las filosofías de Sartre y de Heidegger, que a pesar de ir más allá del sujeto siguen siendo filosofías de la singularización a través de una elección fundamental, Merleau-Ponty reivindica el anonimato como dimensión de apertura al mundo. Que mi vida no es sólo mía, que siempre hay un anonimato en mí del que mi yo personal es sólo un momento o aspecto, es la condición de posibilidad para tener un mundo, un mundo común.*²⁴⁷

Garcés fala em um “anonimato” presente como entrelaçamento, numa intersubjetividade que tem como suporte a intercorporalidade constitutiva: é pela relação corporal que há um nós no mundo. A percepção é a atividade do corpo próprio (*Leib*), numa análise que parte do pensamento de Husserl sobre o corpo próprio, mas de uma nova perspectiva, a do eu plural. Assim, Merleau-Ponty descobre que a subjetividade reside na experiência do corpo; a subjetividade assim definida é individual e geral, pessoal e anônima. O corpo não é, no caso,

²⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Op. cit., p. 172-173.

²⁴⁶ Idem, p. 7.

²⁴⁷ GARCÉS, Marina. Op. cit., p. 4.

dado biológico, é atividade perceptiva e nó de significações que transcendem esse eu, que então se pensa desde o “on”.

Égoïsme et altruisme sont sur fond d'appartenance au même monde, et vouloir construire ce phénomène à partir d'une couche solipsiste, c'est le rendre une fois pour toutes impossible – et c'est peut-être ignorer ce que Husserl nous dit de plus profond. Il y a bien, pour tout homme réfléchissant sur sa vie, possibilité de principe de la voir comme une série d'états de conscience privés, ainsi que le fait l'adulte blanc et civilisé. Mais il ne le fait qu'à condition d'oublier, ou de reconstituer d'une manière qui les caricature, des expériences qui enjambent ce temps quotidien et sériel. De: on meurt seul à: on vit seul, la conséquence n'est pas bonne, et si la douleur et la mort sont seules consultées quand il s'agit de définir la subjectivité, c'est alors la vie avec les autres et dans le monde qui sera impossible pour elle. Il faut donc concevoir – non pas certes une âme du monde ou du groupe ou du couple, dont nous serions les instruments –, mais un On primordial qui a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais, soutient les plus grandes passions de l'adulte, et dont chaque perception renouvelle en nous l'expérience, puisque, nous l'avons vu, la communication ne fait pas problème à ce niveau, et ne devient douteuse que si j'oublie le champ de perception pour me réduire à ce que la réflexion fera de moi.²⁴⁸

A ação, o comportamento, remete a um campo do qual participam cada eu quanto o outro, com a consequência de que a intencionalidade dirige-se ao campo comum dos comportamentos relacionados. Sendo que cada sensação pertence a um campo e os campos não se excluem entre si, a subjetividade não é absoluta. A subjetividade é definida pela sua encarnação, pela implicação num mundo natural e humano e, com isso, o acesso ao outro deixa de ser um problema e uma ameaça. O corpo próprio é um traço do fenômeno da existência anônima que imbrica os outros corpos no mundo comum que Garcés diz ser um “*nosotros*”.

Merleau-Ponty irá avançar da análise da percepção para o fenômeno da visão, substituindo as consciências independentes, cada uma com a sua teleologia, por duas miradas, uma na outra. Com isso, a existência de um eu e a do outro passam a ser entendidas como “perspectivas, visões ou dimensões” de um único fenômeno que não dá lugar a um ponto de vista privilegiado ou totalizador. A luta pelo reconhecimento cede lugar ao perspectivismo e a dualidade ontológica a uma “ontologia da reversibilidade e da imanência das visões”. A

²⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. Op. cit., p. 173-174.

noção de perspectivas a encontramos em Ricoeur, em *L'homme faillible*, numa aproximação que complementa a de Merleau-Ponty²⁴⁹.

*Ni simple développement d'un avenir impliqué dans son début, ni simple effet en nous d'une régulation extérieure, la constitution est libre de l'alternative du continu et du discontinu: discontinue, puisque chaque couche est faite de l'oubli des précédentes, continue d'un bout à l'autre, parce que cet oubli n'est pas simple absence, comme si le début n'avait pas été, mais oubli de ce qu'il fut littéralement au profit de ce qu'il est devenu dans la suite, intériorisation au sens hégélien, Erinnerung. Chaque couche reprend de sa place les précédentes et empiète sur les suivantes, chacune est antérieure et postérieure aux autres, et donc à elle-même.*²⁵⁰

Diz Garcés que em Merleau-Ponty, diferentemente de Sartre, o outro não me rouba o mundo, o outro é a dimensão pela qual eu tenho o mundo. O outro me envolve, não é apreensível, é “a presença do inapresentável”: o outro não é objeto nem um olhar que me anula, é dimensão da carne do mundo. Não vivo a vida desses outros, mas há uma proximidade na distância.

Não seguiremos aqui, de momento, a via aberta por Merleau-Ponty e apontada por Garcés, mas dela iremos sim tomar o impulso para refletir na questão do “on”, do “nous” e do “nosotros” (ou “nous autres”) como constituinte da subjetividade.

No francês há o “on” e o “nous”, e Merleau-Ponty escolhe o “on”, deixando de lado o “nous”, que ele não usa. Garcés traduz “on” para o espanhol como “nosotros”, “nós” em português, sem qualquer ressalva. Se por um lado intitula seu artigo a partir do “nós”, ela deixa bem claro o peso do indeterminado, certamente mais próximo do impessoal contido no “on”. A autora compreende a polissemia do “on” francês, que além e antes de um “nós” carrega um indeterminado, mas essa certeza não é enunciada, ela é implícita e, na literalidade do texto, lê-se uma sinonímia talvez problemática: “*Que yo sea mi cuerpo (...) es lo que hace posible que me piense desde el 'on', desde el nosotros*”²⁵¹.

²⁴⁹ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté* 2. Finitude et culpabilité. Op. cit., p. 190.

²⁵⁰ Idem, p. 174.

²⁵¹ GARCÉS, Marina. Op. cit., p. 8.

Sabemos que o francês “*on*” tem uma riqueza de significados e essa riqueza abre muitos caminhos para pensar. Isso começa com a própria origem do termo no século XII segundo o *Petit Robert*, ligada ao nominativo latino *homo*. Trata-se de pronome pessoal indefinido da terceira pessoa, invariável, que ocupa sempre o lugar de sujeito. Assim, na sua origem, o termo faz referência aos homens, a todos os homens, a qualquer homem.

Vejamos as várias significações que o dicionário apresenta depois desta primeira definição de ordem geral. 1. Os homens em geral, o homem, como em: “*On ne saurait penser a tout*”, que em português traduziríamos como “não se pode pensar em tudo”. 2. As pessoas, a opinião: “*on dit que...*”, o que poderia ser “se diz que...” ou “dizem que”. 3. Um número mais ou menos grande de pessoas: “*On était fatigué de la guerre*”, que poderíamos traduzir como “As pessoas estavam fartas da guerra” ou “A guerra já cansava”. 4. Uma pessoa qualquer: “*On me l'a dit*”, talvez “Disseram-me”.

Mas há um segundo grupo de significações possíveis, representando uma ou várias pessoas determinadas. Pode ser a terceira pessoa do singular, ele ou ela: “*Nous sommes restés bons amis; on me confie ses petites pensées, on suit quelquefois mes conseils*”; sem o uso do pronome masculino ou feminino poderíamos traduzir como: “Permanecemos bons amigos; me confia seus pensamentos, às vezes segue meus conselhos”. Também pode ser segunda: “*eh bien! On ne s'en fait pas? Alors, on se promène?*”, de tradução bem árdua, talvez impossível²⁵². E, claro, a primeira do plural: “*Nous autres artistes... on ne fait pas toujours ce qu'on veut*”: “Nós, artistas... não fazemos sempre o que queremos”.

²⁵² Está em jogo aqui provavelmente certa particularidade idiossincrática da fala francesa, numa forma irônica de reproche suave. Agradeço aos meus amigos Mónica F. e Olivier K. pela elucidação desta e de outras dúvidas linguísticas.

Estes usos não esgotam a riqueza de significados de “on”, que pode ter força de advertência, por exemplo com o pronome pessoal “soi”: “*On n'est jamais si bien servi que par soi-même*”, de tradução ingrata: “Se quiser bem feito, faça você mesmo”²⁵³.

Por outro lado, “nous” é pronome pessoal da primeira pessoa do plural e representa a pessoa que fala e uma ou outras, ou um grupo ao qual a pessoa que fala pertence. Ele pode ser reforçado, mas no uso normal compõe sozinho o sujeito: “*Nous les enfants de la France*” ou “*Nous y allons*” ou “*Nous sommes des étudiants*”. O reforço com “autres” compõe o “nous-autres” que, diz o *Petit Robert*, marca uma distinção muito forte ou se emprega com um termo em oposição: “*Nous autres, compatriotes de Napoléon*” ou “*Nous autres Français*”. Assim, a escolha como única tradução de “on” por “nosotros” pode surpreender, até porque as outras possíveis dariam maior ênfase à presença do indeterminado. Mais ainda porque a forma contemporânea no espanhol “nosotros” equivale à forma reforçada do francês: *nous-autres*. Esta forma é simétrica do “vosotros” e existe também no italiano: “*noi altri*”, diante de “*voi altri*”.

O que significa *nosotros* e o que a sua estrutura reforçada indica? A palavra está constituída por uma positividade e uma negatividade, integradas de maneira íntima. “Nos” indica que quem está falando fala por si ou de si enquanto pertencente a um grupo, a uma pluralidade que pode estar representando ou que o define. O “otros” parece um segundo movimento contido na palavra, um movimento de diferenciação desse grupo já indicado, uma identidade plural que se reforça por oposição ao que não é, aos que não são parte do plural. “*Nosotros latinoamericanos*” tem duas referências: os que somos latino-americanos, de maneira explícita, e os que não são não latino-americanos, implícitos como alteridade referencial. Há uma ênfase que pode servir num bolero para mostrar o quanto esse casal é forte pela sua distância em relação aos outros: “*Nosotros, que nos quisimos tanto*”. “*Nosotros*” parece

²⁵³ ROBERT, Paul (Ed.). *Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1991. p. 1308.

reforçar o compromisso de pertença ao plural que nos define ou que nos representa, ou que representamos, mas também pode ser visto pelo seu poder de segregação, de distanciamento em relação com o outro. Dependendo de seu contexto de uso, pode induzir práticas e crenças de exclusão: “*nosotros nacidos en esta tierra*” por oposição aos imigrantes. “*Nosotros*” é palavra potente, e seu uso pode ser forte em sentido positivo e também em sentido negativo – mas o espanhol não tem uma possibilidade alternativa.

No português, além do pronome pessoal reto da primeira pessoa do plural (nós), existe o informal, mas corriqueiro, “a gente”, locução pronominal que se refere a um conjunto indefinido de pessoas. No caso, o sujeito que se exprime é indeterminado: as pessoas que falam (nós) ou as pessoas em geral (todos). Se o espanhol “*nosotros*” parece indicar um compromisso maior de pertença de quem fala (mesmo que essa impressão seja ilusória, pois não existe forma alternativa oferecida ao falante que quiser indicar menos compromisso), o uso de “a gente” dá o ar de certo distanciamento (e neste caso, sim, o locutor tem sempre a opção mais comprometida do “nós”). Assim, o “a gente” do português coloquial parece se aproximar do “*on*” francês, sendo o “nós” vizinho ao “*nous*”. Mas a tradução de “*on*” por “a gente” não funciona sempre: “*on dit que le président n'est pas légitime*” deve ser traduzido por “se diz” ou “dizem” que o presidente não é legítimo.

Voltando ao texto de Garcés, a tradução para o *nosotros* parece excessiva ou, pelo menos, filosoficamente intencionada. Na própria declaração da filósofa, trata-se de uma tradução não forçada, mas deliberada: há uma busca do *nosotros* anônimo ou a dimensão anônima do plural numa língua que não tem uma tradução exata para o *on* (o espanhol, no caso)²⁵⁴.

Com efeito, ela encontra em Merleau-Ponty um dos alicerces de sua “*filosofia del nosotros*” e no anonimato do indefinido uma justificativa para esse nós que está no coração de seu projeto filosófico:

²⁵⁴ Correspondência do autor com a filósofa, jul. 2017.

*El anonimato no es disolución sino coimplicación, ‘complicación’, podríamos también decir. Esta coimplicación es el nosotros. Ahí puede sostenerse la autonomía de un nosotros, de un ser-con, que no es segundo ni derivado de una relación personal entre un yo y un tú sino que es la dimensión fundamental de la vida humana como actividad anónima de creación y transformación del mundo.*²⁵⁵

Entendemos que há mais de Garcés que de Merleau-Ponty nesta apropriação, porque se é verdade que o espanhol não tem tradução para *on*, também é certo que Merleau-Ponty teria tido a seu dispor o *nous* se ele quisesse estressar o aspecto plural mais do que o indeterminado. Mas a apropriação funciona e pretendemos aproveitá-la na próxima fase de nossa pesquisa.

Crítica, comunicação, hermenêutica

*(...) Dans la mesure où la connaissance de soi est un dialogue de l’âme avec elle-même et où le dialogue peut être systématiquement distordu par la violence et par toutes les intrusions des structures de la domination dans celles de la communication, la connaissance de soi, en tant que communication intériorisée, peut être aussi doutouse que la connaissance de l’objet, quoique ce soit pour des raisons différentes et spécifiques.
(...) les distorsions fondamentales de la communication doivent être prises en considération par l’égologie au même titre que les illusions de la perception dans la constitution de la chose.*²⁵⁶

O conhecimento de si exige um diálogo interno, e o diálogo pode ser objeto de distorções operadas pela violência das estruturas de dominação que afetam todas as modalidades de comunicação. Assim, é mister preservar o processo de individuação, e esse pode ser o papel de uma hermenêutica da comunicação. A conclusão de Ricoeur serve como alerta e como programa de trabalho: “*Seule, me semble-t-il une herméneutique de la communication peut assumer la tâche d’incorporer la critique de idéologies à la compréhension de soi*”²⁵⁷.

²⁵⁵ GARCÉS, Marina. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra, 2013. p.121.

²⁵⁶ RICOEUR, Paul. *Du texte à l’action*. Op. cit., p. 55-56.

²⁵⁷ Idem.

Uma hermenêutica da comunicação que seja capaz de incorporar a crítica das ideologias à autocompreensão é um dos motivos que justificam nossa pesquisa e nosso maior incômodo com o esquema redutor do modelo de comunicação imperante, onde há um emissor e um receptor que trocam mensagens. A crítica ricoeuriana deixa em evidência o significado político e ideológico de adotar tal esquema, as consequências efetivas no bloqueio ao pensamento: este modelo não tem como incorporar a crítica das ideologias ao pensamento sobre a autocompreensão, deixando ocultas as distorções e as intrusões dos mecanismos de dominação no mais profundo da consciência constituída.

Desativar o paradigma de comunicação imperante significa abrir as portas para o desmantelamento do mecanismo de dominação escondido sob camadas de pensamento linear, do óbvio, de bom senso e senso comum. Quando não podemos questionar um modelo de pensamento porque ele parece inquestionável, devemos nos perguntar se isso não evidencia que estamos lidando com um mecanismo ideológico. É certamente o caso. A armadilha das teorias dos *mass media*, inclusive dos mais ferrenhos críticos do sistema, que denunciam o uso da comunicação como ferramenta de dominação pela domesticação das consciências, nasce ou tem um ponto de referência forte no modelo que Shannon criou para descrever o funcionamento de aparelhos de transmissão de dados e rapidamente sociólogos e teóricos da comunicação adaptaram, adotaram e impuseram. Assim, as próprias críticas ao sistema mantêm-se dentro de um esquema redutor, cuja ancoragem ideológica não somente não debilitam, mas fortalecem ao ratificá-lo.

Desenvolver uma hermenêutica da comunicação permitirá sair do impasse ao incorporar a crítica das ideologias ao pensamento sobre a autocompreensão e a constituição da consciência.

Uma abordagem hermenêutica da comunicação necessariamente irá descartar o imediato de qualquer via curta: nada está dado previamente, nada está garantido *a priori* e a comunicação

será uma tarefa de construção a muitas vozes. Isso surge de maneira necessária da derrubada da ilusão subjetivista: os interlocutores *são* numa relação de interdependência que acontece no seio da comunicação. Eles não são senhores do sentido e as suas histórias individuais ou singulares são ilusões que ocultam disposições sociais que estão na origem do que cada um é, dirá Bourdieu em debate com Ricoeur²⁵⁸.

A estratégia da suspeita não está ausente na antropologia ricoeuriana, como fica claro desde o prefácio de *Soi-même comme un autre*. As capacidades do sujeito para dizer, fazer, narrar, se fazer responsável por uma ação têm sempre como contraparte uma atitude de desconfiança em relação com a sua realidade ou com a sua sinceridade²⁵⁹.

O parágrafo de Ricoeur que abre este capítulo integra o artigo “Fenomenologia e hermenêutica: desde Husserl”, na coletânea publicada sob o título *Do texto à ação*. Neste artigo, o autor se interroga sobre as possibilidades de avançar pelo caminho da fenomenologia, especialmente na via aberta pelo idealismo husserliano, e propõe a hermenêutica como o instrumento para resolver impasses que Husserl deixara sem solução. A relação proposta entre hermenêutica e fenomenologia é de interdependência. Num outro texto da mesma coletânea, “A função hermenêutica do distanciamento”, Ricoeur diz que não é possível opor hermenêutica e crítica das ideologias, pois a segunda é um rodeio necessário para que a autocompreensão não seja alicerçada no prejuízo. Mas como introduzir alguma instância crítica numa consciência de pertença? A resposta está no distanciamento, conceito que ele desenvolve a partir de Gadamer, da noção de que duas consciências se comunicam a partir de uma fusão de horizontes que exclui qualquer possibilidade de um saber total²⁶⁰.

²⁵⁸ MICHEL, Johann. *Ricoeur y sus contemporáneos*. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis. Madri: Biblioteca Nueva, 2014.

²⁵⁹ Idem, p. 47-48.

²⁶⁰ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Op. cit., p. 113.

Em “Hermenêutica e crítica das ideologias”²⁶¹, Ricoeur busca “o gesto filosófico de base”, um gesto de desafio, crítico, orientado contra a falsa consciência e as distorções da comunicação que escondem o exercício de dominação e a violência. Recusando a incompatibilidade desta atitude, própria da filosofia crítica, com o reconhecimento das condições históricas que submetem toda compreensão humana, que é o caminho da hermenêutica, o filósofo busca os termos possíveis de uma conciliação.

A tradição marca o ponto de maior afastamento entre as duas correntes filosóficas: a hermenêutica faz uma apreciação positiva ali onde a teoria das ideologias encontra apenas a manifestação de uma violência sub-reptícia carregada no processo de comunicação. E novamente é o distanciamento, em relação dialética com a pertença, que permite resolver o impasse, porque o modo do ser que se descobre situado é de um distanciamento como momento que não provoca ruptura.

O equilíbrio entre pertença e distanciamento fica evidente na dinâmica da comunicação, que é o âmbito privilegiado para seu aparecimento. A dialética entre pertença e distanciamento é a condição da comunicação, e é compreender isso o que permite avançar no estabelecimento de uma hermenêutica da comunicação, construída a partir desta base e lançando mão dos estudos sobre a tradução, que fornecem o ferramental adequado.

O distanciamento ocorre em dois eixos: o da historicidade que me liga com a herança de uma tradição, de uma língua, dos textos fundadores, e o dos meus contemporâneos, coautores do mundo comum, interlocutores no diálogo. Mas a incorporação da crítica das ideologias se faz indispensável, sob o risco de sofrer imputação de ingenuidade.

