

PAUL RICOEUR NOS LIMITES DA COMUNICAÇÃO: DA REFLEXÃO HERMENÊUTICA À COMUNICAÇÃO COMO APOSTA

PAUL RICOEUR IN THE BOUNDARIES OF COMMUNICATION: FROM HERMENEUTIC REFLECTION TO OF COMMUNICATION AS BET

Carlos Cardozo Coelho*

RESUMO

Desde Platão, sabemos que só há diálogo entre no mínimo duas pessoas, pois mesmo o solilóquio é uma discussão de uma indivíduo consigo mesmo (ou com um outro interior conforme nos indica a teoria psicanalítica do inconsciente), e é o perguntar e o responder que sustenta um diálogo. Partindo de uma breve discussão com Husserl e Jakobson, pretendo apresentar a questão da (in) comunicabilidade, tema ético e babélico. Ricoeur, por ser um filósofo e não um linguista, vai além da problemática desenvolvida por Jakobson, se questionando acerca da própria possibilidade da comunicação. A ideia é a seguinte: para o linguista a comunicação é um dado, é óbvia, ela simplesmente acontece; o filósofo, *outramente*, não pode ser tão apressado e concordar com tal postura sem antes questioná-la profundamente.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur; hermenêutica; filosofia da linguagem

ABSTRACT

Since Platão, we know that there is only dialogue, at least, between two people, because even the soliloquy is a discussion of an individual with himself / herself (or with another inner as the psychoanalytic theory of unconsciousness shows us), and it is the asking and the answering that support a dialogue. From this brief discussion with Husserl and Jakobson, I intend to present the question of (in) communicable, ethic and babelic theme. Ricoeur, being a philosopher and not a linguistic, goes beyond the problem developed by Jacobson. If asked about his own possibility of communication; The idea is this: for the linguistic, the communication is a fact, it is obvious, it simply happens; the philosopher, on the other hand, cannot be in a hurry and agrees with such position without questioning deeply.

KEYWORDS: Paul Ricoeur; hermeneutics, philosophy of language

* Doutorando em filosofia pela PUC-RIO; orientando do professor doutor Paulo Cesar Duque-Estrada. E-mail: cardozocoelho@gmail.com

O paradoxo é que a comunicação é uma transgressão, no sentido próprio do ultrapassamento de um limite, ou melhor, de uma distância num sentido inultrapassável (Ricoeur, 2005, p.95).

Parte 1: Introdução a hermenêutica de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, na sua obra *O Conflito das Interpretações*, propõe um enxerto do problema hermenêutico no interior da fenomenologia. A hermenêutica teve sua origem nos estudos dos textos sagrados e do direito, e a passagem de uma exegese de caráter técnico à uma filosofia que questiona a possibilidade da compreensão, ocorreu, segundo o hermeneuta, como um movimento natural, pois todos os textos que são objetos de uma interpretação são polissêmicos e demandam inevitavelmente uma teoria dos signos e das significações.

Se um texto pode ter vários sentidos [...] é preciso recorrer a uma noção de significação muito mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer [...]. Por conseqüência, a hermenêutica não poderia permanecer uma técnica de especialistas [...], ela põe em jogo o problema geral da compreensão. Tanto mais que nenhuma interpretação notável pode constituir-se sem pedir empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, *metáfora*, analogia, etc. (RICOEUR, s/a, p.6)

Dilthey (que construiu seu pensamento na época em que as ciências da natureza e o positivismo alcançavam o seu ápice) foi o pensador que transformou a hermenêutica numa disciplina com preocupações epistemológicas, porquanto “o problema de Dilthey era dar às *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito] uma validade comparável à das ciências da natureza, na época da filosofia positivista” (RICOEUR, s/a, p.7). No entanto, nesta empreitada pela fundamentação das ciências do espírito, a filosofia de Dilthey não era uma filosofia que pretendia seguir o modelo positivista. Muito pelo contrário, o filósofo alemão acreditava que a interpretação dos “documentos fixados pela escrita, é apenas uma província do domínio muito mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estrangeira” (RICOEUR, s/a, p.7), assim, a compreensão passa a ser entendida por Dilthey como o *transporte* entre duas vidas psíquicas. Ou seja: a interpretação do outro, seja por via dos signos escritos ou falados, sempre partirá, de um

lado do empréstimo “aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, *metáfora*” (RICOEUR, s/a, p.6)e, de outro, da nossa própria *experiência vivida*. Esta definição da compreensão trás uma série de implicações para uma filosofia com a pretensão de ler textos que são sempre frutos de uma compreensão historicamente determinada.