A noção de pertença tem a virtude de deslocar o eixo da análise, do eu-tu para o eu-nós ou, de estabelecer uma dialética cruzada entre dois pares: eu-tu e eu-nós. Nos modelos tradicionais,

²⁶¹ Idem, p. 367.

a ênfase está colocada apenas no eu-tu, deixando implícita a pertença a um mundo comum, enunciado na forma de um código comum, um contexto, os meios de transmissão das mensagens. O próprio Ricoeur ignora o nós em *Discours et communication*, quando enfrenta duas mônadas que, apesar do distanciamento, se comunicam, gerando perplexidade. São os recursos do discurso que permitem a transgressão entre elas, mas o fato de ambas pertencerem à mesma língua, surgirem da tradição de uma certa língua, não é mencionado.

Talvez a equidistância entre a derrubada do *cogito* e sua exaltação, anseio manifesto de Ricoeur, esteja nesse jogo do duplo par dialético, na manutenção da pertença e o distanciamento como dimensões necessárias para o surgir e se manter da consciência.

Preservar a dimensão histórica do homem sem fechar a via da autonomia da consciência exige um equilíbrio que não é instável, mas dinâmico, em oscilação constante entre duas forças, uma centrífuga, que promove o distanciamento, e a outra centrípeta, a que leva à pertença. O triunfo de uma das duas forças significaria a aniquilação do indivíduo. Esta metáfora funciona na leitura de Jaspers, por exemplo, e nos permite recolocar o problema da comunicação.

Os homens se comunicam a partir de uma pertença comum originária; essa pertença faz possível a comunicação. Mas há de haver um distanciamento sem o qual a comunicação não seria necessária, claro, mas também não seria possível. A comunicação não pode existir sem um mundo comum compartilhado, e é tarefa do tradutor descobrir o terreno comum e a partir dele fazer possível o comunicar-se. Mas apagar a distância significaria fundir as consciências.

Pode existir uma tal fusão em situações pontuais como o amor, o êxtase, a lactância²⁶².

E no caso da consciência individual: há uma distância a ser atravessada? Pode se falar de “comunicação” de si com o si? Não é propriamente comunicação de si com o si o que se dá

²⁶² Mas o imediato exige sempre uma mediação pelo discurso, pela narração, para realizar seu potencial significativo. Até onde esta necessidade diz respeito a capacidade de o imediato constituir a consciência e a identidade individual? Esta é uma questão que convida a desenvolvimento adicional.

no interior da consciência, mas de instâncias constitutivas do si, que neste processo fazem aparecer, deixam em evidência, o caráter não monolítico do si, do ego. Em primeiro lugar, o inefável, o que é da ordem do *conatus*, do corpo que sente desejo e dor, de pulsões e instintos que se manifestam fora da linguagem, mas a conclamam em esforços de interpretação. E, claro, as instâncias culturais, heranças e tradições, leis internalizadas, narrativas adquiridas no entorno e na história que são apropriadas no domínio do eu. Mas esta apropriação não ocorre sem mediação: o si exige a interpretação, e a interpretação não pode acontecer sem mediação, como Ricoeur deixa suficientemente claro ao longo de sua obra.

Por que Ricoeur insiste em que uma hermenêutica da comunicação é a via para introduzir a crítica das ideologias na autocompreensão? Porque a comunicação requer o prejuízo como condição de sua estrutura fundamental²⁶³, tanto na comunicação na sua forma social como institucional. Esta dependência é tributária do papel da pré-compreensão na captação dos objetos culturais em geral.

Em “Hermenêutica e crítica das ideologias”, comunicação, interpretação, identidade aparecem no coração do debate onde Ricoeur confronta as posições de Gadamer e Habermas com o intuito de encontrar na área de convergência ou sobreposição elementos para fundar o que chama de “uma nova fase da hermenêutica”²⁶⁴.

Resumindo os pontos da confrontação, Ricoeur diz que onde Gadamer toma a noção de preconceito, Habermas desenvolve o interesse a partir do marxismo reinterpretado por Lukács e a Escola de Frankfurt. Quando Gadamer se apoia nas ciências do espírito, Habermas faz recurso às ciências sociais críticas. Se para Gadamer o mal-entendido é o obstáculo para a compreensão, Habermas desenvolve uma teoria das ideologias, como distorção sistemática da comunicação pelos efeitos dissimulados da violência. E, por fim, se para Gadamer o

²⁶³ Idem, p. 56.

²⁶⁴ Idem, p. 388.

fundamento da hermenêutica tem seu alicerce na ontologia do “diálogo que somos”, Habermas postula o ideal regulador de uma comunicação sem limites e sem coações que não nos precede, que nos dirige desde o futuro.

Ricoeur começa apresentando uma leitura própria da hermenêutica gadameriana, a partir da noção de prejuízo, compreendido não como oposto da racionalidade, mas como uma componente do compreender vinculada com o caráter historicamente finito do homem. O prejuízo contra o prejuízo está enraizado numa associação apresada de autoridade com dominação e violência originária da *Aufklärung*. E autoridade é o conceito que se coloca no núcleo do debate com a crítica da ideologia, um debate onde a contrapartida dos hermeneutas estará na noção de reconhecimento: autoridade não como obediência e submissão, mas como reconhecimento (da precedência, da superioridade do juízo e da apercepção).

O conceito-chave é *Anerkennung*, reconhecimento, que implica um momento crítico: reconhece-se a autoridade, que não é arbitrária ou irracional: a autoridade do educador, do superior, do especialista. Uma autoridade deste tipo põe em exercício a liberdade, não se baseia no constrangimento ou na coação. É nesta base que Ricoeur propõe construir uma fenomenologia da autoridade articulada com uma crítica da ideologia.

Gadamer resgata a noção romântica de autoridade, que se relaciona com a tradição como autoridade anônima que determina nosso ser finito e histórico, exercendo um poder muito grande sobre nossa forma de pensar e de agir. Costumes e tradições, recebidos pela educação, não têm fundamento na sua validade racional, seu fundamento repousa apenas na própria tradição. Ricoeur insiste no fato de que receber uma autoridade transmitida exige a passagem pelo cerne da dúvida ou da crítica. Esta tentativa, que pode parecer excessivamente otimista, talvez até mesmo voluntarista, encontra seu caminho no conceito de fusão de horizontes, cuja postulação parte da contestação do objetivismo, segundo a qual a objetivação do horizonte do

outro se faz ao custo de abandonar o próprio horizonte, e do saber absoluto, pelo qual a história se articula num horizonte único.

*Nous n'existons ni dans des horizons fermés ni dans un horizon unique. Il n'est pas d'horizon fermé, puisqu'on peut se transporter dans un autre point de vue et dans une autre culture. Ce serait robinsonnade de prétendre que l'autre est inaccessible. Mais il n'est pas d'horizon unique, puisque la tension de l'autre et du propre est indepassable.*²⁶⁵

Na leitura de Ricoeur, a posição de Gadamer é tangencial em relação a Hegel, no sentido de que a compreensão histórica exige um entendimento sobre a coisa, portanto um único logos da comunicação, mas isso acontece no contexto de uma ontologia heideggeriana da finitude que impede que este horizonte único seja um saber. E afirma: *“Le contraste en vertu duquel un point de vue se détache sur le fond des autres (Abhebung) marque l'écart entre l'herméneutique et tout hégélianisme”*²⁶⁶.

O prejuízo é concebido como o horizonte do presente, finitude do próximo na sua abertura ao distante²⁶⁷. Há aqui o encontro do texto do passado e o ponto de vista do leitor, eu me aportando a mim mesmo com o meu horizonte presente e meus prejuízos. Assim, o prejuízo se faz operante, constitutivo da historicidade, afirma.

O propósito de Ricoeur com esta argumentação é postular a universalidade da hermenêutica como “crítica da crítica” ou metacrítica. Neste lugar, ele reivindica para a hermenêutica uma amplitude equivalente à da ciência, papel que lhe cabe, em primeiro lugar, pela experiência de mundo que precede e abarca o saber e o poder da ciência. Mas há também o que Gadamer responde a Schleiermacher quando este postula a hermenêutica como a ciência de evitar o mal-entendido: *“Toute mécompréhension (Missverständnis) n'est elle pas en vérité précédée par quelque chose comme un 'accord' qui en est le support?”*²⁶⁸. Assim, chega-se ao terceiro

²⁶⁵ Idem, p. 384.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem.

²⁶⁸ Idem, p. 387.

e maior argumento para defender a universalidade da hermenêutica: a linguagem, o entendimento no diálogo, o pre-suposto da pergunta-resposta possível.

Ricoeur conclui que o elemento que autoriza a postular a universalidade da hermenêutica é a dimensão linguística (*Sprachlichkeit*), compreendida não como o sistema de línguas e sim como o conjunto das coisas ditas, “(...) *le recueil des choses dites, l’agrégé des messages les plus significatifs, véhiculés non seulement par le langage ordinaire, mais par tous les langages éminents qui nous ont faits ce que nous sommes*”²⁶⁹.

A pergunta que Ricoeur se faz é se “o diálogo que somos” é o elemento universal que autoriza a desregionalização da hermenêutica ou se, pelo contrário, “*il ne constitue pas une expérience trop particulière, qui enveloppe*”²⁷⁰. Entra aqui no debate entre a hermenêutica de Gadamer e a crítica das ideologias de Habermas, a partir do conceito de interesse e com a teoria das ideologias como uma distorção sistemática da comunicação pela violência hipostasiada e o horizonte de uma comunicação sem limites e sem coações como ideal regulador. A tarefa de uma filosofia crítica é desvendar os interesses subjacentes na empresa do conhecimento, de onde o conceito de ideologia como conhecimento pretensamente desinteressado.

São três os interesses básicos. O primeiro é o interesse técnico ou instrumental, regulador das ciências empíricas analíticas; a significação dos enunciados de caráter empírico está na sua capacidade de aproveitamento técnico, a partir de uma matriz *a priori* da experiência. O segundo interesse básico é prático no sentido kantiano, onde a esfera prática é a esfera da comunicação humana e é objeto das ciências histórico-hermenêuticas que permitem abordar a compreensão de sentido pela interpretação das mensagens na linguagem ordinária, da

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem.

interpretação dos textos da tradição e da interiorização das normas que institucionalizam os papéis sociais.

Finalmente, o terceiro interesse básico é o interesse pela emancipação, ponto de maior afastamento entre Gadamer e Habermas. Onde o primeiro recorre às ciências do espírito, o último postula as ciências sociais críticas, cuja tarefa é discernir, nas regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência ideologicamente estabelecidas, reificações que somente a crítica pode transformar. O horizonte regulador dessas ciências é a emancipação, a liberação do sujeito de uma dependência que a ontologia ocultava numa realidade dada e um ser que nos sustenta. A instância crítica se coloca assim por cima da consciência hermenêutica ao se postular como empresa de dissolução das coações surgidas das instituições. Eis o “abismo” que separa ambas as abordagens: a hermenêutica coloca a tradição assumida por cima do juízo, o projeto crítico coloca a reflexão por cima da coerção institucionalizada²⁷¹.

Mas o distanciamento entre os filósofos está na tensão entre os conceitos de ideologia e mal-entendido. Na hermenêutica, o mal-entendido é um problema a ser resolvido para alcançar uma compreensão que se pressupõe; mal-entendido é consubstancial com compreensão. Dito de outra maneira: somente há hermenêutica porque há mal-entendido, e ambos partem do pressuposto da compreensão possível a ser atingida pelo diálogo.

Há um traço de ingenuidade na hermenêutica assim pensada? Estamos perante o equivalente de uma busca da verdade que Nietzsche irá denunciar como ilusória? Isto é, assim como a verdade pressuposta como horizonte era a ilusão a ser denunciada e combatida, assim talvez a concórdia do entendimento pode estar ocultando os mecanismos que inviabilizam a autonomia e a independência.

²⁷¹ Idem, p. 394.

Ricoeur mostra o paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias que Habermas apresenta a partir de três traços. No primeiro, a distorção é referida à ação repressiva da autoridade, isto é, à violência. Aqui se torna operativo o conceito de censura, que vai da política às ciências sociais críticas depois de ter passado pela psicanálise, vinculando ideologia e violência. A dominação se produz na esfera da ação comunicativa, onde as distorções da linguagem servem ao propósito de preservar a dominação de uma classe sobre outra no âmbito do trabalho humano. Relacionam-se assim as esferas de trabalho, poder e linguagem.

O segundo traço mostra que as distorções da linguagem ocorrem pela sua relação com o poder e com o trabalho, e não pelo uso, e por isso não são cognoscíveis para os membros da comunidade. Isso configura ideologia, que requer três conceitos psicanalíticos: ilusão (por oposição ao erro), projeção (como falsa transcendência) e racionalização (como justificativa e rearranjo das motivações profundas). Estes três conceitos têm seus equivalentes, em Habermas, na pseudocomunicação ou compreensão sistematicamente distorcida, oposta ao simples mal-entendido.

Em terceiro lugar, a dissolução das ideologias se dá por procedimento explicativo e não apenas compreensivo, e para isso recorre a um aparato teórico emprestado à psicanálise, a *Sprachanalyse*, segundo a qual a compreensão do sentido se faz pela reconstrução da cena primitiva em relação a duas outras cenas: a cena sintomática e a cena artificial da situação de transferência. A psicanálise permanece na esfera do compreender que deságua na tomada de consciência do paciente, que Habermas chama de hermenêutica do profundo. Mas esta compreensão exige um *détour* pela teoria, reconstruindo os processos de dessimbolização e ressimbolização, no que pode se ver uma experiência limite da hermenêutica. “*Pour*

‘comprendre’ le *quoi* du symptôme, il faut ‘expliquer’ son *pourquoi*²⁷², e por isso a metapsicologia é uma meta-hermenêutica.

Assim resume Ricoeur os traços fundamentais do conceito de ideologia habermasiano e as implicações para a hermenêutica:

*(...) impact de la violence dans le discours, dissimulation dont la clé échappe à la conscience, nécessité du détour par l'explication des causes. Par ces trois traits, le phénomène idéologique constitue une expérience limite pour l'herméneutique. Alors que l'herméneutique ne fait que développer une compétence naturelle, nous avons besoin d'une méta-herméneutique pour faire la théorie des déformations de la compétence communicative. La critique est cette théorie de la compétence communicative qui enveloppe l'art de comprendre, les techniques pour vaincre la mécompréhension et la science explicative des distorsions.*²⁷³

A distância insuperável entre crítica e hermenêutica está dada pelo interesse de emancipação que move as ciências sociais críticas e que estabelece o marco onde toda compreensão pode se dar. Onde Gadamer aceita um entendimento prévio que faz possível a compreensão, Habermas aponta uma comunicação cortada, violência hipostasiada. A crítica das ideologias se coloca sob o signo da ideia reguladora de uma comunicação sem limites e sem coações, uma escatologia da não violência irreconciliável com a ontologia do entendimento própria de uma hermenêutica das tradições.

A preparação que Ricoeur faz e que nós resumimos aqui de maneira muito esquemática serve para responder uma pergunta que, dada à exigência de incorporarmos a crítica numa hermenêutica da comunicação, torna-se fundamental para o desenvolvimento de nossa reflexão: pode haver crítica na hermenêutica? Se sim: como, a qual preço, por quais reformulações estruturais ou de programa?

²⁷² Idem, p. 397.

²⁷³ Idem.

Esta necessidade crítica é constitutiva da hermenêutica, comprometida com o movimento de se remontar até o fundamento que conduz à estrutura ontológica do compreender, desde Heidegger, no esforço de desconstrução da metafísica, aponta Ricoeur.

(...) dès que l'herméneutique devient une hermeneutique de l'être – du sens de l'être –, la structure d'anticipation propre à la question du sens de l'être est donnée par l'histoire de la métaphysique qui tient exactement la place du préjugé. Dès lors, l'herméneutique de l'être déploie toutes ses ressources critiques dans son débat avec la substance greque et médiévale, avec le cogito cartésien et kantien; la confrontation avec la tradition métaphysique de l'Occident tient la place d'une critique des préjugés.²⁷⁴

O questionamento heideggeriano aponta ao princípio fundacional, não às ciências humanas, com a sua metodologia e com os seus pressupostos epistemológicos. Gadamer procura dar conta deste desafio e procura desvendar a diferença entre pré-compreensão e prejuízo. Mas Ricoeur entende que Heidegger e Gadamer fracassam nas suas tentativas e propõe deslocar o ponto de partida da questão hermenêutica, postulando uma dialética entre a experiência de pertença e o distanciamento alienante que seja a dinâmica, na “chave da vida interna” da hermenêutica.

Aparece o distanciamento como condição necessária para a interpretação do texto: o texto estabelece o distanciamento desde a sua constituição, quando quebra a relação dialogal e se faz independente da intenção do autor e da condição imediata do interlocutor. O distanciamento pertence à própria mediação – como nós postulamos ser o caso na comunicação: comunicar é, num certo sentido, admitir um distanciamento. Assim, na comunicação já estaria operando essa dialética que Ricoeur se propõe a desenvolver.

A coisa do texto foge ao horizonte de intenções do autor e assim “explode” o mundo do autor, num distanciamento psicossociológico dado pela leitura num contexto diferente, e este fenômeno é colocado por Ricoeur como oposto à situação do diálogo, que ocorre num contexto já dado. Mas seria ilusório pensar que no diálogo não há distanciamento: como em

²⁷⁴ Idem, p. 401-402.

todo discurso, o dizer se perde enquanto o dito permanece, como bem cita Ricoeur a colocação de Hegel²⁷⁵. O jogo de distanciamento no diálogo encontra uma ilustração extrema no modelo de duas mônadas apresentado em *Discours et communication*, mas toda situação de comunicação parte de um distanciamento que o comunicar não elimina, antes preserva como condição necessária à subsistência das individualidades. Assim como apontamos que a tradução opera em dois sentidos, colocando em evidência o distanciamento e estabelecendo uma aproximação sempre nuançada, a comunicação marca o limite necessário para a preservação das individualidades sem, porém, instalar ou ratificar uma clivagem capaz de tornar inviável o projeto comum. Nas palavras de Ricoeur: “o distanciamento pertence à mediação mesma”²⁷⁶.

Ricoeur propõe uma reflexão interessante em relação à dinâmica da hermenêutica que, superando a dicotomia diltheyana entre explicar e compreender, abraçando o “explicar mais para compreender melhor”, se coloca contra o estruturalismo e, de alguma maneira, compreende o modelo da psicanálise e os outros que Habermas chama de “hermenêutica do profundo”, no sentido de objetivar as estruturas do discurso, colocar à luz a semântica profunda do texto, antes de enfrentar o que Ricoeur chama “a coisa do texto”. O compreender é mediatizado por um movimento de explicitação (explicação) das estruturas onde arraiga o discurso que, de maneira não ingênua, num segundo movimento, deve ser compreendido. Assim, não haveria hermenêutica que não fosse hermenêutica do profundo: toda hermenêutica é uma hermenêutica do profundo.

Mas há ainda uma característica mais forte da hermenêutica como abordagem crítica, dada pelo seu poder de desvendar mundos possíveis: ao diferenciar entre o sentido interno de um texto, dado pela sua estrutura, da sua referência, o mundo do qual fala, a hermenêutica reconhece na poesia, na ficção, um poder de abrir mundos possíveis. O mundo possível ao

²⁷⁵ Idem, p. 405.

²⁷⁶ Idem.

qual um texto de ficção faz referência subverte o mundo “real” (Ricoeur usa real sem aspas). “*C’est dans le discours poétique que cette puissance subversive est la plus vive*”²⁷⁷, diz Ricoeur, e esta subversão ocorre pelo equilíbrio entre a suspensão da referência da linguagem ordinária e a abertura de uma referência de segundo grau, o mundo da obra. Vinculado com o tema heideggeriano do compreender como projeção dos meus *eu* possíveis, o mundo da obra abre modos possíveis do ser. “(...) *c’est du réel quotidien que le discours poétique se distancie, en visant l’être comme pouvoir-être*”²⁷⁸, e isso confere à hermenêutica a possibilidade de ser o fundamento profundo de uma crítica das ideologias.