A compreensão histórica coloca, assim, em jogo todos os paradoxos da historicidade: como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez estes paradoxos remetem para uma problemática muito mais fundamental: como é que a vida ao exprimir-se pode objetivar-se? Como é que ao objetivar-se traz à luz do dia significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por outro ser histórico que supera sua própria situação histórica? Um problema principal que nós próprios encontraremos no termo de nossa investigação está já colocado: o da relação entre a força e o sentido, entre a vida portadora de significações e o espírito capaz de os encadear numa cadeia coerente. (RICOEUR, s/a. p.7)

Tendo como ponto de partida a hermenêutica de Dilthey, Ricoeur propõe um “enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” (RICOEUR, s/a, p.5). Segundo o filósofo francês, há duas *vias* para realizar este enxerto: uma *curta* e uma *longa*. A *via curta* é a via adotada por Heidegger em *Ser e Tempo* ao formular uma ontologia da compreensão, a qual interrompe a discussão acerca do método e pauta a compreensão, não mais como um modo de conhecimento, mas como o modo de ser do *dasein*.

Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? É substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender. (RICOEUR, s/a, p.8)

Esta *via* adotada por Heidegger não será a *via* de Ricoeur, porém, o hermeneuta não crê que estes dois caminhos sejam inconciliáveis. Antagonicamente, ele considera que uma *Analítica do Dasein* não é necessariamente oposta a uma epistemologia da interpretação que tem como fim a formulação de uma ontologia, mas uma ontologia *militante* mediada pela interpretação dos signos e símbolos de nossa cultura. Então, a questão de Ricoeur passa a ser: “o que acontece a uma epistemologia da interpretação,

proveniente de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é tocada, animada e, se se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão?” (RICOEUR, s/a, p.8-9) Só uma hermenêutica da *via longa* pode responder satisfatoriamente a esta questão.

Heidegger nunca teve a pretensão de analisar a compreensão de um ente em particular, “ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária” (RICOEUR, s/a, p.12). Todavia, partindo desta ontologia da compreensão de *via curta*, não podemos entender esta relação de subordinação. *Outramente*, a ontologia de Ricoeur será uma ontologia militante (e quebrada) que, partindo do pólo subordinado, a saber, o do conhecimento histórico, tenta achar os rastros de sua subsunção para só depois chegar – por intermédio da interpretação – ao plano ontológico. Segundo o filósofo, isto “implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem” (RICOEUR, s/a, p.12). É só com uma reflexão demorada sobre a linguagem – seja ela psicanalítica, estruturalista, analítica, etc. – que se passa de uma ontologia imediata de *via curta* para uma ontologia do *percurso* que aparecerá como promessa a ser alcançada por esta *via longa*, pois “não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania” (RICOEUR, s/a, p.15).

Não obstante, o sujeito que pretende seguir a *via longa* da compreensão passando pela linguagem, ou seja, que pretende compreender os signos que compõe a cultura antes de compreender o seu próprio estatuto ontológico, deve ter a reflexão como intermediário entre estes dois estágios de compreensão, entretanto, esta reflexão não é mais o movimento reflexivo do cogito cartesiana, pois “a reflexão é uma intuição cega se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objetiva” (RICOEUR, s/a, p.19), assim,

O sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão,

abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isto não deixa de acontecer na linguagem e através do movimento da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir. (RICOEUR, s/a. p.13)

Deste modo, a filosofia, como a pensa Ricoeur, não se esquivava, por exemplo, do debate com as teorias psicanalítica e estruturalista do inconsciente, as quais, tendo como mote o discernimento de um sentido latente por de trás de um manifesto, põem as filosofias da consciência em questão.

É partindo de uma crítica ao cogito como apreensão imediata de si, ou seja, sem a mediação da interpretação, que Ricoeur nomeia três pensadores como “mestres da suspeita”, a saber, Marx, Nietzsche e Freud. O que estes três pensadores têm em comum é a dúvida sobre o sentido aparente, portanto, a dúvida sobre a própria consciência, dizendo-nos que toda consciência “imediata” é uma “consciência falsa”.