Por fim, a hermenêutica filosófica, sabemos, não busca encontrar intenções ocultas por trás do texto, mas abrir um mundo frente a ele. A verdadeira autocompreensão, diz Ricoeur, é a que “se deixa instruir pela coisa do texto”. E acrescenta:

*Comprendre n’est pas se projeter dans le texte, mais s’exposer au texte; c’est recevoir un soi plus vaste de l’appropriation des propositions de monde que l’interprétation déploie. Bref, c’est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité; la compréhension n’est plus alors une constitution dont le sujet aurait la clé. Si l’on pousse jusqu’au bout cette suggestion, il faut dire que la subjectivité du lecteur n’est pas moins mise en suspens, irréalisée, potentialisée, que le monde lui-même que déploie le texte.*²⁷⁹

Há uma forma radical de distanciamento de si mesmo nesta “variação imaginativa do ego” em jogo, que assim oferece talvez a possibilidade mais fundamental para a crítica das ilusões do sujeito. A apropriação das proposições de mundo do texto funciona como complemento dialético do distanciamento de si e exige uma “desapropriação de si” que abriria um espaço para uma meta-hermenêutica nos termos da crítica das ideologias habermasiana.

²⁷⁷ Idem, p. 407.

²⁷⁸ Idem, p. 408.

²⁷⁹ Idem.

“La critique de la conscience fausse peut ainsi devenir partie intégrante de l’herméneutique et conférer à la critique des idéologies la dimension méta-herméneutique qu’Habermas lui assigne”.²⁸⁰

Fazendo um “caminho inverso”, Ricoeur reforça sua argumentação a favor da interpenetração entre crítica e hermenêutica, duas universalidades que se complementam. No primeiro movimento, a hermenêutica da pré-compreensão, entendida como hermenêutica da finitude, se aproxima do interesse pela emancipação ao se aproximarem os conceitos de prejuízo e ideologia. No segundo, mostra como o interesse pela emancipação deve se exercer no mesmo plano das ciências histórico-hermenêuticas, isto é o plano da ação comunicativa. Uma crítica, diz Ricoeur, “nunca pode ser nem primeira nem última”: a emancipação se faz sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais e em busca de um consenso que se põe como horizonte. *“Qui n’est pas capable de réinterpréter son passé n’est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l’émancipation”*.²⁸¹

Esta afirmação encontra seu reforço no terceiro movimento, que volta sobre a distância aparentemente irreconciliável entre mal-entendido e distorção patológica ou ideológica, destacando o fato de que Habermas faz uma releitura do marxismo voltada para a ideologia contemporânea. No caso, as instituições já não estão voltadas à preservação da dominação por parte de uma classe, mas a eliminar as disfunções do sistema, que necessita ser legitimado para se manter e crescer. Esse é o escopo do aparato científico-técnico que se estabelece como ideologia dominante: legitimar a autoridade e as relações de desigualdade e de dominação que a preservação do sistema exige. A hermenêutica é o caminho para a recuperação criadora das heranças culturais pelo qual é possível encarnar o interesse pela emancipação no despertar da ação comunicativa.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Idem, p. 412.

Por fim, Ricoeur defende que o próprio interesse pela emancipação se enraíza numa tradição, a da *Aufklärung*, e talvez até na do Êxodo. Por isso, é não somente errada mas também perigosa a postulação de uma antinomia entre a ontologia do entendimento prévio e a escatologia da libertação. Não se trata de conciliar hermenêutica e crítica das ideologias no sentido de colocá-las num lugar único, senão de preservar as diferenças para que cada uma possa contribuir na sua regionalidade de competência. O contrário, finaliza Ricoeur, coloca ambas no risco de se transformarem elas mesmas em ideologias.

Diz Michel que Ricoeur recusa ao filósofo o papel de guardião da verdade, liberador da Caverna platônica: o filósofo, como homem, está sujeito às cadeias da ilusão e da violência embutidas na comunicação, na construção comum de um mundo do qual o filósofo faz parte²⁸². Nesta negativa está a maior distância entre o hermeneuta e os críticos que o acusam de ingenuidade sem perceberem o risco de cair na armadilha de estarem, eles, sendo ingênuos ao se colocarem como senhores do sentido, numa exterioridade em relação ao discurso que a hermenêutica nega como possibilidade.

Ricoeur não deixou de combater, em nome da finitude, esta posição dominante que remete à atitude platônica do filósofo guardião da episteme, olhando de cima esses que vivem arraigados na doxa, ainda que seja com a vontade de os libertar de suas cadeias, passando das sombras da doxa à luz da episteme.

Não significa, destaca Michel, que Ricoeur seja perspectivista ou relativista: ele não pretende apagar as fronteiras entre conhecimento comum e conhecimento sábio, mas ele não abre mão de desmascarar ideologias, interesses e ilusões presentes em todo projeto científico.

²⁸² MICHEL, Johann. *Ricoeur y sus contemporáneos*. Op. cit. Tradução nossa. p.50.

VI- ESTUDO FINAL – UMA HERMENÊUTICA DA COMUNICAÇÃO

Esta pesquisa nasceu de uma interrogação: é possível abordar a comunicação desde ou com a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur? Na hora de encarar a etapa final da jornada a pergunta é outra: o que esta abordagem agrega que acreditamos possível? Em que o exercício pode se mostrar relevante, e não apenas filosoficamente válido?

Façamos uma pausa para repassar o que foi descoberto na mobilização de várias correntes filosóficas em torno da questão.

Começamos visitando um texto monográfico de Husserl sobre a comunicação. O autor encontrava aí uma via para evitar o risco de solipsismo que assombra a mônada, desde que não há espaço para qualquer absoluto que seja garantia da inter-relação entre consciências. Alguns fenomenólogos entendem que a missão foi bem-sucedida e que não são necessárias emendas, apenas algumas explicitações como a que faz Duportail para fazer emergir a intenção de comunicabilidade.

Ricoeur conduz um exercício semelhante, anterior ao de Duportail, focando sua atenção na comunicação como questão: fazendo recurso à filosofia analítica, mas sem abandonar o campo da fenomenologia, ele marca os limites e traça contornos bastante precisos, concluindo que a comunicação é filosoficamente abordável desde que o exercício seja mantido no plano da intencionalidade. Mas o próprio Ricoeur, numa fase posterior, conclui que o esforço de Husserl fracassara, que não conseguira dar conta do outro partindo do polo de uma das mônadas, a do eu, a do *cogito* de raiz cartesiana.

O leitor de Ricoeur está habituado a seu método característico: pacientemente, ele apresenta um pensamento filosófico, pensa com os autores; depois os confronta entre si²⁸³. Não para fazer um triunfar sobre outro, ou para encontrar caminhos do meio, conciliações apaziguadoras. Antes, ele extrai da tensão que faz questão de preservar, consequências que dinamizam o seu avançar a caminho de um pensamento novo.

Fiel a este método, Ricoeur encontra na primazia (ética) do Outro de Levinas um contraponto ao senhorio do eu, para estabelecer uma dialética que conduz ao surgimento de um Si. Este Si, que é um Si-mesmo, encarna a noção de identidade na sua dupla compreensão: como mesmidade e como ipseidade. Se a mesmidade é a identidade daquilo que não muda, a identidade numérica do $1=1$, a ipseidade é a identidade daquilo que precisa mudar para continuar sendo o mesmo. Aplicada ao humano, exige o cuidado de si, a construção de si, num modelo em que a consciência, aquele que responde à pergunta “Quem?” (quem fala? quem é o sujeito da ação? quem é responsável?), se assimila ao autor de uma narração, a narração da própria vida.

Isso nos leva ao campo da identidade narrativa, o conceito que permite dar conta do diverso de uma vida marcada pela multiplicidade do eventual, pela disparidade, e tecida numa narração polifônica de muitas vozes, ancestrais e contemporâneas, identidade nunca acabada e que se escreve no diálogo incessante de si com os outros e de si com si. Este diálogo surge e se desenvolve num contexto, num mundo que já estava aí antes e que irá continuar depois de cada um dos atores: uma cultura, uma língua, uma religião, uma família. Cada um dos interlocutores precisa recorrer à tradução e à interpretação de várias maneiras: para transformar o fluxo interior, a voz interior, numa língua falada, e também para interpretar a fala do outro, para se apropriar desse mundo que o outro lhe apresenta na forma de um

²⁸³ Michel fala da dialética e da pedagogia ricoeuriana que, pacientemente, pedem ao leitor que dê um longo rodeio pelas mediações e se reaproprie por si mesmo de toda uma tradição interpretativa, antes de agregar, com muitas precauções, algumas pedras ao edifício da filosofia. Encontramos nesta descrição uma bela imagem do fazer filosófico de Ricoeur. (MICHEL, Johann. Op. cit., p. 110.)

discurso. Ocorrem assim traduções recíprocas entre si e o outro, esses outros que me rodeiam e que me constituem: constituímos juntos um mundo que é comum sem deixar de ser o mundo individual de cada consciência, de cada falante. Cada consciência individual está separada das outras: há barreiras intersubjetivas, mas estas barreiras também são pontes entre as consciências e com um sujeito plural. Aparece assim o conceito do nós vinculado a um sujeito plural.

Por esta via, a noção de comunicação foi enriquecida: é mais do que um comércio entre consciências, entre individualidades que somente poderiam ser pensadas como pré-existentes sob o regime de um *cogito* autônomo, do Eu imediato. A via longa conclama a necessidade de um Outro que, na nossa proposta, antepõe um Nós ao surgir do Si. Para dar sustento a esta tentativa de outorgar à comunicação um papel fundante, constitutivo do ser do homem, visitamos algumas das filosofias onde se enraíza o pensamento de Ricoeur e trazemos alguns dos seus interlocutores privilegiados.

Em Arendt encontramos uma vinculação com as filosofias da existência, especialmente Jaspers, para quem a comunicação ocupa esse lugar de fundação como origem e como manutenção e suporte do ser. Benveniste, tantas vezes referência de Ricoeur nas suas investigações sobre a linguística, fornece um reforço conceitual a partir da relevância dos pronomes pessoais. E Jacques pontua, dentre os pronomes, algumas peculiaridades do “nós” que nos interessa. Finalmente, Merleau-Ponty, numa leitura heterodoxa de Husserl, irá propor um papel do nós (muito argutamente extraído por Garcés) que iremos aproximar da filosofia ricoeuriana.

Chegamos assim ao estudo final, onde nosso objetivo será tentar dar direção e sentido ao pensamento sobre a comunicação com base nas descobertas feitas até aqui.

O nós na filosofia de Ricoeur

A pluralidade é uma constante na obra de Ricoeur. O homem ricoeuriano vive inserido num mundo comum, a sua responsabilidade individual é com e para os outros, sua subjetividade carrega em si a alteridade e não há nele uma racionalidade individual soberana, capaz de saturar todos os espaços de verdade. Uma vida boa somente pode ser conduzida com os outros e pelos outros. Filósofo das mediações e dos encontros, Ricoeur fala das obras, das instituições, dos monumentos da cultura que estão no fundamento da existência individual, que é compreendida num processo infundável de interpretações sucessivas e simultâneas²⁸⁴.

Não são frequentes as passagens onde Ricoeur trata de maneira explícita o “nós” – que, contudo, parece estar sempre quase-presente, uma presença que acompanha toda a argumentação raramente se fazendo visível. Talvez como uma sombra – ou uma luz.

Em *Soi-même comme un autre*²⁸⁵, Ricoeur discute a determinação da *persona* e o poder de autodesignação que faz que ela seja mais do que apenas uma coisa de um tipo especial. Sem esta autodesignação nem mesmo seria possível distinguir a *persona* de um corpo. Strawson aponta o fato de pertencermos ao mesmo espaço e ao mesmo tempo, um esquema espaço-temporal que nos contém, onde nós ocupamos um lugar: “*il nous contient, que nous y prenons place nous-mêmes*”²⁸⁶. Mas neste movimento, questiona Ricoeur, Strawson está dando primazia à mesmidade sobre a ipseidade, e por isso o que acaba aparecendo é um mesmo, não um si. Não é aqui que Ricoeur irá pensar o nós em termos de seu potencial filosófico.

²⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Op. cit., p. 26, 31, 33.

²⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 45.

²⁸⁶ Idem.

A promessa é uma das formas da manutenção do si, pois, como reforça Ricoeur num texto de 1990²⁸⁷ onde apresenta a questão da ipseidade e da alteridade, exige o outro que espera que eu mantenha a minha palavra: “*La relation est ici si étroite entre la part de l’autre et celle de soi que l’ipseité ne se laisse pas concevoir sans altérité*”²⁸⁸. Mas a promessa é apenas um caso entre muitos em que esta dialética entre ipseidade e alteridade se faz presente na dimensão passiva, sofrida do homem, dimensão necessária como contraparte do homem agente.

O corpo próprio é ao mesmo tempo um corpo entre corpos, num mundo que o antecede, e é meu, meu corpo. Esse corpo sofre, deseja, se impõe além da minha vontade – mas é meu corpo: posso dizer que eu sou paciente desse desejo do meu corpo? Esta contradição que aparece de maneira clara no corpo também se dá na dimensão da linguagem e do dizer: na impotência para dizer ou a excomunhão da comunidade da linguagem, no horror do inenarrável, no fracasso da narração da própria vida...

*Les modalités de passivité caractéristiques de la rencontre d’autrui sont elles aussi multiplex: l’autre m’adresse la parole, et j’écoute avant de pouvoir répondre. De façon plus dramatique, je suis en tant que l’agent de ma propre action, le patient de l’action que l’autre exerce sur moi, depuis les formes douces de l’enseignement jusqu’aux formes violentes de la torture.*²⁸⁹

Ricoeur encontra passividade nas situações onde eu escuto aquele que me dirige a palavra, antes de poder responder, ou quando o outro me ensina. Custa entender esta afirmação de passividade onde o próprio verbo do primeiro exemplo (*écouter*) manifesta uma atividade que não estaria presente no ouvir (*entendre*); talvez do ponto de vista do outro, do interlocutor, o escutar, por oposição ao falar, seja passivo. Mesmo assim, mais do que um agente e um paciente, vemos nos exemplos de Ricoeur (excluindo entre eles o da tortura), dois agentes mutuamente necessários para, juntos, constituírem o sujeito plural de uma ação. Imaginemos

²⁸⁷ RICOEUR, Paul. L’interprétation du soi. *Cités*, Paris, n. 33, p. 139, 2008.

²⁸⁸ Idem, p. 144.

²⁸⁹ Idem, p. 145.

um terceiro entrando na sala e perguntando: “O que vocês fazem?”; a resposta seria “nós falamos” ou “nós conversamos”, mais do que “eu falo” ou “eu escuto”. Um sujeito plural que faz emergir, do encontro de dois agentes individuais, um agente múltiplo, um “nós”. O nós está muito próximo do argumento de Ricoeur – mas não aparece.

Mais próximo ainda está na sequência do mesmo parágrafo:

*D'une autre façon encore, l'histoire de ma propre vie est “enchevêtrée” dans les histoires de l'autre (...). À son tour, cette solidarité des destinées revêt la forme d'une dette de chacun à l'égard de ses prédécesseurs, de ses contemporains, et même de ses successeurs (...)*²⁹⁰

Minha história está emaranhada com as histórias do outro, diz Ricoeur, e nós preferimos crer que as histórias estão também tecidas, pois juntas fazem uma teia, um tapete cujo desenho é possível ver com o distanciamento adequado. De novo: essa maranha de histórias, esse tecido, não é acaso o que chamamos “nós”? Nós brasileiros, nós estudantes de filosofia, nós ricoeurianos, nós democratas, nós humanos? Nós que falamos, agimos e somos responsáveis. E nenhuma história é sozinha: ainda na metáfora do entrelaçamento ou do tecido, os fios de cada uma das histórias estão compostos por fios comuns, de maneira que a história do outro também faz a minha história, e ambos compartilhamos de outras histórias comuns.

Mas, apesar da proximidade, da junção necessária do outro com o si, da presença da alteridade na constituição da consciência, não vemos em Ricoeur a primeira pessoa dar o salto do singular para o plural. Na leitura que Jacques Taminiaux faz de *Soi-même comme un autre*, pode ocorrer uma postergação do plural, frágil e ambíguo, em prol de um Si capaz de perceber e saber por si quem é.

Esta primazia do Si pode ser produto de uma apropriação de Arendt que deixa de lado a diferença entre a ação na *poiésis* no âmbito da fabricação e na práxis, na ação vinculada com

²⁹⁰ Idem.

a palavra. É na segunda que, no pensamento arendtiano, se manifesta a identidade singular de uma vida no sentido biográfico, não biológico²⁹¹.

*L'action au sens de la praxis a pour condition selon Arendt la pluralité, c'est-à-dire ce qui rend les humains à la fois semblables et donc capables de se comprendre, et cependant tous différents et donc invités à manifester leur identité singulière em acte et em parole. (...) Cette manifestation du Qui, précisément parce qu'elle a pour condition la pluralité, est intrinsèquement liée au rapport à autrui. Elle est essentiellement interaction et interlocution.*²⁹²

A práxis está marcada por uma fragilidade constitutiva e por um paradoxo essencial: a liberdade de agir própria da interação e da interlocução leva o homem à situação de padecer, pois é ilimitada no seu começo e no seu fim, imprevisível nas suas consequências e irreversível para aqueles a quem afeta. É a marca do incerto, da *incertitude*, própria do agir do homem. Por isso, na filosofia de Arendt, o homem que fabrica é um autor, mas aquele que age é um ator²⁹³.

*La capacité humaine de liberté, en produisant le réseau des relations humaines, semble empêtrer à ce point son producteur qu'il apparaît bien plus comme la victime de ce qu'il a fait et comme celui qui en souffre que comme son auteur et agent. Nulle part, en autres mots, ni dans la labeur, soumis à la nécessité de la vie, ni dans la fabrication, dépendante d'un matériel donné, l'homme n'apparaît moins libre que dans ces capacités dont l'essence même est la liberté et dans ce domaine qui ne doit son existence à personne d'autre et à rien d'autre qu'à l'homme.*²⁹⁴

Quem é, então, o autor na narrativa da minha identidade, se eu sou apenas o ator da minha história? No momento em que escrevo a minha narrativa estou agindo, não há uma distância com relação à ação que ocorre aqui e agora, e isso impede a interpretação que me permitiria ser um ator consciente da minha história. Sou autor na medida em que sou responsável pelo meu agir, mas não sou dono das interpretações sobre esse agir e como essas interpretações

²⁹¹ TAMINAUX, Jacques. Idem et Ipse. Remarques arendtiennes sur Soi-même comme un autre. *Cités*, Paris, n. 88, p. 131, 1988.

²⁹² Idem, p. 132.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Arendt apud Taminaux, p. 132-133.

definem quem eu sou. Para me interpretar vou precisar dos outros, me apropriar daquilo que os outros interpretam sobre as minhas ações.

Johann Michel aponta um eco socrático no distanciamento que Paul Ricoeur estabelece com o imediato do *cogito*. Frente ao i-mediato do “eu penso” se põe a mediação das representações, das obras, das instituições, dos monumentos onde o ego se perde e se reencontra. A consciência é uma *tâche*: tarefa, uma *missão* ou um *dever*, um *rol* – na rica polissemia da palavra francesa. É a via longa da ontologia da compreensão, que passa por um nós de maneira necessária. Frente à reflexividade de um eu que acede de maneira direta a si mesmo, Ricoeur faz uma passagem pela *koiné*, pelo comum, pelo nós que nos constitui. Por isso o “nós” é condição necessária para o estabelecimento do si e do mundo que ao mesmo tempo o contém e o constitui.

*Il soggetto parlante, che si riconosce come “io sono”, come desiderio e come conatus, è necessariamente un soggetto finito e plurale, una comunità di “monadi”, un “io” che ha di fronte un “tu” e che si ritrova in un “noi”.*²⁹⁵

O sujeito plural: a definição precisa de Domenico Jervolino marca o ponto onde a comunicação se mostra claramente constitutiva do si, onde o eu (ou o si) se reencontra num nós.

Diz Paul Ricoeur:

*(...) je sais bien que mon appartenance à ce champ singulier d'expérience et de langage est d'abord un hasard biologique, géographique et culturel; mais je crois qu'il peut être transformé en destin librement assumé, par qui prend le chemin du pari et du risque”(...) de ce pari, je ne veux ni me prévaloir ni m'excuser. Je dois certes en rendre raison (logon didonai); mais en rendre raison, c'est autre chose que s'en justifier: c'est accepter de confronter son propre choix au choix autre de ses compagnons de vie et de pensée, dans le “combat amoureux” de la vérité, pour reprendre une fois encore l'expression si appropriée de Karl Jaspers.*²⁹⁶

²⁹⁵ JERVOLINO, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica* – La questione del soggetto in Ricoeur. Gênova: Marietti, 1993. p. 38.

²⁹⁶ RICOEUR, Paul. *Amour et justice*. Paris: Points, 2008. p. 50.

Há aqui uma mediação que busca estabelecer pontes entre o conhecimento de si e a transformação de si ou, talvez, a construção de si. Johann Michel²⁹⁷ fala no deciframento [*déchiffrement*] de si que não é senão uma interpretação das mediações da cultura que está “fora”. Podemos aproximar, se não assimilar, interpretação e tradução? Esta aproximação, que não iremos tentar aqui, exigirá um esforço suplementário e não irá ocorrer sem riscos.

O encontro do eu num nós aparece desde o momento em que a filosofia de Paul Ricoeur vincula existência e hermenêutica de maneira visceral, fazendo do homem “um ser cujo ser consiste em compreender o ser”²⁹⁸ e dando lugar a uma ontologia da compreensão, substituta de uma epistemologia da interpretação.

Ricoeur parte do último Husserl e a sua *Lebenswelt*, o mundo da vida que constitui uma camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto, em oposição ao primeiro Husserl, das *Investigações lógicas* até as *Meditações cartesianas*, que postula um “ser vivo que possui desde sempre e como horizonte de todas as suas intenções um mundo, o mundo”²⁹⁹.

Nesta ontologia da compreensão, o sujeito não é mais o *cogito*: é um existente que se descobre no ser ainda antes de se situar e se possuir. Essa busca se inicia na linguagem e não abandona, antes prioriza, o método interpretativo: não cabe postular um modo de ser em substituição de um modo de conhecer – como seria o caso em Heidegger, na crítica que Ricoeur lhe dirige. O si-mesmo depende da existência e deve ser alcançado pela interpretação, seja esta psicanalítica, fenomenologia do espírito ou fenomenologia da religião. Nós agregamos aqui à lista das interpretações constituintes a que ocorre na comunicação, no intercâmbio dialógico. A comunicação é um exercício de interpretações mútuas entre falantes

²⁹⁷ MICHEL, Johann. L’animal herméneutique. In FIASSE, Gaëlle. *Paul Ricoeur*. De l’homme faillible à l’homme capable. Paris: PUF, 2008. p. 71.

²⁹⁸ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Op. cit., p. 29.

²⁹⁹ Idem, p. 30.

que são indivíduos, sujeitos individuais, sem deixar de pertencer a (e constituir e se constituir em) um nós, sem deixar de ser ao mesmo tempo sujeito plural.

Mas a pluralidade deve ser conquistada – até mesmo em Ricoeur. Com efeito, há uma mudança, uma evolução no pensamento do filósofo, que faz com que esta constituição de si, este cuidado de si que caracteriza o sujeito ricoeuriano, incorpore o *socius*, o cuidado do outro. Michel chega a ver primeiro uma inflexão maior nos anos 1980 e 90 e uma ruptura decisiva em *Soi-même comme un autre*.

Enquanto o objeto por excelência do cuidado de si na primeira versão da hermenêutica de Ricoeur se refere a “devir humano e adulto”, a finalidade por excelência da segunda versão de sua hermenêutica de si se expressa já em termos de um “objetivo à vida boa com e pelos outros em instituições justas”.³⁰⁰

Na própria estrutura de *Soi-même comme un autre* pode se ver isso, defende Michel. Ricoeur começa, nos primeiros quatro estudos, por se apropriar de elementos e de aprendizados da filosofia analítica para construir seu próprio projeto hermenêutico de si. Uma hermenêutica que já é menos *gnôti seauton* e mais *epiméleia heautoû*: o cuidado de si que exige o cuidado dos outros, das coisas da cidade, como Foucault destaca na sua análise do Alcibiades. Um cuidado de si que conclama uma forma de distanciamento de si prévio para, depois de passar pelo conhecimento das coisas do mundo, retornar a si.

A partir do sétimo estudo, a *epiméleia heautoû* se torna autônoma, ainda que a experiência adquirida nos estudos prévios seja mantida. Já não se trata apenas de perseverar no seu ser, de se manter no tempo e devir humano e adulto, mas de procurar o objetivo da vida boa com e para os outros em instituições justas. À ética aristotélica e à moral kantiana, Ricoeur agrega a ética levinasiana, mas sem com isso cair na absolutização do outro. Trata-se de encontrar um equilíbrio (dinâmico) entre o si que deve ser conquistado e o outro que deve ser cuidado.

³⁰⁰ MICHEL, Johann. *Ricoeur y sus contemporáneos*. Op. cit. Tradução nossa. p. 158-159.

A inversão do problema: a origem do distanciamento

Radicalizar a presença originária do nós, levá-la às suas últimas consequências, inverte o problema que inquieta Ricoeur em 1971: a pergunta já não será mais “como é possível o comércio entre mônadas”; agora se trata de entender por que esse comércio é necessário e mesmo possível, como surge o distanciamento, a separação entre as mônadas que torna necessária a comunicação.

Com efeito, a comunicação, segundo nos era apresentada em *Discours et communication*, permite apenas a passagem da intenção. Mas nesta compreensão da vida com os outros, a comunicação busca compartilhar mais do que isso: busca superar a aparente ou real impossibilidade (que aquele texto preserva e reforça) de compartilhar experiências, conteúdos de consciência.

Não há melhor exemplo para isso que o sofrimento. E não se trata apenas de que o sofrer se faz tolerável quando ele é compartilhado: dizer o meu sofrer, participar ao outro é uma forma de superá-lo. Mais que isso, o sofrer e a impossibilidade de aceder ao outro vão juntos, são parte do mesmo acontecer. Daí o horror do inenarrável, do inefável: aquilo que não posso compartilhar é apenas meu. Estou só com o meu sofrimento, e a solidão, a impossibilidade de estar com os outros é o que caracteriza o sofrimento – por oposição à dor.

Arendt usa como epígrafe em *A condição humana* a bela frase de Isak Dinesen: “Todas as dores podem ser suportadas se você as colocar em uma história ou contar uma história sobre elas”; Ricoeur conhece e honra a frase³⁰¹. Relatos como os de Levy³⁰², de Semprún³⁰³

³⁰¹ Numa entrevista (RICOEUR, P. *Psychanalyse et interprétation Un retour critique*. Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies, v. 7, n. 1 (2016) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2016.348), Ricoeur cita a frase em inglês: “*All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them*”. Aparece também como epígrafe no capítulo dedicado ao conceito de ação em *A condição humana*, que fora publicado em francês com prefácio de Ricoeur (ARENDDT, H. *La condition de l’homme moderne* (1958). Paris: Pocket Agora, 2002).

³⁰² LEVI, Primo. *Se questo è un uomo* – La Tregua. Turim: Einaudi, 1989.

ou de Frankl³⁰⁴, dão testemunho de como a escrita sobre as vivências extremas nos campos de concentração podem fazer tolerável o insuportável. Este fazer *nosso* o insuportável que era apenas *meu* permite entender por que a narração de uma dor a faz suportável: con-sensuamos, e com isso o absurdo, o sem sentido, se encaixa na minha narrativa³⁰⁵.

Isso aparece muito claramente num texto de rara e forte *impronta* autobiográfica, sob o título “*La souffrance n'est pas la douleur*”³⁰⁶: é de 1992 e não podemos não ler como reflexo do trabalho de luto iniciado seis anos antes, quando do suicídio do filho, Olivier³⁰⁷. Conhecer a circunstância da escrita agrega intensidade à leitura destas passagens de beleza e sensibilidade dilacerantes.

*(...) je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avèreront plus loin être orthogonaux. Le premier est celui du rapport soi-autrui; comment, dans ces signes, le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'agir-pâtir. Je m'explique: on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir. L'accent spinoziste de cette définition ne nous engage dans aucune allégeance philosophique exclusive. Elle met l'accent sur le fait que seuls des agissants peuvent être aussi des souffrants (Il m'arrive souvent de dire: les hommes agissants et souffrants...), d'où l'axe agir-pâtir. Nous chercherons successivement les signes de cette diminution dans les registres de la parole, de l'action proprement dite, du récit, de l'estime de soi; ceci, dans la mesure où on peut tenir ces registres pour des niveaux de la puissance et de l'impuissance. Comme on verra, l'axe de l'agir-pâtir recoupe perpendiculairement l'axe soi-autrui. (...) On pourrait parler d'un troisième axe, transversal en quelque sorte, où la souffrance s'avère distendue entre la stupeur muette et l'interrogation la plus véhémence: pourquoi? Pourquoi moi? Pourquoi mon enfant? A l'horizon se profile la question redoutable de savoir ce que la souffrance donne à penser, si même elle instruit, comme le veut Eschyle terminant son Aga-memnon par le conseil du choriphée: *pathei mathos*, par le souffrir, apprendre. Mais apprendre quoi?*³⁰⁸

A estratégia argumentativa põe em posição central a questão da alteridade. Trata-se de abordar o sofrimento em dois eixos relacionados de maneira direta: o eixo do agir-padeecer e o eixo da relação a si e a relação ao outro. Ambos os eixos dizem respeito ao ser daquele que

³⁰³ SEMPRÚN, Jorge. *Le grand voyage*. Paris: Gallimard, 1972.

³⁰⁴ FRANKL, Viktor. *O homem em busca de um sentido*. Lisboa: Lua de Papel, 2012.

³⁰⁵ MICHEL, Johann. Da substituição narrativa. In WU, Roberto; REICHERT, Cláudio. *Pensar Ricoeur*. Vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

³⁰⁶ RICOEUR, Paul. *La souffrance n'est pas la douleur*. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul Ricoeur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Natalie. Paris: Puf, 2013. p. 113-134.

³⁰⁷ DOSSE, François. *Paul Ricoeur*. Le sens d'une vie (1913-2005). Paris: Ed. La Découverte, 2008. p. 528.

³⁰⁸ RICOEUR, Paul. *La souffrance n'est pas la douleur*. In op. cit., p. 15-16.

sofre, ao seu existir para si e para os outros, com si e com os outros – dimensões que, o caso do sofrer o mostra claramente, se relacionam de maneira visceral.

*C'est d'abord à un paradoxe que nous semblons confrontés. D'un côté le soi paraît intensifié dans le sentiment vif d'exister, ou mieux dans le sentiment d'exister à vif. "Je souffre – je suis"; point de ergo comme dans le fameux cogito ergo sum. L'immédiateté paraît irrémédiable; pas de place pour quelque "doute méthodique" cartésien. Réduit au soi souffrant, je suis plaie vive.*³⁰⁹

A reflexão se inicia com o que parece uma verdade incontestável: no sofrer, a intensidade do ser aparece como evidente. A existência primária, elementar, sem mediações, é sentida por aquele que padece, que é pura ferida viva. Mas logo vemos que é na relação com o mundo que este sofrer acontece.

*(...) je souffre absolument. (...) ce qui est atteint dans le souffrir, c'est l'intentionnalité visant quelque chose, autre chose que soi; de là l'effacement du monde comme horizon de représentation (...) le monde apparaît non plus comme habitable mais comme dépeuplé (...) le soi s'apparaît rejeté sur lui-même.*³¹⁰

Ocorre o que Ricoeur chama de “*une crise de l'altérité*”, uma separação dos outros que podemos assimilar a uma intensificação do sofrimento ou, como o filósofo propõe, como o sofrimento mesmo acontecendo. A separação não seria nem causa nem consequência do sofrimento: ela seria o próprio sofrer. Esta separação ocorre em graus sucessivos:

- a) Au plus bas degré (...) l'insubstituable (...) le souffrant est unique.*
- b) Au degré suivant (...) l'incommunicable; l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider; entre lui et moi, la barrière est infranchissable: solitude du souffrir...*
- c) A un degré de stridence plus intense, l'autre s'annonce comme mon ennemi, celui qui me fait souffrir (insultes, médisance...) (...)*
- d) Enfin, au plus haut degré de virulence (...) être élu pour la souffrance. (...) pourquoi moi? Pourquoi mon enfant? Enfer du souffrir.*³¹¹

São quatro os níveis de redução da potência de agir, em linha com *Soi-même comme un autre*: a palavra, o fazer (no sentido estrito), a narração e a imputação moral. Em termos de sofrimento, vemos afetação do poder dizer, do poder fazer, do poder se contar do poder se

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem, p.16-17.

³¹¹ Idem, p. 17-18.

estimar a si mesmo como agente moral. “*Une déchirure s'ouvre entre le vouloir dire et l'impuissance à dire*”³¹², quando o que se trata é de dizer o mal que afeta a alma.

No plano do fazer, o sofrimento está relacionado com a experiência de não mais ter o poder de fazer, mas de estar à mercê de algo ou alguém, ser vítima. Esta situação pode estar relacionada com violência física ou com violência simbólica, real ou imaginária, e Ricoeur estabelece o paralelo com a situação mais crítica da tipologia habermasiana do agir comunicacional, à maneira de uma excomunhão: “*(...) d'une excommunication, au sens le plus fort du mot, d'une exclusion à la fois des rapports de force et des rapports de symbolisation*”³¹³.

Chegamos assim ao sofrimento relacionado com o (não) poder narrar. O inefável, aquilo que está além das palavras, o que não tem nome, na colocação certa de Piedad Bonnet³¹⁴.

Bonnet, escritora e filósofa, procura, como Ricoeur, na escrita uma via para lidar com o insuportável, o suicídio do filho. Escolhe como epígrafe de seu livro uma bela frase tomada do livro onde Handke reconstrói a história da própria mãe suicida: “*Esta historia tiene que ver realmente con lo que no tiene nombre, con segundos de espanto para los que no hay lenguaje*”³¹⁵. Em Paris, poucas semanas depois da morte de Olivier, Ricoeur encontra o amigo Henri Bartoli, que também enfrentava o drama do suicídio de um filho: “É o horror”, lhe diz³¹⁶. O horror que não pode ser dito, que não cabe em qualquer narrativa, que explode e fragmenta, destrói a possibilidade de uma identidade narrativa³¹⁷. Como dizer: “Sou eu, estou vivo. Escolho viver. Meu filho morreu, meu filho escolheu morrer.”? E a impossibilidade de dizer encontra a impossibilidade de acesso ao outro.

³¹² Idem, p. 20.

³¹³ Idem, p. 21.

³¹⁴ BONNET, Piedad. *Lo que no tiene nombre*. Bogotá: Alfaguara, 2013.

³¹⁵ Idem, p. 9

³¹⁶ DOSSE, François. *Paul Ricoeur*. O sentido de uma vida. Op. cit., p. 480.

³¹⁷ Não podemos não pensar na sequência final de *The heart of darkness*, de Conrad, e as últimas palavras de Kurtz: “*The horror! The horror!*”. CONRAD, Joseph, *Heart of darkness*. London: Dover Thrift Editions, 1990.

*La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. (...) l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées. Mais le rapport à autrui n'est pas moins altéré que l'impuissance à raconter et à se raconter, dans la mesure où l'histoire de chacun est enchevêtrée dans l'histoire des autres (...) c'est ainsi que notre histoire devient un segment de l'histoire des autres. C'est ce tissu internarratif, si l'on peut dire, qui est déchiré dans la souffrance. On en fait l'expérience lorsque l'on est confronté à certaines formes de confusion mentale, où tous les repères d'une temporalité commune, avec ses horizons de passé et de futur, sont brouillés. La souffrance de l'interlocuteur n'est alors pas moindre que celle du patient. En ce sens, on pourrait risquer le mot d' *inénarrable* pour exprimer cette impuissance à raconter.*³¹⁸

Há uma segunda presença da relação com o outro que aparece no sofrimento, e é a que Ricoeur apresenta como “*la souffrance infligée à soi-même comme un autre*”, isto é, a tendência à subestimação de si, à inevitável culpabilização:

C'est en particulier à l'occasion de la perte d'un être cher que l'on est porté à se dire à soi-même: je dois bien être puni pour quelque chose. (...) A l'intersection entre le rapport à soi, intensifié par la culpabilité, et le rapport à autrui, altéré par le délire de persécution, se profile le visage terrifiant d'une souffrance que quelqu'un s'inflige à soi-même au niveau même de sa propre estime.

Na perda de um ser querido aparece um tema que, veremos nas páginas a seguir, Ricoeur também irá tratar: os próximos (*proches*). Categoria especial do outro, o próximo é um outro menos outro, um outro que não é anônimo e que faz parte de quem e do que eu sou, que medeia entre a minha memória individual e a memória coletiva. Perder um próximo é retirar um dos sustentos do si, do ser. Com um próximo que morre, é um pouco da memória comum que se esvazia. O acesso ao outro fica enrarecido, o nós se faz mais intenso – como necessidade e como impossibilidade.

*Le paradoxe du rapport à autrui est là, mis à nu: d'un côté, c'est moi qui souffre et pas l'autre: nos places sont insubstituables; peut-être même suis-je “choisi” pour souffrir, selon le fantasme de l'enfer personnel; de l'autre côté, malgré tout, en dépit de la séparation, la souffrance exhalée dans la plainte est appel à l'autre, demande d'aide – demande peut-être impossible à combler d'un souffrir-avec sans réserve (...) La souffrance marque ici la limite du donner-recevoir (...)*³¹⁹

³¹⁸ RICOEUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. In op. cit., p. 22-23.

³¹⁹ Idem, p. 32-33.

Se de um lado a fenomenologia do sofrer mostra a dificuldade de acesso ao outro, o cerceamento do mundo comum, o reverso está no caminho de cura do sofrimento que, retomando a citação de Dinesen, passa pela possibilidade de fazer de um sofrimento uma narrativa. Todo mal se faz suportável se podemos fazer dele uma história, isto é, quando podemos abordá-lo pela mediação da palavra. *Comunicar*, fazer comum o sofrer, compartilhar ou dividir uma pena, alivia quem deve suportar uma carga insuportável – entendendo por carga insuportável aquela capaz de esmagar o portador. O suicídio de um filho, origem desta reflexão ricoeuriana, entra certamente na categoria de cargas insuportáveis, e Ricoeur é um entre muitos exemplos de pais que encontraram neste participar aos outros a via de saída do sofrimento extremo. O sofrimento vira uma história: é uma forma de fazer com que o sofrimento individual, que me pertence de maneira absoluta, se integre na memória coletiva, passe a fazer parte desse nós que somos juntos. Nessa apropriação plural do fato individual há uma operação de devolução de sentido ao absurdo – sem o que não seria possível qualquer narração. Colocar em palavras é integrar no campo do sentido e encadear as palavras, fazer delas uma história é construir um sentido para os outros e, então, com os outros.

Frente à clausura de uma visão fenomenológica que vê apenas a passagem de intenções, se alça a força de uma vida que conclama, que exige o compartilhamento, a pluralidade sobre a fronteira do individual. Mas se há uma passagem do individual para o plural, há antes uma singularização do plural que me constitui.