Por exemplo, a idéia de inconsciente presente não apenas na psicanálise freudiana, como também no estruturalismo, nos coage a pensar o plano das significações conscientes sempre como um plano defasado e secundário, no qual nunca se apreende na sua integralidade um sentido. Esta idéia de inconsciente pode nos levar a acrescentar aos mestres da suspeita Claude Lévi-Strauss (como o fez Jardim Andrade¹) e, talvez, possamos acrescentar também o próprio fundador do movimento estruturalista, o linguista genebrino Ferdinand de Saussure.

Para Ricoeur, os “mestres da suspeita” colocam o *Cogito* (esta apreensão imediata de si) em cheque. A partir deles, a única reformulação do *Cogito* possível é a que coloca o tornar-se consciente como tarefa – interminável – a ser alcançada através da interpretação das obras histórico-culturais. “Eu sou, mas o que sou, eu que sou?” (Ricoeur, s/a, p. 236), indaga o filósofo, para responder em seguida: “o *Cogito* apenas pode ser reaprendido através de uma decifração aplicada aos documentos da vida. A reflexão é a apropriação do nosso *esforço* de existir e do nosso *desejo* de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (RICOEUR, s/a, p.19). Contudo, esse *esforço* e esse *desejo* nunca conduzirão o cogito à assunção triunfante à verdade de si, pois, apesar deste empenho, o

¹ Cf. JARDIM ANDRADE, 2008, p.220

desejo é sempre desejo de um ausente: “*Eros* é filho de *Poros* e *Pénia*². Assim, o cogito já não é esse ato pretensioso que era inicialmente, quero dizer essa pretensão de se pôr a si mesmo.” (RICOEUR, s/a, p.23).

Sintetizando brilhantemente esta ontologia que propõe, o hermeneuta francês afirma:

A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação; permanece presa no círculo que em conjunto formam o trabalho da interpretação e o ser interpretado. Portanto, não é uma *ontologia triunfante*, nem é mesmo uma ciência, visto que não saberia subtrair-se ao risco da interpretação; não saberia mesmo escapar totalmente à guerra intestina a que as hermenêuticas se entregam entre si. (RICOEUR, s/a. p.25)

É assim que Ricoeur, ao assumir a tarefa hermenêutica e epistemológica iniciada por Dilthey de enfrentar frontalmente os desafios colocados pelas ciências, faz o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, e acaba formulando uma “ontologia militante e quebrada” (RICOEUR, s/a, p.25), na qual e com a qual, a consciência passa a ser sempiterna tarefa para enriquecermos a compreensão de nós mesmos partindo de nossa situação cultural.

Nesta formulação de uma ontologia militante aparece, pela primeira vez, a questão que será central neste trabalho, a saber, a tensão entre o possível e o impossível. Seria esta ontologia militante introduzida por Ricoeur no lugar de uma *analítica do dasein* uma tarefa findável? Ou ela deve ser entendida como uma tarefa infinita e, portanto, impossível?

Parte 2: Linguística e hermenêutica: duas abordagens da comunicação

A rosa é sem porquê, ela floresce, porque ela floresce, Ela não repara em si própria, não pergunta, se a vemos.
Angelus Silesius³

Até agora tentamos mostrar como se organiza a hermenêutica de Paul Ricoeur. Contudo, ainda não enfocamos suficientemente um dos aspectos do discurso, talvez o mais importante, a saber, que ele é dirigido a alguém. Desde Platão, sabemos que só há diálogo

² *Poros* é o deus da riqueza e *Pénia*, a deusa da pobreza.

³ *apud* HEIDEGGER, M. s/d, p. 59

possível entre no mínimo duas *pessoas*, pois mesmo o solilóquio é uma discussão de um indivíduo *consigo mesmo*. Em outras palavras, é o perguntar e o responder que sustenta um diálogo. Mesmo os atos ilocucionários, àqueles que mostram a força de o discurso ir além de si mesmo, dependem de um interlocutor: ao darmos uma ordem, ordenamos a alguém que faça algo, e esperamos que este obedeça.