Toda interpretação e toda compreensão têm um caráter universal ante a constituição do sujeito e do objeto: o sujeito apenas se coloca diante de um objeto no contexto específico da pertença (...) ‘toda interpretação coloca o intérprete in *media res* e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podermos também fornecer-lhe o nosso contributo’ (...) o sujeito se

constitui sempre na relação comunicativa falando de algo para alguém”, sendo que esse algo pode ser apenas um dos polos da conversa ou também o seu assunto.³²⁰

De que maneira no processo de comunicação ocorre ou se manifesta ou se faz visível esta individuação? Como a consciência individual se relaciona com as outras consciências e até que ponto comunicar exige (ou produz) essa singularização? Ela a produz, de fato e de direito? Podemos pensar que a comunicação é individual e intransferível, que é uma consciência que se comunica – uma, particular e diferenciada? Ou cabe o indeterminado na comunicação – como quando com Jaspers podemos dizer que, numa comunicação pragmática ou até mesmo racional, os interlocutores são intercambiáveis? São intercambiáveis por indiferenciados, porque carecem da singularidade existencial pelo menos nessa instância da comunicação? Como traduzir o nós para o eu?

O nós, como o si, exige uma manutenção, e esta manutenção é uma função da comunicação tão central quanto a de permitir a manutenção do si. Não há manutenção do si sem comunicação, pois não há possibilidade de narrar a minha vida sem o mundo compartilhado do nós, e esse mundo se faz e se preserva no mesmo ato de comunicar que me faz e que me preserva.

Provavelmente possamos responder essas interrogações cruzando a pergunta ricoeuriana “*qui?*” com o pensamento de Merleau-Ponty sobre o “*on*”.

Desde Descartes, pelo menos, sabemos que o bom senso é a coisa mais bem distribuída no mundo. É o *common sens*, o senso comum. Está aí e nos permite lidar com o *óbvio*, com a *realidade*, *as coisas como elas são*. Estão aí, não necessito pensar nem questionar, nem sequer assumir como próprias. Há noções flutuantes, presentes no ar que respiramos: crenças, práticas, certezas, hábitos, noções. As coisas são como são e eu sou assim. Até o momento

³²⁰ NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29 (2), 2006, p. 172-173.

em que duas noções, crenças ou práticas contrapostas exigem uma afirmação: sou a favor ou contra, ou até mesmo neutral, devo tomar partido, me posicionar: fazer escolhas. Fazer escolhas é se fazer responsável. Há escolhas que permitem postergar ou escamotear a responsabilidade – mas apenas parcial ou provisoriamente.

É a migração do indeterminado do *on* para o plural do *nous*. Passar do “se faz assim” ou “se diz assim” para “nós fazemos assim” é de fato uma tomada de posição pela escolha dupla que consiste em integrar uma pluralidade e em assumir como próprias as práticas ou as crenças dessa pluralidade. E mesmo se é ou pode ser uma maneira de evitar o risco de fazer escolhas, de “se posicionar”, de dizer: “eu penso assim”, “eu faço deste jeito”, “eu” que escolhe permanecer na crença ou deixá-la, perpetuar a prática ou negá-la, está presente já, mesmo se (ainda) não visível, nessa escolha que leva do “se faz” para o “nós fazemos”. A passagem do *on* para o *nous* não é banal – e é esta relevância filosófica que a tradução direta de “*on*” para “*nosotros*” que Garcés faz parece escamotear.

O eu está presente no nós que toma posição, mas ainda implícito, invisível. Para fazê-lo surgir é necessária a pergunta ricoeuriana: “*qui?*”. Aprende-se a ser autor de si a partir das escolhas primeiras que levam do “*on*” ao “*nous*”. É por isso que uma hermenêutica do si exige antes uma passagem por esse eu que surge do nós. O si-mesmo é a coroação de um processo que nasceu modestamente quando de um “se faz” passou-se para um “nós fazemos”.

Singularizar o autor e singularizar o interlocutor são movimentos ética e politicamente significativos.

Usemos como exemplo uma antiga tradição marinheira: nos barcos o coelho é considerado um animal que atrai desgraças. Não se menciona, não se come, muito menos se leva um coelho a bordo.

“Dans un bateau on ne porte pas des lapins.”

“*Qui?*”

A resposta pode ser “quem anda no mar”, o que reforçaria o caráter indefinido do “*on*”, o anonimato que Garcés bem aponta. Mas também pode ser: “nós, marinheiros”, o que implicaria o falante numa tradição, num saber coletivo.

Funciona bem perante um rumor ou uma crença ou noção: “*On dit que le président n'est pas légitime*”. “*Qui dit ça?*” é pergunta que exige posicionamento: “*Nous les vrai démocrates*” ou “*Les gens/les médias*” mostram posicionamento diversos. Todo “*nous*” numa resposta ao “*qui*” inicia o caminho em direção ao “*moi*”.

Do indiferenciado “*on*” ao “*nous*” o que muda é o compromisso do falante.

Pensado em português fica até mais fácil: de “se diz” ao “nós dizemos”. “A gente diz” parece se situar numa posição intermediária, num equilíbrio que pode pender para o indefinido total do “alguém diz” para o “dizemos”.

Este jogo de contrastes serve para evidenciar o surgir do falante em certas situações de uso do plural e até mesmo no indefinido. Interessa porque a implicação apontada funciona para a pertença a uma tradição ou a um grupo ou comunidade. O que chamaremos de eixos vertical e horizontal da situação, da construção de uma identidade.

“*Qui?*” Quem é o sujeito da ação, quem é o responsável, quem é que fala?, perguntava Paul Ricoeur no início de sua pesquisa sobre a identidade narrativa, e estava claro que a identidade narrativa pode ser a de uma pessoa ou de uma nação, mas também de uma cultura, de uma religião.

Do indefinido, do anônimo para a *attestation*, para a afirmação de si.

É possível uma convergência de Ricoeur com Merleau-Ponty neste enraizamento do si no indefinido do “*on*”? Não chegaremos a afirmar tanto, ainda se algumas passagens da filosofia

ricoeuriana pareceriam autorizar esse encaminhamento³²¹. Nesta fase exploratória da pesquisa tomaremos a passagem do “on” para o “nous” como alavanca para fazer aparecer um “eu” e um “soi” situado numa tradição que o precede e que deve seguir depois, e numa comunidade ou “numa personalidade de grau superior” que lhe é contemporânea.

De fato, encontramos a pergunta na primeira do singular num texto de Ricoeur de 1997, sob o título “Fragile identité. Respect de l’autre et identité culturelle”, na abertura de um colóquio da *Fédération Internationale de l’Association des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture* (ACAT). Fazendo referência ao tema do colóquio, que relaciona identidade com reconhecimento do outro, diz o filósofo:

*Cette question en effet nous place en face d’une grande perplexité. Celle-ci s’exprime dans la forme interrogative: qui sommes-nous? Plus gravement, nous sommes d’emblée confrontés au caractère présumé, allégué, prétendu des revendications d’identité. Cette présomption se loge dans les réponses qui visent à masquer l’anxiété de la question. A la question qui? – Qui suis-je? – Nous opposons des réponses en quoi? De la forme: voilà ce que nous sommes, nous autres. Tels nous sommes, ainsi et pas autrement. La fragilité de l’identité qui va nous occuper dans un moment se montre dans la fragilité de ces réponses en “quoi?” prétendant donner la recette de l’identité proclamée et réclamée.
(...) Je voudrais consacrer le premier groupe de mes remarques au dédoublement de la question au plan personnel et collectif. La question qui? peut être posée à la première personne du singulier: moi, je, ou à la première personne du pluriel nous, nous autres.³²²*

Esta discussão é certamente relevante para o assunto de nossa pesquisa: não é possível se comunicar sem: 1) uma pertença ainda que mínima a um *nous*, e 2) uma diferenciação entre aqueles que se comunicam. Com efeito: o primeiro passo em toda intenção comunicativa consiste em descobrir aquilo que faz de nós um nós: encontrar o terreno comum que precede toda comunicação e que pode ser uma língua compartilhada, ou até mesmo a capacidade de reconhecer signos, ou mesmo de se enxergar um ao outro.

³²¹ Cf. por exemplo RICOEUR, Paul. *Amour et justice*. Op. cit., p.103.

³²² RICOEUR, Paul. *Fragile identité. Respect de l’autre et identité culturelle*. Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l’Association des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture, à Sofia, les 25/26 octobre 1997 et publié dans “Les droits de la personne en question – Europe Europa 2000”, publication FIACAT . Disponível em: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf . Acesso em: 1º nov. 2017, sem número de página.

Na beira da loucura por causa do isolamento estrito, Edmond Dantès ouve um barulho do outro lado da parede da sua cela, que indica que não está totalmente só. Eventualmente haverá o estabelecimento de um código de comunicação, um encontro, uma amizade. Mas o que o futuro Conde de Montecristo descobre é que há alguém como ele, que a sua situação é compartilhada por um outro ser humano, o que lhe permitirá dizer “nós”: nós prisioneiros, nós injustiçados, nós sofrentes. Antes mesmo do nascer de uma comunicação há o compartilhado, o mundo comum e uma situação comum nesse mundo. Pode vir depois um barulho rítmico (o código) e uma troca de mensagens. Mas antes disso acontecer é o nós o que precisa apresentar-se. O nós precede o código e precede a comunicação.

Para continuar no gênero da aventura, serve ainda o exemplo de Robinson Crusoe, quando descobre que não está só na ilha, como ele acreditava. A descoberta, que altera o estado de solidão absoluto, provoca de início terror e confusão.

*You may easily suppose, that, after having been here so long, nothing could be more amazing than to see a human creature. One day it happened that going to my boat I saw the print of a man's naked foot on the shore, very evident on the sand, as the toes, heel, and every part of it. Had I seen an apparition in the most frightful shape, I could not have been more confounded. My willing ears gave the strictest attention. I cast my eyes around, but could satisfy neither the one nor the other, I proceeded alternately in every part of the shore, but with equal effect; neither could I see any other mark, though the sand about it was as susceptible to take impression, as that which was so plainly stamped. Thus struck with confusion and horror, I returned to my habitation, frightened at every bush and tree, taking every thing for men; and possessed with the wildest ideas. That night my eyes never closed. I formed nothing but the most dismal imaginations, concluding it must be the mark of the devil's foot which I had seen. For otherwise how could any mortal come to this island?*³²³

Deixa de ser “eu na ilha” para ser um “nós na ilha”. Melhor dizendo: quando descobre a pegada, fica preocupado: será um como eu (seremos nós na ilha) ou será um diferente, um selvagem? O que acaba unindo ele e o “selvagem” é o inimigo comum, encarnado na forma

³²³ DEFOE, Daniel, *The Life and Most Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner (1801)*, E-text prepared by Internet Archive; University of Florida; and Charlie Kirschner and the Project Gutenberg Online Distributed Proofreading Team. Publicado em: abr. 2004 [eBook #11866]. Atualizado em: set. 2009. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/11866/11866-h/11866-h.htm>. Acesso em: 30 nov. 2017, p. 56.

mais radical de alteridade imaginável: canibais, comedores de humanos. Robinson salva o coitado de ser comido, lhe dá nome, lhe ensina palavras e tarefas e chega num razoável “nós na ilha”³²⁴. De novo: esta descoberta precede o estabelecimento de qualquer acordo sobre códigos e procedimentos que irão permitir talvez comunicar-nos. “Nós” é reconhecimento do outro e de si pertencentes a uma pluralidade englobante.

Esta pluralidade englobante recebe, na filosofia ricoeuriana, o nome de identidade narrativa coletiva ou plural, e é na conexão entre a identidade narrativa individual e a da comunidade que está a chave que permite resolver as questões que foram aparecendo ao longo de nossa pesquisa.

“*For Ricoeur, narrative identity connects a transcendental model of consciousness with an understanding of human existence as embodied and communal*”³²⁵, afirma David Leichter num artigo dedicado a entender a relação entre identidade coletiva e memória coletiva. A memória é considerada nesse texto como um diálogo com outros que busca dar sentido ao passado compartilhado. Ricoeur menciona a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária³²⁶ em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, obra de 2000, isto é, posterior à conquista da pluralidade e onde o filósofo enceta a discussão sobre a possibilidade de um sujeito plural.

A questão da memória individual e a memória coletiva nos coloca no cerne dos problemas da identidade e a ontologia desde o tempo de Agostinho e a interrogação ou, melhor, as interrogações que marcam o curso da sua mal chamada autobiografia: “quem és; o que eu sou, qual a minha natureza; que ego e qual ego”: “*tu quis es?*”, (*Confissões X*, vi, 9), “*quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?*” (*Confissões X*, xvi, 25); “*quis ego et qualis ego*”

³²⁴ Cabe aqui uma dúvida: Sexta-feira integra-se num nós quando é salvo por Robinson e aceita a proteção perante os canibais ou quando aprende algumas palavras em inglês? Talvez quando aceita um código gestual? Quando recebe um nome?

³²⁵ LEICHTER, David J. *Collective identity ad collective memory in the philosophy of Paul Ricoeur*. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, v. 3, n. 1, 2012. p. 113-131. DOI 10.5195/errs.2012125, p. 114.

³²⁶ RICOEUR, Paul. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 95.

(*Confissões* X, i, 1). E é o que faz com que as *Confissões* possam ser lidas em chave da hermenêutica ricoeuriana como uma busca por uma identidade pelo caminho da narração³²⁷, ao mesmo tempo que coloca identidade e ontologia no mesmo horizonte de interrogação, como aponta Arendt³²⁸.

O conceito de memória de que se parte é que irá determinar a possibilidade, ou não, de uma memória coletiva. Se a memória for entendida como um fenômeno individual, manifestação mais clara da interioridade, garantia da continuidade do ser da consciência, então qualquer identidade coletiva não poderá passar de metáfora, abstração, conceito operatório – nunca uma identidade no sentido pleno, no mesmo sentido em que falamos de uma identidade individual. Para que uma identidade coletiva possa efetivamente ser postulada de pleno direito será necessário dar conta de uma memória capaz de superar o limite de uma vida individual. É possível?

Deveria ser possível, na filosofia ricoeuriana, a partir de textos como “Existência e hermenêutica”, que já mencionamos, ou da própria aparição do conceito de identidade narrativa, que nasce já vinculando a identidade individual à coletiva.

Com efeito, tratando o entrelaçamento de história e ficção, diz Ricoeur:

*Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative. "Identité" est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: qui a fait telle action? qui en est l'agent, l'auteur? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question "qui?" comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le qui de l'action. L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.*³²⁹

³²⁷ BRUZZONE, Andrés. *Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur* – Três estudos sobre o si, a memória e a identidade. 2012. Dissertação de Mestrado. FFLCH, USP, São Paulo.

³²⁸ ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958; Londres, 1998. p. 10-11.

³²⁹ RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, v. 3. *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985. p. 442-443.

A fecundidade do conceito, aponta de imediato o filósofo, está no fato de poder ser aplicado de igual maneira a um indivíduo e a uma comunidade: ambos se constituem, constituem sua identidade, pela recepção das narrações que irão ser a sua história efetiva. Há um processo de retificações sucessivas aplicadas às histórias recebidas da tradição e dos próximos³³⁰.

*Non seulement l'idée de mémoire collective paraît appropriée à une expérience directe et immédiate de la mémoire partagée, mais on peut aussi légitimement se demander si la mémoire personnelle, privée, n'est pas pour une grande part un produit social: pensez au rôle de langage dans la mémoire à sa phase déclarative: un souvenir se dit dans la langue maternelle, la langue de tous, nos souvenirs les plus anciens, ceux de notre enfance, nous représentent mêlés à la vie des autres, dans la famille, à l'école, dans la cité; c'est bien souvent ensemble que nous évoquons un passé partagé.*³³¹

Está clara aqui a vinculação estreita, visceral e ancestral da memória própria, individual, com as memórias dos outros: “*notre mémoire est dès toujours mêlée à celle des autres*”³³², e é por isso que a atribuição da memória a alguém é uma operação complexa que, afirma Ricoeur, pode se realizar em todas as *personas* gramaticais: “*je me souviens, il/elle se souvient, nous, ils/elles se souviennent*”³³³.

É este imbricamento original o que determina o caráter frágil das identidades coletiva e individual que Ricoeur aborda em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Para isso, parte da questão do luto: “*(...) c'est au plan de la mémoire collective, plus encore peut-être qu'à celui de la mémoire individuelle, que le recoupement entre travail de deuil et travail de souvenir prend tout son sens*”³³⁴.

A identidade narrativa coletiva parece ser a mediação pela qual se faz possível, num conceito que Ricoeur toma de Arendt, o “poder em comum”, a força que surge do querer viver juntos e que pode ser ocultada ou hipostasiada pelas estruturas de dominação³³⁵. Por isso, Ricoeur

³³⁰ Idem, p. 444.

³³¹ RICOEUR, Paul. *Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle*. Op. cit.

³³² Idem.

³³³ Idem.

³³⁴ RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Op. cit., p. 96.

³³⁵ LOUTE, Alain. *Identité narrative collective et critique sociale*. In *Études Ricoeuriennes*, v. 3, n. 1 (2012), p. 53-66. DOI: 10.5195/errs.2012.119.

busca proteger a identidade de suas fragilidades constitutivas. Estas são: 1) o fechamento da identidade *ipse* na identidade *idem*, na deriva da flexibilidade própria da manutenção de si pela promessa à rigidez do caráter; 2) a confrontação com o outro percebido como ameaça; e 3) a herança da violência fundadora própria de todas as comunidades históricas, que têm uma relação originária com a guerra.

Vemos uma ênfase clara na identidade coletiva no ponto 3, que é uma variação ou um complemento do ponto 2. E, de fato, toda a argumentação parece apontar para a preservação da identidade coletiva, em primeiro lugar, frente às ameaças de manipulação que ela pode sofrer pela intervenção da ideologia. Ideologia que intervém como “fator inquietante e multiforme” entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória³³⁶.

E, sobretudo, a indagação ajuda a compreender a relação entre identidade coletiva e identidade individual que, como apontara Ricoeur num parágrafo que citamos, exige a incorporação da crítica das ideologias à compreensão de si, pela via de uma hermenêutica da comunicação.³³⁷

*Le processus idéologique est opaque à un double titre. D'abord, il reste dissimulé: à la différence de l'utopie, il est invouable; il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de la compétition entre idéologies: c'est toujours l'autre qui croupit dans l'idéologie. D'autre part, le processus est d'une extrême complexité. J'ai proposé de distinguer trois niveaux opératoires du phénomène idéologique, en fonction des effets qu'il exerce sur la compréhension du monde humain de l'action. Parcours de haut en bas, de la surface à la profondeur, ces effets sont successivement de distorsions de la réalité, de légitimation du système de pouvoir, d'intégration du monde commun par le moyen de systèmes symboliques immanentes à l'action.*³³⁸

A ideologia legitima a autoridade da ordem ou do poder atuando na brecha que separa a demanda de legitimidade que emana do sistema de autoridade e as respostas individuais em

³³⁶ Idem, p. 99.

³³⁷ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Op. cit., p. 56.

³³⁸ Idem, p. 100.

termos de crença³³⁹. Isso acontece pela incorporação da memória na identidade, por meio da função narrativa, que constrói a história narrada no mesmo momento em que constrói os personagens da história, a sua identidade. Nesta operação, a construção narrativa exerce seu poder pela rememoração, mas, muito especialmente, pelo esquecimento. Ricoeur relembra as palavras de Hannah Arendt, segundo as quais a narração diz o quem da ação – Arendt é referência frequente quando entra a dimensão plural na filosofia ricoeuriana³⁴⁰.

Aqui, a indagação sobre a identidade coletiva e a identidade individual e o papel da comunicação na construção de ambas e na relação entre elas ganham atualidade premente.

*La domination, on l'a compris, ne se limite pas `a la contrainte physique. Même le tyran a besoin d'un rhéteur, d'un sophiste, pour donner un relais de parole à son entreprise de séduction et d'intimidation. Le récit imposé devient ainsi l'instrument privilégié de cette double opération.*³⁴¹

Tentando dar conta das possibilidades de atribuição da memória não apenas a mim, a tu, ela ou a ele, mas também a nós, a vós e aos outros, isto é, a todas as pessoas gramaticais, e até mesmo as não pessoas, como “*on, quiconque, chacun*”³⁴², Ricoeur contrasta a tradição do olhar interior com a sociologia de Michel Hawlbachs, construções teóricas em princípio excludentes e rivais. Mas Ricoeur vê nesta oposição entre a fenomenologia da memória individual e a sociologia da memória coletiva um mal-entendido, que ele se propõe a desfazer, estendendo passarelas entre elas “*dans l'espoir de donner quelque crédibilité à l'hypothèse d'une constitution distincte mais mutuelle et croisée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective*”³⁴³.

É com o auxílio da linguagem que estas passarelas irão se estabelecer. Dando continuidade à pesquisa iniciada em *Soi-même comme un autre* sobre a adscrição (*adscription*) da ação ao

³³⁹ Idem, p. 101.

³⁴⁰ Idem, p. 103.

³⁴¹ Idem, p. 104.

³⁴² Idem, p. 111-112.

³⁴³ Idem, p. 114.

agente³⁴⁴, Ricoeur busca um movimento equivalente que possa ser aplicado à lembrança (*souvenir*) como presença no espírito passivo e como busca ativa de uma lembrança pelo espírito – isto é, na dupla dimensão da memória como *pathos* e como *práxis*.

As marcas do comum na linguagem estão presentes de diversas maneiras no exercício da memória individual: a língua comum com os outros em que as memórias são evocadas, normalmente a língua materna, que é a língua dos outros. Esta rememoração que vai da lembrança à palavra pode estar bloqueada e precisar de ajuda para surgir, a exemplo do trabalho da psicanálise, quando ele torna possível a reconstrução de um encadeamento mnemônico aceitável para o paciente. Assim, por via da oralidade, a rememoração se faz numa narrativa cuja estrutura pública é patente³⁴⁵.

Ricoeur destaca o fato, também, de que eu carrego um nome que me foi dado por outros, mas não tira maiores consequências disso. Ele escolhe avançar pela via da fenomenologia social de Alfred Schütz, onde encontra elementos comuns com o tratamento da intersubjetividade em Husserl, com menos devaneios.

*L'expérience d'autrui est pour lui une donnée aussi primitive que l'expérience de soi. Son immédiateté est moins celle d'une évidence cognitive que celle d'une foi pratique. Nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui et sommes affectés par son action. C'est ainsi que la phénoménologie du monde social pénètre de plain-pied dans le régime du vivre ensemble, où les sujets agissants et souffrants sont d'emblée membres d'une communauté ou d'une collectivité. Une phénoménologie de l'appartenance est invitée à se donner sa conceptualité propre sans souci de dérivation à partir d'un pôle égologique.*³⁴⁶

Esta fenomenologia, afirma Ricoeur, pode trabalhar de maneira conjunta com uma sociologia compreensiva como a de Weber e, mais uma vez, com a filosofia política de Hannah Arendt, para quem a pluralidade é um dado primitivo da filosofia prática.

³⁴⁴ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Op. cit., p. 118.

³⁴⁵ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Op. cit., p. 158.

³⁴⁶ Idem, p. 159.

Schulz dá valor à contemporaneidade, ao fato de compartilhar um momento e um espaço onde se envelhece junto. Um traço original de seu pensamento, destaca Ricoeur, é a ênfase dada aos graus de proximidade e, inversamente, de anonimato entre os polos de um “*nous*” e de um “*on*”, do “*eux autres*”. Ainda, os antepassados e os sucessores estendem o alcance desta contemporaneidade do viver juntos³⁴⁷.

É nesta linha que Ricoeur se interessa pela presença dos próximos (*proches*), que ele coloca como plano intermediário entre os polos da memória individual e da memória coletiva, plano onde operam os intercâmbios entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos. A memória dos próximos tem um caráter diferenciado, na sua gama de proximidades entre o si e os outros, pela proximidade e pelas modalidades da interação.

São estes próximos que contam comigo e com os quais eu posso contar que replicam a amizade dos Antigos, essa *philia* que medeia entre o indivíduo solitário e o cidadão da pólis. Os próximos que acompanharam o meu nascimento com alegria e que, me sobrevivendo, irão lamentar a minha morte. Os próximos, por fim, que me aprovam por existir e aos quais eu aprovo, em reciprocidade, na *attestation* que o filósofo trabalhara em *Soi-même comme un autre*. “*Ce que j’attends de mes proches c’est qu’ils approuvent ce que j’atteste: que je puis parler, agir, raconter, m’imputer à moi-même la responsabilité de mes actions*”³⁴⁸. Ocorrem assim três planos de atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros.

*The idea that a community has a “psychic life” finds its concrete expression in a community’s symbolic and ideological apparatus. Ricoeur notes that ideology operates at several levels in the formation of identity. First, it is the structure of social integration in that it provides a symbolic system for understanding action and identity. In this sense, ideology establishes a life in common by integrating individuals into a social group and by configuring a common narrative with moments of significant ethical intensity that define the identity of the people. However, it can also serve as a force for domination.*³⁴⁹

³⁴⁷ Idem, p. 160.

³⁴⁸ Idem, p. 162.

³⁴⁹ LEICHTER, David J. Op. cit., p. 123.

Isso acontece porque queremos “ter uma visão aceitável de quem somos”, o que dá lugar à tentação de exaltar as glórias e os triunfos sobre as derrotas, ou a dar destaque aos traços positivos da própria história: cosmopolitismo e filantropia acima de colonialismo e imperialismo. Neste caso, a ideologia opera na justificativa e na legitimação de uma ordem, de um sistema de poder. Ocorre uma manipulação das crenças que serve para sustentar uma hierarquia social: *“Manipulated memory thus manipulates identity by speaking for and narrating for someone else”*³⁵⁰.

Citando Kearney, Leichter destaca o fato de que o reconhecimento da própria identidade como sendo de caráter narrativo leva à descoberta da abertura e da indeterminação que estão na raiz da memória coletiva³⁵¹. Esta é condição necessária para a afirmação de uma identidade coletiva, para que um sujeito coletivo seja efetivamente possível. As comunidades dependem do contato com outros para completar o processo de constituir a própria memória narrativa, para levar adiante o infindável processo de intercâmbio de memórias. Isto ocorre como consequência da insuperável outridade: há sempre um outro que pode contar a minha, a nossa narrativa: *“Narrative identity not only intertwines the first-, second-, and third-person perspectives, but also implicitly states that others perspectives can also offer a story of what happened”*³⁵². Não se trata apenas de contar o que se passou, mas de escolher o que do que se passou que merece ou deve ser destacado e, mais importante ainda, o que deve ser esquecido na construção de um passado comum que abra a perspectiva de um futuro comum.

Mais do que de receber o outro na própria identidade, se trata de fazer possível o encontro real do si-mesmo e do outro num espaço comum. Assim, neste intercâmbio, a identidade da comunidade se constitui marcada pelo fato de que nunca é uma, nunca é definitiva, nunca é fechada: o outro pode dizer a nossa identidade em comum, e como essa identidade coletiva

³⁵⁰ Idem, p. 124.

³⁵¹ Idem.

³⁵² Idem, p. 125.

comum me constitui, a minha identidade também é constituída pelo outro. A identidade coletiva, constituída nos intercâmbios da comunicação, é necessária para dar conta verdadeiramente do outro em si mesmo.

Leichter reforça a importância do corpo na memória coletiva: as comemorações ocupam um lugar, o corpo guarda memória de normas e regras que determinam poder, hierarquia, autoridade. Moral e costumes trazidos do passado estendem sua eficácia no presente em grande parte por meio do corpo³⁵³. Esta presença do corpo na memória e na identidade coletiva, assim como na memória e na identidade individual, chama nossa atenção para um esquecimento sistemático do qual nosso trabalho também participa: o papel do corpo na compreensão do discurso. O esforço por sair do sistema de signos para dar conta da palavra como ação ficará incompleto se essa palavra for des-carnada, despossuída do corpo que a profere.

A caminho do nós

Este estudo tem caráter exploratório. Não pretendemos ir além da formulação de algumas perguntas que se nos apresentam com caráter inelutável e algumas reflexões que nos colocam no que parece o caminho para uma *filosofia do nós*. Nos contentaremos se conseguirmos mostrar que o nós dá o que pensar, se pudermos chamar a atenção para a relevância filosófica desta noção, o seu potencial filosófico. Quiçá uma solução elegante para a querela do *cogito-anticogito* ou, colocando em termos ricoeurianos, uma posição equidistante entre a exaltação e a derrubada do *cogito*.

Não se trata de uma visão fusional do eu indiferenciado no magma de um nós, porque está aí a comunicação. Com efeito, a comunicação somente é requerida quando e onde há uma

³⁵³ Idem.

distância a ser atravessada. Assim como a tradução é filha de Babel e somente ocorre quando a pluralidade de línguas exige uma hermenêutica, a comunicação se faz necessária quando há uma pluralidade de consciências convivendo num mundo comum. A comunicação evidencia a separação das consciências, por um lado, e o mundo comum, por outro.

Podemos pensar que essas consciências individuais se destacaram do nós, do mundo da vida que elas mesmas constituem e que as constitui, do qual elas não deixam de ser parte. Assim, é enigma anterior a como elas se mantêm em contato: o que fez a distância se instalar? Em qual momento ocorreu em relação à constituição da consciência: é anterior, e a consciência se destaca, se desprende do mundo comum como uma península cujo istmo se afina e some e faz a península virar ilha? É a comunicação um remanescente deste processo genético de constituição a partir de um mundo comum? Esta seria uma visão especular, contraposta à que encontra consciências individuais que já estão postas e é a comunicação que estabelece o mundo comum – o que, por exemplo, ocorre em Husserl.

Adicionalmente, a comunicação instala e define e reforça o limite do nós. Como vimos, o reconhecimento de um nós leva ao estabelecimento de um tu, de um vocês ou de um eles. Assim, a comunicação une e segrega: estabelece e sustenta uma união e, simetricamente, marca e reforça distâncias. Mas são nós de natureza diferente, que se confundem especialmente nas nossas línguas indo-europeias que não dispõem do *duel*: nome que se emprega nas declinações e nas conjugações de certas línguas (árabe, grego, sânscrito, hebraico...) para designar duas pessoas ou duas coisas³⁵⁴.

O nós sempre integra o falante e mais alguém – uma ou várias pessoas. A outra ou as outras pessoas podem ser o ouvinte ou um terceiro. Um francês dirige-se a um britânico: “nós, franceses, pensamos assim”; está implícito “vocês pensam diferente”. É diferente quando se dirige a um interlocutor que se integra, no ato da fala, ao mesmo nós do locutor – o mesmo

³⁵⁴ ROBERT, Paul (Ed.). *Le Petit Robert*. Op. cit., p. 583.

francês dirigindo-se a seus conterrâneos: “Nós franceses pensamos assim, eles britânicos de outra maneira”. A força de coesão formidável do nós se acresce pela sua capacidade de gerar segregação: a adesão a determinadas pertenças ganha força ao se contrapor ao eles. De um “nós (norte-)americanos” para “nós (norte-)americanos brancos” há uma distância não negligenciável, até pelo que representa como ameaça desde sempre presente de manipulação³⁵⁵.

A Europa do século XX conheceu as consequências de operações deste tipo, onde o vizinho que era parte da nossa memória coletiva, de nossa identidade plural como sujeito nacional, necessitou ser transformado num outro, para construir uma identidade adequada ao serviço de um projeto de poder. A arte retrata esses processos que se iniciam de maneira sutil, em gestos menores, em nomes que viram realidades, em noções absurdas que o senso comum integra e, então, deixa de ver na sua monstruosidade. Exemplos não faltam. Poderíamos citar de Ettore Scola *Uma giornata particolare*, de 1977: o *outro*, no caso do desfile com que Roma recebe Hitler em 6 de maio de 1938, está representado por um professor homossexual e uma dona de casa. Ou, na literatura, um belo e pequeno romance de Fred Uhlman, *O reencontro*³⁵⁶, resume na história de dois adolescentes alemães, um deles judeu, amigos inseparáveis, porém separados pelo ascenso do nazismo, a cristalização do *outro* no seio do que fora um nós.³⁵⁷

Longe de ter tirado da experiência aprendizados suficientes para evitar a repetição do horror, a Europa enfrenta hoje os fantasmas da sua memória. Imigrantes e muçulmanos ocupam este lugar do outro suficiente para colocar em xeque ideias e valores fundacionais de um projeto onde o que se testa é a capacidade de absover num nós a diversidade de línguas, de culturas, de narrativas. Enfim, um projeto cuja ambição é construir um nós suficientemente forte para

³⁵⁵ Quantas das lutas de reivindicação que acompanham nosso início de século têm seu ponto de partida no estabelecimento efetivo de um nós: poder dizer “nós mulheres”, “nós gays”, “nós transexuais” é o que fez possível o início da luta pelo reconhecimento.

³⁵⁶ UHLMAN, Fred. *Reencuentro*, tradução para o espanhol de Eduardo Goligorsky. Barcelona: Tusquets, 2015.

³⁵⁷ Agradeço a Eva Arrizabalaga. *Mercès!*

resistir aos inelutáveis embates daqueles que para ser necessitam demonizar o outro. A fragilidade dessa identidade é que está à prova.

Isso, que pode parecer uma digressão, é, na verdade, o que está no cerne da situação comunicativa. Com efeito, dissemos que há um nós que integra quem fala e quem escuta. Assim, ao nós explícito, enunciado, superpõe-se este segundo nós. No momento em que eu me dirijo a esse outro, estabeleço uma primeira pessoa do plural que nos une ao mesmo tempo que deixa de fora os outros, outros no sentido de não nós. Os bárbaros, esses outros que é preciso subjugar ou destruir, sob risco de ser subjogado ou destruído.

Assim, o outro presente na comunicação não é nunca totalmente outro. A comunicação, para acontecer, exige uma co-implicação dos interlocutores, a constituição de um nós que é o daqueles que dialogam. Fica evidente que existem diversos graus de *outridade*: o outro com quem posso me comunicar é um outro diferente daquele com quem toda comunicação é impossível. O nós tem a extensão do alcance das possibilidades de comunicar, e este comunicar diz respeito à construção comum do mundo da vida, o que nos leva novamente à etimologia: *communicare*, pôr em comum, fazer o comum, construir esse mundo do nós.

A Pedra de Roseta decifrada abriu uma janela a um universo até então oculto, fez crescer o mundo comum, incorporando ao nosso aquele que foi lapidado em séculos de cultura egípcia. Diz Octavio Paz que o sol dos egípcios não é o sol dos astecas³⁵⁸: Champollion nos apresentou para um novo sol ao fazer com que essas histórias, essa tradição, essa cultura, passassem a integrar nosso mundo dado, o mundo pré-existente – o mundo *já aí*. Nos corredores do Museu Nacional de Jacarta, pedras com inscrições que provavelmente carreguem nomes, histórias, lugares nomeados em línguas ignotas para nós, permanecem inacessíveis. Machu Picchu é fonte de interpretações díspares: centro das ciências incaicas, templo, espaço de repouso de virgens nobres... não sabemos decifrar essa língua pétrea que

³⁵⁸ PAZ, Octavio. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1990. p. 12.

nos fala do alto da montanha, do profundo da selva dos séculos, ponto cego do nosso passado. Jakarta e Machu Picchu são portas fechadas de mundos inacessíveis para nós. A tradução e o deciframento, talvez possamos dizer também a interpretação, têm o poder de liberar o potencial de histórias que, lidas e interpretadas aqui e agora, nos põem em comunicação com esses que a partir de então passam a ser também nossos ancestrais.

O que nos coloca frente a outra questão: qual é o limite da comunicação possível? É possível se comunicar com o outro absoluto? Com o outro que não é humano: o Deus, o animal. É possível essa comunicação? E com o não vivo: com a matéria inanimada? Com o não mais vivo, a comunicação com os mortos?

A comunicação possível estabelece ou evidencia o limite do humano: por cima ou por baixo, o supra-humano, o sub-humano. Qual o papel, qual o poder daquele que pode se comunicar com o não humano: o sacerdote, o messias, o bruxo. Compreender e interpretar a fala do universo inanimado transforma o intérprete num iluminado ou numa ameaça, alguém a quem se deve seguir ou destruir, portador de salvação ou de condenação. Continua inanimado o universo se alguém pode interpretar a sua fala, ou este fato já o tira dessa *outridade*? Agostinho via duas escritas carregando a caligrafia divina: o Evangelho e o mundo, cuja cifra era mister decifrar nas obras de Deus.

Há muito tempo os homens sonham em poder se comunicar com formas de vida extraterrestres: o que é condição para que isso possa acontecer? A ficção científica explora alguns casos onde o homem ocupa o lugar da civilização mais desenvolvida, noutros o homem se aproxima de culturas mais avançadas, e isso remete aos “choques de cultura” entre povos, como na América “descoberta” pelos europeus. Entre planetas ou entre continentes, o jogo do nós-eles pautado pelos limites do comunicar-se é central no desenvolvimento do enredo.

Mas não é preciso chegar tão longe para encontrar casos limites que impactam o cotidiano. Posso me comunicar com o homem-bomba? Com o torturador? Com o estuprador? Aquele que me mata se coloca fora do espaço do nós, se faz incomunicável: porque ele me aniquila, aniquila o nós. Assim, ele é um outro totalmente outro.

No sentido inverso, o suicida: ao se aniquilar abandona o nós, descarta ou desmonta o mundo comum, o denuncia. Aquele que nos era próximo se transforma num outro absoluto, coloca-se fora dos limites de qualquer comunicação. Deixa uma carta explicando ou acusando ou se desculpando, mas o seu ato faz com que as palavras não possam ser interpretadas, estejam para além do compreensível para os que ainda estão vivos. O suicida é condenado como pecador ou como doente: a religião e a medicina, e em alguns casos a lei, o relegam ao espaço daqueles *outros que nós*. O uso coloquial também condena e afasta: “cometeu suicídio” coloca a escolha de morrer na mesma categoria de outros atos que se “cometem”: erros, crimes, pecados. Cometer é verbo carregado de juízo moral e faz da ação do outro motivo de expulsão do nós.

E do que se trata a excomunhão? Ser parte da comunidade humana, ser humano, ou ser expulso da comunidade, tornar-se incomunicável, não mais fazer parte desse nós dos escolhidos que, pela mediação de um de nós superior, consegue se comunicar com um ser de dimensão extra-humana. A oração e os sinais divinos, a palavra sagrada que interpreto me fazem compartilhar da natureza do divino: eu e esse deus fazemos parte do mesmo nós.

A ciência tem seu espaço reservado ao outro absoluto na loucura: é o lugar de quem não pode se comunicar, aquele que perdeu as referências de um mundo comum, mas também a de quem se comunica em excesso (fala com as coisas, escuta os mortos). Novamente o comunicar-se marca as fronteiras entre nós e os outros, nós e eles, diferente de um nós e vós.

Do que falamos quando dizemos “comunicação”?

Comunicação. Usamos muitas vezes a palavra desde o título mesmo desta Tese, mas não a definimos de maneira satisfatória. Antes, tentamos várias definições provisórias, aproximações tentativas que foram procurando traçar os contornos de um conceito fugidio e ainda vago.