Por exemplo, Jakobson, de acordo com Ricoeur (2004), se interroga acerca do processo linguístico da comunicação verbal, enumerando seis fatores intervenientes: o falante, o ouvinte, a mensagem, o código, o contato e o contexto. Na comunicação linguística, o falante envia uma mensagem ao ouvinte, e, para ser funcional, a mensagem requer, a princípio, um contexto no qual é proferida. Além disso, a mensagem requer um código comum entre o ouvinte e o falante, e um contato (conexão) físico ou psicológico entre eles.

Somado aos fatores acima indicados, Jakobson acrescenta seis funções, enriquecendo sua teoria. A primeira função, a emotiva, diz respeito ao locutor; a segunda, a conativa, ao ouvinte; a função poética, por sua vez, à mensagem; a função metalinguística, ao código; por último, as funções fática e referencial correspondem, respectivamente, ao contato e ao contexto. Com esse movimento, Jakobson, assim como o fez Benveniste ao distinguir a ordem semântica da semiótica, coloca o código apenas como um dos aspectos intervenientes para que a comunicação aconteça, apontando para uma função do discurso que é extremamente valorizada por Ricoeur, a referencial.

Contudo, Ricoeur, por ser um filósofo e não um linguista, vai além das distinções formuladas por Jakobson e Benveniste, problematizando a própria possibilidade da comunicação. A ideia é a seguinte: para o linguista a comunicação é um dado, é óbvia, ela simplesmente acontece; o filósofo, *outramente*, não pode ser tão apressado e concordar com tal postura sem antes questioná-la profundamente.

Ricoeur, ao discutir com estruturalismo (tema amplamente discutido na primeira parte do *Conflito das Interpretações*), acaba deixando de lado o aspecto *noético* da linguagem, aspecto que tentaremos apresentar aqui. Depois da passagem pela linguística saussureana, ou seja, depois da passagem por uma ciência explicativa da linguagem⁴,

⁴ Ricoeur acredita que hermenêutica e estruturalismo não se eliminam mutuamente, mas, ao contrário, se complementam. Enquanto o estruturalismo tem um enfoque rigoroso e científico dos sistemas simbólicos que compõem a cultura – sistemas, ressalte-se, inconscientes, e por isso mesmo objetiváveis –, ou, como diz

Ricoeur tenta, seguindo seu próprio modelo hermenêutico, refletir acerca da compreensão ontológica da comunicação.

Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em um procedimento explicativo. [...] A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estádios da compreensão. Se se isolar deste processo concreto, é apenas uma simples abstração, um artefato da metodologia (RICOEUR, 1995, p.120).

Tentaremos, então, a seguir, mergulhar no aspecto *noético* da linguagem.

Por uma fenomenologia linguística

Pode-se afirmar, seguramente, como fazem os linguistas, que as pessoas efetivamente se comunicam, pois estamos envolvidos, desde o princípio de nossa existência, por alteridades que nos chamam ao diálogo. Todavia, ao olhar do filósofo, a comunicação é dada como *milagre*, não no sentido cristão, de um acontecimento que contraria as leis da natureza, mas no sentido de surpresa, de espanto, ora, o *espanto* não está na raiz da filosofia? Pensar a comunicação como milagre é apontar para uma razão que vai além da razão natural, ou seja, assim como a rosa de Angelus Silesius, a comunicação “é sem porquê, ela floresce, porque ela floresce” (Angelus Sileius, *apud*. Heidegger, s/d, p.59). Ela é a superação da solidão, ou seja, da impossibilidade de apreensão da experiência do outro, é a tentativa de cada indivíduo de alcançar – a inalcançável – alteridade.

Ricoeur, explicativo, a hermenêutica, como disciplina filosófica voltada para o sentido, é um segmento da compreensão de si mesmo e do ser. Confrontando estas duas correntes, Ricoeur afirma: "A explicação estrutural incide: 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por distâncias significativas] 3) independentemente do observador. A interpretação de um sentido transmitido consiste: 1) no retomar consciente 2) de um fundo simbólico sobredeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no círculo hermenêutico". (CI, p. 56) Embora estabeleça um confronto e mesmo uma oposição entre a inteligência hermenêutica e a estrutural, Ricoeur não quer separar estes dois enfoques, porquanto sustenta que explicação e compreensão não são procedimentos mutuamente excludentes. No seu entender, não há como desenvolver uma análise estrutural que não leve em conta o sentido, pois é este que permite o discernimento das estruturas, assim como é impossível apreender um sentido sem referência às estruturas. Como sintetiza o próprio filósofo, é preciso “fazer o rodeio da estrutura para reencontrar a significação”. (RICOEUR, 1970, p.119. *apud*. JARDIM ANDRADE, 1992, p. 212).