Dissemos que “a comunicação é uma prática humana que encontra na linguagem uma de suas expressões, mas não a única, e que a linguagem tem como propósito permitir a comunicação, que sem linguagem ficaria muito limitada” (página 22). Também, que “comunicar, falar, é no mesmo movimento se estabelecer e estabelecer um mundo, se estabelecer nesse mundo, exercer um ato e uma eleição (...) Comunicar é agir com os outros no mundo” (página 33). “A comunicação não descreve, mas constrói: constrói o mundo do qual fala e constrói aqueles que falam nele, que nele se encontram e se compreendem. Compreender é compreender-se na comunicação e, assim, o eu se constitui na comunicação” (página 85). “comunicar-se seria também um exercício de construção conjunta que põe duas ou mais consciências em relação para dar lugar a uma entidade fugaz e relacional, provisória e ainda assim efetiva” (página 123). “Chamamos comunicação a esse movimento oscilante de narrações que, como fios, vão se tecendo *ad infinitum*, se emaranhando e se entrelaçando, deixando para trás a imagem agora enfraquecida de uma mônada mais ou menos estável. O Si isolado, autônomo e autossuficiente é uma ilusão reducionista que a comunicação derruba.” (página 126). “A comunicação é um exercício de interpretações mútuas entre falantes que são indivíduos, sujeitos individuais, sem deixar de pertencer a (e constituir e se constituir em) um nós, sem deixar de ser ao mesmo tempo sujeito plural” (páginas 205-206).

Ricoeur propõe uma definição, que também citamos antes: “A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida.”³⁵⁹

Por um lado, entendemos que uma definição somente poderá resultar desta exploração, do percurso que, pela via longa, nos levou a visitar várias regiões da obra ricoeuriana e, com Ricoeur, outros filósofos e outros pensadores. Mas também nos perguntamos, chegados quase ao final de nossa indagação, se é nosso propósito definir, no sentido de marcar limites estritos. Será que a comunicação não exige uma certa dose de indefinição, contornos porosos mais do que fronteiras estritas?

Movimento, exercício, capacidade, propriedade, fundamento, finalidade... Estamos aqui falando de que quando dizemos “comunicação”? Trata-se da mesma coisa na comunicação empírica e na existencial? Talvez devamos separar os planos, quiçá se, na análise de *Discours et communication*, Ricoeur não esteja falando de comunicação empírica, que se refere a um estado do mundo, ao compartilhado de situações num mundo feito comum pelo milagre da comunicação, do *communicare*, na função singularizante do discurso, por um lado. E da comunicação racional, que busca universalizar, que procura delinear as formas desse real numa objetividade que possa ser compartilhada por todos os homens, uma comunicação que consiga ir para além do intercâmbio imediato de duas subjetividades que compartilham um aqui e agora.

Quiçá se o que Paul Ricoeur procura em *Soi-même comme un autre* com a dialética entre o si e o outro, lançando mão de Husserl e de Levinas, não seja aquilo que Jaspers enceta na sua comunicação existencial, algo que é mais do que apenas um degrau das duas formas primeiras de comunicação, algo que é feito de uma matéria e de uma qualidade diferentes. E

³⁵⁹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Op. cit., p. 30.

talvez seja esta forma de comunicação, que ocorre no plano do ser do homem, o que está em jogo e resolve e fecha *Soi-même comme un autre*, ao incluir na narração da minha vida esse outro e todos os outros que, comigo, constituem um sujeito plural do qual o processo de comunicação me diferencia, me destaca, sem me separar nunca totalmente. Comunicação existencial seria então essa dialética criada a partir de Husserl e de Levinas onde não há uma mônada que, sozinha, sai pelo mundo para encontrar seus pares, mas um processo de constituição da mônada e do mundo que se faz pela diferenciação tanto quanto pela pertença, num jogo de tensão permanente que define o que é ser humano. Sou eu e sou eu com os outros, e por isso não há separação nem solidão – mas, ao mesmo tempo, há. A filosofia do nós é a contraparte necessária para as filosofias do eu, e a comunicação é o elemento que permite o seu estabelecimento.

O mundo comum, o mundo da vida, é feito da matéria da comunicação. Há um pensar comum, um saber comum, um crer comum que se fazem e se atualizam a partir da comunicação. Mas há, antes, um sentir comum. Consenso: *con-sensus*: o senso comum e o sentido comum. Consenso é uma palavra interessante: alberga a partícula derivada de *cum* que está no comum, na comunidade, na comunicação. E a combina com o *sensus* de sentir e de sentido, de *sender* e de *sendero*.

Embora não dicionarizado, usa-se o neologismo *consensar* para a busca de consenso, de acordo num mundo que se constitui a partir desse sentido, comum, que lhe atribuímos juntos. Consensar: sentir em comum, sentir juntos. Consenso e concordância: novamente o *com*, desta vez para juntar os corações, um sentir juntos que é um ser juntos, um coração único de e para muitos corações. Um coração batendo em muitos peitos, um sentir comum, o *common sense* que está na origem e na convergência do sentido individual de cada consciência. O ponto fulcral é sempre o mundo comum: se os sentidos da percepção se dirigem ao mundo desde cada consciência, a comunicação atravessa as consciências, mas sempre se refere ao

mundo. Há uma circulação permanente entre as consciências em jogo e o mundo que elas compartilham. Um mundo feito de crenças e de saberes.

Compreender o mundo é me compreender: comunicar-se é se compreender compreendendo o outro e compreendendo o mundo, e os três momentos do processo são inseparáveis porque somente podem ser discernidos num exercício teórico, não são em si sem cada um dos outros. Trata-se da explicitação a que se refere Ricoeur: eu me encontro num mundo já dado, sou consciência também dada e encontro outras consciências dadas por analogia. Somente que meu mundo dado não é exatamente o mundo dado do outro: sem deixar de ser comum a ambos, há nuances ou diferenças mais ou menos importantes que o jogo da comunicação ajusta e alinha, sempre de maneira imperfeita e provisória. Não somente meu mundo dado não coincide com o mundo dado do outro: o eu a que ele tem acesso, quem eu sou para ele como parte desse mundo que aparece a ele, ainda que eu mesmo seja algo diferente do resto desse mundo, toda vez que estamos em comunicação; esse eu é diferente do eu que me aparece e do eu do processo de comunicação, e esta diferença, que nunca será resolvida, abre um espaço de atualização sempre renovado. Todos os elementos em jogo vivem essa atualização no confronto das visões diferentes que se colocam em movimento na comunicação.

Para pensar na relação texto-mundo-autor podemos nos apoiar num diagrama de três conjuntos. Qual inclui? Qual o que é incluído? A consciência nasce e é contida num mundo constituído pelo texto? O mundo do texto é “o mundo”, e o autor (consciência) um elemento dentro deste? No caso, texto e mundo conteriam o autor. Ou há uma consciência que contém um mundo feito de texto? Ou simplesmente há um mundo e nele um autor que cria um texto? Texto e autor/consciência se confundem, se superpõem perfeitamente, são indiscerníveis? Isso acontece com texto e mundo? São todos os três elementos que se confundem? E o outro, nisso? Ele é mundo, mais um elemento do mundo, mas mundo também. No caso:

ele é mundo constituído por mim, junto com o resto do mundo? Ou ele é ou faz parte desse mundo que está aí para me constituir e me conter? Ou o mundo está aí e eu e o outro participamos dele, somos nele constituído e contidos? Há duas entidades diferentes, mundo e os outros, ou mundo e os outros se confundem numa entidade só? Posso falar de “o mundo e os outros”, ou falando do mundo estou necessariamente falando dos outros?

Cabe à comunicação estabelecer a minha relação com os outros elementos, e ainda se o papel da comunicação irá mudar em cada caso, ela será sempre indispensável, com o mundo constituído ou constituinte e fundamentalmente com os outros nesse mundo que constituímos juntos ou que juntos nos constitui. Pela comunicação, entendida como um fazer juntos, eu constituo o mundo com os outros ou, a partir dele, eu me constituo. Esta relação só pode ser dialética, da maneira que Ricoeur propõe: o outro me constitui, e ele diz com Levinas que isso ocorre a partir de uma adjudicação de responsabilidade, mas eu constituo o outro, desta vez com Husserl, a partir de um movimento intencional, a partir da analogia. Juntos, ainda com Husserl, somos constituídos em e pelo mundo da vida, que por sua vez é (re)constituído por nós.

Não exagera Ricoeur quando fala do milagre da comunicação: na comunicação está a origem do ser. Comunicação é o acontecer constitutivo onde o eu desvenda-se, num processo de desvelamento não do que já era dado ao nascer, mas das possibilidades que o próprio existir cria e projeta para si. Este processo de realização de ser-si-mesmo não pode acontecer em solidão: exige o outro, conclama a comunicação.

Com Jaspers, mas sem deixar Ricoeur, diremos que estão em jogo diversas formas de combate. Está claro, é a luta que ao mesmo tempo é amor, a luta existencial. Mas há também as lutas puramente lutas, empíricas, não menos constituintes do ser. Há uma diferença fundamental entre a luta existencial e a luta empírica. Na última, a luta é luta, é combate que lança mão de todas as armas e encontra no outro o inimigo. Na luta existencial que ocorre na

comunicação que faz surgir o eu, o combate busca a eliminação de toda força e superioridade, pelo si-mesmo do outro tanto quanto pelo próprio: há uma entrega total, um mostrar-se sem restrições nem barreiras³⁶⁰.

O surgir da consciência e a sua construção e manutenção constante encontram as duas dimensões da luta em dois eixos. O primeiro, o vertical, o que relaciona essa consciência com a sua história, com as narrativas da cultura, das tradições, de uma profissão, de saberes, de sua religião, de uma língua, de uma família... Um forte vínculo de nós está marcando uma pertença que conclama a liberdade para ratificar ou retificar; nascido numa certa prática religiosa, eu sou obrigado a escolher entre continuar nela ou não: desistir, abandonar, trair... existem muitas formas de distanciamento, o que não existe é a possibilidade de não escolher permanecer ou não nessa tradição. O filho de imigrantes é criado numa língua, numa religião, em tradições gastronômicas e sociais diferentes daquelas do que virá a ser seu entorno de socialização, na escola e no trabalho; lhe caberá negociar um jogo de apropriações, de negações, de ocultamentos e de rupturas para poder encontrar seu modo único e particular de tecer o resultado dessa combinação única, que por sua vez será passada aos filhos. Filho de imigrados, neto de imigrados: países jovens como o Brasil sabem da rica diversidade, mas também dos desafios que estas tradições não lineares colocam em jogo.

Eu me comunico com aqueles que me precedem e com os que virão depois de mim, e nesse sentido cabem tanto o conceito de “*un hasard fait choix par une ratification permanente*”³⁶¹ quanto o fato de eu chegar numa conversa que já estava acontecendo antes de mim e que irá continuar depois – ambos, conceitos que fazem parte dos fundamentos do edifício ricoeuriano. É na tradição, na herança das narrativas dos vários nós que se entrelaçam e se

³⁶⁰ JASPERS, Karl. *Filosofia I*. Tradução para o espanhol de Fernando Vela. San Juan: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958. p. 465-466.

³⁶¹ RICOEUR, Paul. *Amour et justice*. Op. cit., p. 50.

formam por esse jogo de várias escolhas, que surge esta individualidade única e singular, que não pode ser repetida, que sou eu.

Mas há o segundo eixo, o horizontal, que me põe entre outros, outras consciências que também provêm de tradições, que também se definem por jogos de pertencas e de distanciamentos que operam na relação com essas origens. Em alguns casos, pertencas semelhantes nos aproximam e o jogo de combinações pode render amor, amizade, afiliação, sociedade, parceria, coleguismo. Outras combinações, porém, nos afastam, nos repelem ou nos enfrentam de maneira irreconciliável. Por eu ter nascido numa certa tradição religiosa e escolhido continuar nela, posso ser para o outro inimigo, ameaça ou objeto de ódio destrutivo. A tradução se faz necessária para aproximar o diferente, para encontrar filiações semelhantes e fazer possível o diálogo.

A comunicação entra em jogo muito claramente nesta dimensão horizontal do eixo da existência humana, procurando espaços comuns, escolhas e filiações comuns, e nisso fazendo comunidade. Primeiro é a comunicação, depois os conteúdos. Os “conteúdos” da comunicação se fazem no interior de uma tradição ou por meio de tradução. Há traduções possíveis e outras que não são possíveis.

Assim, o conceito de comunicação a que chegamos abre a possibilidade de uma filosofia do nós, consequência necessária da pesquisa sobre a comunicação abordada a partir de uma filosofia hermenêutica que não abre mão da reflexão nem da via longa. Numa filosofia do nós assim pensada antevemos em jogo dois polos dialéticos: o da concordância, que surge da vida considerada como uma unidade na sua totalidade; e o da discordância, segundo o qual uma consciência individual, um ego, ameaça a homogeneidade do todo. A síntese concordância-discordância faz que o fato discordante se torne necessário retroativamente na história de uma vida, que é igual à identidade do personagem. Assim, o acaso vira destino e o outro se integra na história do si: é si mesmo sem nunca deixar de ser totalmente outro. O personagem, que

não pode ser compreendido fora desta dialética, não é diferente de suas experiências. Mas estas experiências são vividas e narradas na primeira, na segunda e na terceira pessoa, no singular e no plural. Assim, o narrador de si compartilha a identidade dinâmica da história contada por si e pelos outros: ele é o Eu do seu relato e o outro no relato de outrem, que deve recuperar no exercício de apropriação que consiste em traduzir da terceira e da segunda para a primeira pessoa do singular. É assim que constitui a identidade do personagem, que não abandona a dimensão plural sem, contudo, se fundir num nós primigênio. O nós não subsume o eu, que também não se submete senão de maneira provisória e instável.

Por isso é que na comunicação está em jogo o par Harmonia/Eires, ou Afrodite/Ares, ou talvez o filho deles, Eros, e a sua natureza dialética, a dinâmica de coesão e de distanciamento entre consciências que faz humanidade e faz homens.

Subjetividade, consciência e comunicação

O eu da tradição cartesiana é, em maior ou menor medida, monolítico, o uno que precisa ser desvelado. Já na leitura hermenêutica ricoeuriana da identidade narrativa, perde-se qualquer precedência de algo que está aí, dado e aguardando o desvelamento (desvelar como um escultor que expõe a sua obra acabada retirando o pano que a cobre). Mas ainda persiste, pelo menos em parte, a unicidade, garantida pela capacidade do *muthos*, na narração da história de uma vida, de dar conta do diverso, fazendo do múltiplo, um.

Nossa leitura propõe dar destaque à multiplicidade, também presente em Ricoeur, acima do aspecto da coerência e da harmonia. Na interpretação que aqui se propõe, a narração de uma vida consegue dar uma coerência instável e frágil a essa ilusão do eu único, que nunca deixa,

porém, de ser múltiplo e diverso. Como numa autobiografia, começa por juntar numa única figura o autor, o narrador, o personagem – e na observação de Taminiaux, como ator de uma peça, talvez até de uma peça autobiográfica.

Mas o que mais interessa aqui é o fato de ser também uma conjunção de posições gramaticais onde a primeira do singular é uma junto com a segunda e com a terceira com que os outros me veem e a mim se referem. E, fundamentalmente, pelo menos em termos de nossa abordagem da comunicação, o nós constitutivo, capaz de trazer aqui e agora esse eu, o tu, o eles. “Nós” é o pronome pessoal fundamental, onde todos se conjugam e de onde todos partem. É anterior ao eu, é o magma do qual o “eu” se desprende para ser, diferenciando o “tu”, o “eles”, o “vós”. Sem “nós” não há “eu” nem “tu” nem “eles”; existindo um “nós”, todos os outros estão garantidos. Um “eu” não se basta para dar origem a todos – como a leitura ricoeuriana de Descartes, Kant, Husserl prova: é no fracasso, no limite, que as suas filosofias descobriram, que esta incompetência do “eu” pode ser apreendida.

Ricoeur busca uma posição equidistante entre o império e a derrocada do *cogito* e talvez a solução não esteja em algum ponto entre esses dois polos, mas numa situação de exterioridade à própria alternativa. A dialética do si e do outro proposta por Ricoeur exige mobilizar planos diferentes de sistemas filosóficos próximos mas heterogêneos. Com menos contorções, talvez possamos estabelecer o nós como primeiro elemento do qual surgem, como desprendimentos, o eu e, nesse mesmo movimento, o outro como um conjunto indiferenciado de “outros” para depois abrir espaço ao tu onde o outro ganha contornos próprios, feições, identidade. Husserl e Levinas, e também Jaspers, participam deste movimento feito a partir da anulação de uma primeira polaridade eu-outro. No caso de Husserl, as prioridades se invertem, as entidades de ordem superior precedem a mônada, que delas separa-se sem contudo se isolar: é o elo da comunicação que faz que cada mônada continue integrada nessas entidades de ordem superior. Não há risco, mas sobretudo não há possibilidade de solipsismo:

o solipsismo exigiria um passo além na separação da mônada que, podemos especular, conduziria a estados compreendidos como de insanidade mental.

Não se trata de que fazer parte do mundo com os outros seja natural porque, no momento em que o eu se formou, esse mundo já estava aí, constituído e garantido por esses outros que são a outra parte do nós do qual esse eu que se forma continua a fazer parte. Antes, sempre com Jaspers, o mundo começa a dois: é quando a comunicação se estabelece que o mundo se estabelece – mas o eu do diálogo, da comunicação, chega numa conversa que o precede e que irá continuar depois dele. Em Levinas, esse outro que estabelece a primeira interdição, “não matarás”, é o outro que está no mesmo nós, é uma manifestação do nós em exercício. Por isso o nós me constitui, porque eu sou o nós, eu não posso matar (nem matar-me), e faz sentido o outro ter a primazia. Mas é sobretudo no ricoeuriano “eu mesmo como um outro” que esta compreensão ganha força: eu mesmo *sou* como um outro porque esse outro está inscrito em mim no plano de pertença de meu eu ao nós. Eu sou eu com esse outro que também é eu, comigo.

Na sua formação, nesse processo de individuação, o eu, como um si-mesmo, ganha progressivamente contornos mais e mais definidos para si e para os outros sem, contudo, perder esse elo de pertença. É por isso que não se pode falar em “um eu”, que devemos falar dos vários “eu” que compõem isso que, por força de um nome único, conhecemos como “eu”, e que é uma combinação de momentos, de história, de tradição, de experiências, de memórias, de imaginação, de perspectiva. Está certo o empirista quando pede para que alguém lhe aponte um eu: não há um eu para ser apontado, há um sistema relacional constituído por uma consciência que aqui e agora se põe como sujeito da enunciação da constelação desse eu cujos contornos necessariamente lhe escapam, cuja dinâmica e suas contradições internas deve ignorar, cuja constituição múltipla lhe coloca limites e horizonte. Estamos claramente no território do *ipse*, desse eu que é um si cuja tarefa é se manter, cuidar-

se, mas que nunca conseguirá dar conta totalmente da tarefa de fusionar a diversidade de eu aos seus cuidados. A sua tarefa de cuidado parece à do pastor que conduz o rebanho numa certa direção, procurando que nenhuma das ovelhas se perca ou desvie demais.

Inversão copernicana [tardia] do *cogito*, que deixa de ser ponto de partida sem deixar de ser centro, mas um centro cuja relação com as periferias é de dependência (ou de co-dependência), um centro definido pelo jogo dinâmico daquilo que o constitui e o define ao rodeá-lo. E o que nos vem ao espírito é a imagem deleuziana do rizoma, de um crescimento em aparência caótico, não regrado por uma lógica linear.

Esta feliz figura do rizoma serve para pensar a constituição da consciência, mas também a comunicação, como a pensamos a partir da leitura de Ricoeur. Com efeito, cada consciência nasce do encontro de linhas subterrâneas e carregadas de potência, emerge e se integra numa teia multiforme que a constitui e da qual é constitutiva. A comunicação não é uma troca, não é um comércio: é um movimento de constituição do nós e do si ou do eu, uma manifestação plural do *conatus*: recuperamos assim o fazer em comum sempre presente no *communicare*. O *koynos* ressurge como força essencial do ser comum.