O que é experienciado por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se diretamente vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência (RICOEUR, 1995, p.66).

Porém, apesar desta impossibilidade, há algo que é transmitido entre os diversos indivíduos e que possibilita a comunicação, mesmo que precariamente. De acordo com o que foi estudado até agora, o discurso tem uma significação e é justamente por isto que ele pode conduzir à inescrutabilidade do outro.

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 (RICOEUR, 1995, p.66).

A comunicação surge, pois, como um *milagre* provindo da dialética entre evento e significação. Todavia, esta dialética por si só não responde plenamente a nossa questão acerca da possibilidade da comunicação. Sigamos com Ricoeur.

A exteriorização e a comunicabilidade são uma só e mesma coisa, porque nada mais são do que a elevação de uma parte de nossa vida ao *logos* do discurso. De qualquer modo, a solidão da vida é aí iluminada, por um momento, pela luz comum do discurso (RICOEUR, 1995, p.69).

A linguagem pode ser definida, assim, como um processo de divulgação da experiência privada por meio do *logos*, ou ainda, na perspectiva fenomenológica, como a transformação do *psíquico* em *noético*.

Por um lado, todo dizer vem acompanhado da intenção de transmitir algo, de dizer algo de alguma coisa; por outro, “a intenção tem um aspecto psicológico que é experimentado enquanto tal só pelo locutor” (RICOEUR, 1995, p.68). Do ponto de vista da fenomenologia husserliana poderíamos dizer, portanto, que, apesar da experiência psíquica ser intransferível, há algo transmitido entre as pessoas: o polo *noético*. Husserl, ressalta-se, ao distinguir a ordem noética da ordem psíquica, deu continuidade à antiga distinção entre *noûs* e *psyché* introduzida por Anaxágoras.

Ricoeur, reinterpretando Husserl à luz da teoria analítica da linguagem e da linguística de Benveniste, sustenta que o *noético* é, pois, o *psíquico* subordinado ao

semântico. Apesar de o psíquico ser incomunicável, ser a solidão constitutiva da nossa existência, ou ainda, a impossibilidade de uma comunicação plena, isenta de falhanços, ela é a condição de possibilidade da comunicação, pois, ao se render às regras semânticas, faz emergir o campo *noético*, no qual se desenrola a comunicação. Ou seja, é justamente “a solidão da vida que, por intermitência, acaba assegurando o milagre do discurso” (RICOEUR, 2004, p.127).

Assim, por um lado, há a impossibilidade de alcançarmos a experiência vivida do outro, por outro lado, ao proferirmos palavras na tentativa de ser compreendidos, estamos nos lançando no abismo que interdita a comunicação da nossa experiência vivida do outro. Partindo deste duplo gesto que (im) possibilita a comunicação, Ricoeur passa a se perguntar: qual parte da subjetividade do locutor é comunicada no discurso? E logo responde: é o noético. “O noético [...] não é a ordem das representações, mas a das intenções investidas na semântica dos atos do discurso” (RICOEUR, 2004, p. 119).

Segundo Ricoeur, no momento em que passamos do ponto de vista da linguagem, para o ponto de vista do locutor, ocorre um deslocamento: as regras semânticas já não podem existir, então, sem o aspecto intencional⁵ do discurso.