A mediação do analista ou do confessor me permite acesso a narrativas fundacionais que me estão vedadas de maneira direta e que, no discurso psicanalítico se revelam num sentido que me constitui. E ainda que essas mediações não ocorram de maneira estruturada, estão presentes as mediações do amigo, do conhecido, desse outro próximo ou anônimo que me devolve no seu olhar um elemento novo para a minha narrativa, uma visão sobre mim ou sobre o mundo que eu incorporo no meu relato. Pode ser uma opinião, uma visão, um dado qualquer que ratifica ou que contesta a minha crença, e que então irei incorporar, positiva ou negativamente, dentro do que as ciências cognitivas conhecem como modelos mentais: o conjunto articulado de crenças que fazem o que também poderia ser entendido como uma

Weltanschauung, ou, mais simplesmente, como a convicção que se confunde com a minha identidade.

Leio o jornal, uma notícia me impacta, ela se incorpora ao fluxo do meu mundo com os outros a partir de um processo de interpretação onde entra em jogo o aparato de crenças e (talvez e até onde isso seja possível) um nível crítico. Digerida por esse trabalho de assimilação crítica ou acrítica, ela altera a constelação toda de crenças (pode ratificar, pode questionar) e, com isso, modifica aquilo que eu sou.

Eventos traumáticos e experiências existenciais de maneira geral também alteram as crenças e podem até mudar rumos estabelecidos do ser: um novo amor, a morte de alguém próximo, o encontro com uma figura admirada... mas mesmo essas experiências, que carregam sempre uma massa de dados crus, não são incorporadas na narrativa daquilo que eu sou, da resposta ao “quem” da ação sem fazer parte de um processo de assimilação onde os outros em comunicação comigo oferecem seu próprio repertório de interpretações que alimenta as minhas.

A ficção, como mostra Ricoeur, oferece novas possibilidades ao ser e nesse sentido expande o horizonte do meu mundo. Mas há também uma função de mediação de mim comigo e com o mundo em que a ficção, mesmo a ficção poética, me permite transformar vivência crua em narrativa: esse poema trágico dá nome àquilo que sinto e que somente na leitura posso perceber como sentido e, assim, incorporar no meu relato, naquilo que responde às perguntas “Quem fala? Quem é?”.

“Penso, logo existimos”. Existimos, logo pensamos. Pensamos, logo penso. Penso, logo existo. Não é necessário provar o outro: antes, é necessário me provar.

Comunicação é tensão entre concordância e discordância, e este par bipolar atravessa a jornada hermenêutica de lado a lado³⁶². Concordância, bom é lembrar, é sentido, ordem, aquilo que o *muthos* fornece ao caos, ao informe e indizível do mundo anterior à interpretação. Assim, comunicar é dar sentido, é construir sentido, é ordenar o mundo desse puro existente que, sem essa ordem, não se faz humano. Isso começa, sabemos, com dar um nome, com recortar a coisa do fundo caótico e indiferenciado. Nesse recorte há redução: a coisa, para encaixar no sentido, deve ser desprovida de complexidades próprias do particular; o complexo se faz simples, o desordenado se ordena, deixa lugar àquilo que cabe na linguagem. Nomear um sentimento, por exemplo: “estou triste”, diz pouco sobre o sentir único e particular que, para ser comunicado, deve subsumir-se à arbitrariedade do universal.

Não é somente na hora de comunicar aos outros que esta redução ocorre: eu mesmo não consigo nomear, compreender esse desassossego que chamo de maneira genérica de “minha tristeza”. Nem com uma cuidadosa introspecção consigo dar conta da coisa crua, que se impõe. A linguagem tropeça com o limite do indizível, do inefável, do inenarrável e busca. O corpo procura formas de ex-pressar aquilo que o comove: o alarido, o gemido, o suspiro, o abraço... formas de dizer que estão antes da palavra, conexão direta do corpo com o corpo, sem mediação do discurso. É só quando consigo nomear esse sentir confuso e desordenado, cheio de nuances e de sutilezas, sentimento anímico, mas conjunto de sensações físicas também, que a minha tristeza vira um conceito. Geral, liso e simples. Se eu fosse poeta, buscaria figuras que me permitissem dizer da minha tristeza aos outros, expandindo o poder das palavras por via da metáfora. Mas não sou, e então só me cabe dizer: “estou triste”, “estou muito triste”, e essas expressões cabem para nomear realidades tão distantes como o que ocorre quando meu time de futebol foi eliminado de um torneio e o que me produz a

³⁶² TAYLOR, George. Identidade prospectiva. In RICOEUR, Paul. *Ética, identidade e reconhecimento*. NASCIMENTO, Fernando; SALLES Walter (Org.). São Paulo: Loyola, 2013, p. 146.

memória do ser amado que morreu. O mesmo nome para o mais banal e para o mais trágico dos sentires.

Mas se há um empobrecimento no dar nome, o comunicar devolve a riqueza pelo compartilhamento das experiências comuns. Ainda que o outro, num certo sentido, não possa participar da tristeza, que é somente minha, ele conhece o significado da palavra, sabe o universal e o pode referir a eventos particulares de sua vivência que, assim, lhe permitem compreender o que estou dizendo. Ainda que ele não possa sentir a minha tristeza, ele sabe do que estou falando e, mais, ele *sente comigo* a partir da remissão às próprias experiências.

Acontece na comunicação uma tradução que passa do inefável ao universal do nome, e do nome para o próprio campo de vivências, o acervo pessoal de memórias afetivas dos interlocutores. Essa tradução permite con-cordar, ter com-paixão, *con-sensar*. E nesse movimento a minha tristeza deixa de ser apenas minha e se faz nossa, ao menos parcialmente nossa. É este o verdadeiro milagre da comunicação: não uma passagem, não um comércio de conteúdos empacotados: um sentir juntos, um viver juntos, um ser juntos, a passagem do eu-tu para o nós. Nós pacientes, nós agentes, nós que sofremos a mesma tristeza.

Buscávamos uma filosofia da comunicação partindo do impulso de problematizar um texto de Ricoeur e o exercício não se mostrou estéril. Antes, ele abriu um espectro amplo e vários de possibilidades. Dentre elas, a que mais nos chama para uma próxima fase de pesquisa é a de uma Filosofia do Nós: compreendermos a dimensão plural, essa que acontece “entre” o si mesmo e outro, entendendo o “entre” no sentido em que se diz “ façamos entre nós”, e também no espaço, na distância que separa (e une!) duas entidades.

Comunicando, com os outros, não somente eu me conheço: eu me construo, eu me faço, eu sou. A minha é uma identidade narrativa na medida em que eu conto uma história, mas é

sobretudo uma identidade comunicativa que se faz com os outros, surge e se alimenta na comunicação.

Não há narração sem comunicação, não há identidade sem comunicação.

Mar del Plata, 6 de novembro de 2017.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Éditions du Temps Présent, 1947.

_____. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

_____. *Main Trends in Philosophy*. New York-London: Holmes and Meier, 1979

_____. *Temps et récit I*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *Temps et récit II*. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

_____. *Temps et récit III*. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

_____. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

_____. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Mare de Launay. Paris: Hachette, 1995.

_____. *Le juste*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1995.

_____. *Da Metafísica à Moral*. Tradução de António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Teoria da interpretação, o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Historie et vérité*, Paris: Seuil, 2001.

_____. *Le juste, II*. Paris: Esprit, 2001.

_____. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Discours et communication*. L'Herne, Paris, 2005.
- _____. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Amour et justice*. Paris: Points, 2008.
- _____. *Fe y filosofía*. Tradução para o espanhol de Néstor Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier e Marie-France Begué. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- _____. *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Points, 2009.
- _____. *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Points, 2009.
- _____. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, (1969) 2013.
- _____. La métaphore et le problème central de la herméneutique. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1972_num_70_5_5651. Acesso em: 9 dez. 2017.
- _____. Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série. Tome 75, Nro. 25, 1977. p. 126-147.
- _____. Le discours de l'action. In RICOEUR, Paul. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS, 1977. p. 3-113.
- _____. Croyance, Encyclopaedia Universalis [en ligne]. Disponível em: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/croyance>. Acesso em: 13 abr. 2015.
- _____. Quel ethos nouveau pour l'Europe. In *Imaginer l'Europe*. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique, sob a direção de P. Koslowski. Paris: Cerf, 1992. p. 109.
- _____. Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle. Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l'Association des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, à Sofia les 25/26 octobre 1997 et publié dans "Les droits de la personne en question – Europe Europa 2000", publication FIACAT. Disponível em: http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf. Acesso em: 1º nov. 2017.
- _____. Cinque lezioni – Dal linguaggio all'immagine a cura di Rita Messori Aesthetica

Preprint 66 – Dicembre 2002 . Centro Internazionale Studi di Estetica Edizione fuori commercio distribuita in abbonamento gratuito.

_____. La lutte pour la reconnaissance et le don. In *Hermenéutica y responsabilidad*. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago, 2003. p. 17-27.

_____. La souffrance n'est pas la douleur. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul Ricoeur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNER, Natalie. Paris: Puf, 2013.

b) Obras sobre Paul Ricoeur

ABEL Olivier; PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Ellipses, 2009.

ABEL, Olivier; CASTELLI-GATTINARA, Enrico; LORIGA, Sabina; ULLERN-WEITÉ, Isabelle. *La juste mémoire*. Lectures autor de Paul Ricoeur. Genebra: Labor et fides, 2006.

BRUZZONE, Andrés. *Hermenéutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur – Três estudos sobre o si, a memória e a identidade*. 2012. Dissertação de Mestrado. FFLCH, USP, São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

CARDOSO COELHO, Carlos. Paul Ricoeur nos limites da comunicação: da reflexão hermenêutica à comunicação como aposta. *Sapere Aude*. Belo Horizonte, 2º sem. 2013, v. 4, n. 8, p. 189-203. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6423>. Acesso em: 13 out. 2017.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: Ed. La Découverte, 2008.

_____. *Paul Ricoeur. Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de Roberto Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros e Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.

ENGEL, Pascal. Y a-t-il eu vraiment une reencontre entre Ricoeur et la philosophie analytique? In *Études Ricoeuriennes*, v. 5, n. 1, 2014, p. 125-141, DOI 10.5195/errs.2014.238. Acesso em: 15 out. 2017.

FERRY, Jean-Marc. Paul Ricœur et la philosophie de l'existence: l'influence première de Karl Jaspers, dossier hors série sur le thème: L'homme capable. Autour de Paul Ricœur. *Rue Descartes*, Paris: PUF, nov. 2006, p. 27-38.

FIASSE, Gaëlle (Org.). *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: PUF, 2008.

GENDE, Carlos Emilio. *Las condiciones de posibilidad para la interpretación de textos en la teoría de Paul Ricoeur*. Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidad Nacional de La Plata para a obtenção do título de doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Mario A. Presas. La Plata: 2003.

GENTIL, Hélio. *Elementos para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo, 2001.

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 2001.

JERVOLINO, Domenico. *Ricoeur Herméneutique et traduction*. Paris: Ellipses, 2007.

LEICHTER, David J. *Collective identity and collective memory in the philosophy of Paul Ricoeur*. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v. 3, n. 1, 2012. p. 113-131. DOI 10.5195/errs.2012125, p. 114.

LOUTE, Alain. *Identité narrative collective et critique sociale*. *Études Ricoeuriennes*, v. 3, n. 1, 2012, p. 53-66. DOI: 10.5195/errs.2012.119.

MAJOR, René. *Entretien avec Paul Ricoeur*. Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1994.

MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Du Seuil, 1998.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2013.

PORÉE, Jérôme; VINCENT, Gilbert. *Paul Ricoeur, la pensée en dialogue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

REICHERT, Cláudio. *A questão da vida em Paulo Ricoeur*. Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do

título de doutor em Filosofia. Orientadora: Profa. Dra. Claudia Pellegrini Drucker. Florianópolis, 2014.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François. *Paul Ricoeur, I*. Paris: L'Herne, 2004.

_____. *Paul Ricoeur, II*. Paris: L'Herne 2004.

VALLÉE, Marc-Antoine. Quelle sorte d'Être est le soi. *Études Ricoeuriennes*, v. 1, n. 1, p. 34-44, 2010. Disponível em: <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/index>. Acesso em: 29 nov. 2017.

VANSINA, D. *Paul Ricoeur*, Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). Louvain: Peeters, 1985.

WU, Roberto; REICHERT, Cláudio. *Pensar Ricoeur*. Vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

c) Outras obras

AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 120.

ARENDT, Hannah. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris: Payot & Rivages, 2000.

_____. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958; Londres, 1998.

_____. *La vida del espíritu*. Tradução para o espanhol de Carmen Corral e Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ARISTOTE. *Organon*. I. Catégories. II. De l'interprétation. Tradução para o francês de J. Tricot. Paris: Vrin, 1959.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução para o espanhol de Ángel J. Cappelletti. Caracas: Monte Ávila, 2006.

ARISTOTLE. Politics. In *The basic works of Aristotle*. MCKEON, Richard (Ed.). Tradução

para o inglês de Benjamin Jowett. Nova York: Random House, 1941, 1309d, p. 1250.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. Paris: PUF, 2002.

AUGÉ, Claude. Nouveau Larousse Illustré. Dictionnaire Universel Encyclopédique, v. 3. Paris: 1897-1904.

AUGUSTIN. *De dialectica*. Ed. bilingue latim-inglês a cargo de B. Darrell Jackson. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975.

_____. *La doctrine chrétienne*. Tradução para o francês de Madeleine Moreau. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

AYALA, Héctor. *Solipsismo y mundo externo en la filosofía de G.W. Leibniz*. Valência: Editorial de la UPV, 2003.

BEAUFRET, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger*. Introduction aux philosophies de l'existence. Paris: Vrin, 2000.

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale. I*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Problèmes de linguistique générale. II*. Paris: Gallimard, 1974.

_____. Coup d'œil sur le développement de la linguistique. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106e année, n. 2, 1962, p. 369-380.

BONNET, Piedad. *Lo que no tiene nombre*. Bogotá: Alfaguara, 2013.

BUTLER, Judith. *Le récit de soi*. Paris: PUF, 2007.

CONRAD, Joseph, *Heart of darkness*. London: Dover Thrift Editions, 1990.

DASTUR, Françoise. *La phénoménologie em questions*. Langage, altérité, temporalité, finitude. Paris: Vrin, 2011.

DEFOE, Daniel. *The Life and Most Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner (1801)*. E-text prepared by Internet Archive; University of Florida; and Charlie Kirschner and the Project Gutenberg Online Distributed Proofreading Team. Publicado em:

abr. 2004 [eBook #11866]. Atualizado em: set. 2009. Disponível em:

<http://www.gutenberg.org/files/11866/11866-h/11866-h.htm> . Acesso em: 30 nov. 2017.

DUCH, Lluís. *Religión y comunicación*. Tradução para o espanhol de Mayka Lahoz. Barcelona: Fragmenta, 2012.

DUPORTAIL, G-F. *Phénoménologie de la communication*. Paris: Ellipses, 1999.

FERRY, Jean-Marc. *Philosophie de la communication*. 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison. Paris: CERF, 1994.

_____. *Philosophie de la communication*. 2. Justice politique et démocratie procédurale. Paris: CERF, 1994.

GARCÉS, Marina. Merleau-Ponty: la filosofía del nosotros. Set. 2005. Disponível em:

http://www.tea-tron.com/plataformacanibal/blog/wp-content/uploads/2010/04/MERLEAU-PONTY_MGarces.doc. Acesso em: jul. 2017.

_____. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra, 2013.

GREISCH, Jean. *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. Paris: Le Cercle Herméneutique, 2015.

GRICE, H. P. Meaning. *The Philosophical Review*, v. 66, n. 3 (jul. 1957), p. 377-388.

GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Tradução para o espanhol de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003.

_____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1991.

HALL, Robert. In THE NEW Encyclopaedia Britannica. 15th. Edition. Chicago, 1993.

HECLER, Evaldo. *Dicionário morfológico da língua portuguesa*. São Leopoldo: UNISINOS, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la théorie de la signification*. Tradução francesa. Paris: Vrin, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Tradução para o espanhol de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HOUAISS, Antônio. *Grande Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité II*. Tradução para o francês de Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001.

_____. *Investigaciones lógicas*. Tradução de Manuel García Morente e José Gaos. Buenos Aires: Alianza, 2005.

_____. *Recherches logiques*. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II. Tradução para o francês de Hubert Elie, Arion L. Kelkel e René Schérer. Paris: Puf, 2007.

_____. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. De acordo com o texto de Husserliana I. Editado por Stephan Strasser. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

IRIBARNE, Julia Valentina. Edmund Husserl: hacia una metafísica de la subjetividad. In VIDIELLA, E. J. *Filosofía, subjetividad y existencia*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1983. p. 135-162.

_____. *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, I, 1987; e II, 1988.

JACQUES, Francis. *Dialogiques – recherches logiques sur le dialogue*. Paris: PUF, 1979.

JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Tradução de Isidros Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2003.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Les premiers combats de la reconnaissance*. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris: Aubier, 1987.

JASPERS, Karl. *Filosofía I*. Tradução para o espanhol de Fernando Vela. San Juan: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

KANT, Cleres. *Horizontes del discurso*. Filosófico. Político. Simbólico. Rosario: Cuadernos Alétheia de Investigación y Ensayo, 1985.

KUNDERA, Milan. *El arte de la novela*. Tradução para o espanhol de Fernando de Valenzuela e Maria Victoria Villaverde. Barcelona: 1994.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Edição elaborada, apresentada e anotada por Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto, Anisio Meinerz, Jussemar da Silva, Luiz Pedro Wagner, Magali Mendes de Menezes e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. Paris: Le livre de poche - Kluwer Academic, 2017.

_____. *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Le livre de poche - Grasset, 1991.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983.

_____. *Hors sujet*. Paris: Le livre de poche – Fata Morgana, 1987.

LÓPEZ LÓPEZ, Andrés Felipe. El concepto de “mónada” en la fenomenología de Edmund Husserl, en relación con la noción de “intersubjetividad”. *Kénosis*, v. 2, n. 2, p. 35, enero-junio, 2014 /ISSN: 2346-1209 / Rionegro, Colombia.

MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Forma y función del intercambio em las sociedades arcaicas. Tradução para o espanhol de Juliana Bucci. Buenos Aires: Katz, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, edição digital de 20 jun. 2011, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

NOVAES, Moacyr Ayres. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

PAZ, Octavio. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1990.

PÉPIN, Jean. Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55e Année, n. 2, p. 128-148, Avril-Juin 1950. Presses Universitaires de France. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40899484>. Acesso em: 9 jul. 2017.

PLATO. *Republic*. In *Plato – The collected dialogues*. HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (Eds.). Tradução para o inglês de Paul Shorey. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. *Gorgias*. In *Plato – The collected dialogues*. HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (Eds.). Tradução para o inglês de W.D. Woodhead. Princeton: Princeton University Press, 1989. p. 229-307.

ROBERT, Paul (Ed.). *Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1991.

RODRIGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madri: Trotta, 2010.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

RUSSELL, Bertrand. *Selected papers of Bertrand Russell*. New York: The Modern Library, 1927.

_____. *Significado e verdade*. Tradução de Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SEARLE, John R. *Speech acts*. An essay in the philosophy of language. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

_____. *Expression and meaning*. Studies in the theory of speech acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SEMPRÚN, Jorge. *Le grand voyage*. Paris: Gallimard, 1972.

SHANNON, Claude. A Mathematical Theory of Communication. In *Bell System Technical Journal*, 27: 3. July 1948, p. 379-423. Disponível em: <https://archive.org/details/bstj27-3-379>. Acesso em: 3 set. 2017.

TAYLOR, Charles. *La malaise de la modernité*. Tradução para o francês de Charlotte Melançon. Paris: Cerf, 2010.

_____. *Les sources du moi*. La formation de l'identité moderne. Tradução para o francês de Charlotte Melançon. Paris: Seuil, 1998.

VERGANI, Mario. La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de 'monadologie'. *Les Études philosophiques*, Paris: PUF, n. 71, p. 535-552, 2004/4.