⁵Mas o que Ricoeur entende pela palavra intenção? Para ele, existem três formas de intenção. A primeira é a *intenção que*: ao prometer, ele *quer dizer que* realizará uma ação. A segunda é a *intenção de*: segundo Ricoeur, na esteira de J. Searle, esta seria uma intenção mental (desejar, crer) e estaria em oposição a intenção verbal (*intenção que*). Ao passarmos da intenção *que* para a intenção *de* mudamos da implicação lógica de um “jogo” (promessa, por exemplo) para uma disposição mental (desejar, por exemplo), isto é, da intenção verbal para a intenção mental. “É a ordem da crença e do desejo que articulam as diferentes significações da intenção *de*. Esta análise nos coloca diante da correlação do semântico e do psíquico. Esta correlação exprime, então, a ancoragem do semântico no psíquico, mas de outra parte, a subsunção do psíquico pela semântica. É esta subsunção que caracteriza o noético. É sobre a condição do noético que é possível reintroduzir o mental na análise propriamente linguística. É também, enquanto noético, que o sujeito se comunica no seu discurso.” (RICOEUR, 2004, 122). A terceira forma de intenção é definida por Ricoeur como a finalidade do locutor de ter sua intenção compreendida como tal (*ter a intenção de*). A novidade (em relação às duas primeiras) é o efeito que tal intenção (terceira), ao ser reconhecida pelos interlocutores, causa a eles. Para o hermeneuta francês, este terceiro critério trás um grande auxílio para distinguir os atos ilocucionários dos atos perlocucionários: o que eu faço no ato de dizer alguma coisa (o exemplo da promessa – ilocução) não é o mesmo que faço pelo fato de o dizer (exemplo do susto que um discurso pode causar – perlocução). Ao pronunciar um discurso como jurar alguém de morte, o interlocutor pode reconhecer que eu *tenho a intenção de* cumprir esta promessa. De outro lado, isso não tem propriamente relação com o que acontecerá (possivelmente o interlocutor se assustará) pelo fato de prometer matá-lo (cf. RICOEUR, 2004, p. 124). Discorrendo sobre as três formas de intenção apresentadas frente à comunicabilidade, Ricoeur sintetiza: “Ora, o nexa entre as três figuras da intenção é de grande interesse para nosso problema da comunicabilidade. Nós passamos, com efeito, de uma acepção na qual a intenção está ainda muito próxima da simples implicação (aquele que promete quer dizer – implica – que ele se coloca sobre a obrigação de fazer) à intenção como desejo ou crença, que é propriamente a intenção noética. Daí, nós passamos à intenção como espera do reconhecimento pelo outro da intenção do locutor. Este último obtém propriamente o nome de intenção da comunicabilidade.” (RICOEUR, 2004, 125-6).

Consideremos, com efeito, a promessa,

Tratando-a como um jogo de linguagem regido por certas regras, eu poderia dizer que a “condição essencial” deste jogo é que a promessa implica (*count as*) que o contratante se coloque na obrigação de executar a ação enunciada. Esta implicação é a da própria regra que distingue a força ilocucionária da promessa daquela de todo ato de discurso; passamos para a linguagem intencional desde que operemos a permutação do jogo ao jogador. [...] Prometendo, o locutor *quer dizer que* seu enunciado se coloca sob a já dita obrigação. Assim, a intenção é o que implica a regra semântica, quando convertemos o ato do enunciado em ato do locutor (RICOEUR, 2004, p.120).

Ao estabelecer a relação entre o polo da intencionalidade (tal qual Husserl a formulou) e o polo semântico (dos atos do discurso, conforme desenvolvidos por Austin), Ricoeur (2004) nos indica que a fenomenologia pode se enriquecer muito com a analítica anglo-saxônica e vice-versa. Por um lado, a fenomenologia auxilia a analítica a realizar a passagem da significação meramente objetiva à significação subjetiva; por outro lado, a analítica auxilia a fenomenologia a afastar-se de uma psicologia.

Graças à análise [...] a fenomenologia se liberta de toda confusão com a psicologia. O que praticamos é uma fenomenologia linguística, constantemente afastada de uma fenomenologia psicológica. E é precisamente porque rompeu com a psicologia que esta fenomenologia pode reconhecer o estatuto verdadeiro dos atos mentais na função do discurso, a saber, seu estatuto noético. O noético, dissemos acima, é o psíquico (ou o mental) subordinado ao semântico (RICOEUR, 2004, p.126-7).

Logo, a “condição de possibilidade” do discurso é o *noético*, a intencionalidade. De outro lado, o incomunicável é o *psíquico* que constitui a “condição de impossibilidade” da comunicação.

[o psíquico] é esta parte não intencional da vida, esta maneira de o vivido se incrustar em si mesmo, esta sequência de acontecimentos transversalmente ligados à mesma série, à mesma esfera, a mesma clausura. O psíquico, em uma palavra, é a solidão da vida que, por intermitência, acaba assegurando o milagre do discurso (RICOEUR, 2004, p.127).

Eis, portanto, o grande acontecimento da comunicação, eis o *milagre*.

Por fim, vale registrar que Ricoeur não está numa empreitada em busca de um

sentido originário que presentifique todas as intenções de alguém que discursa. Como pudemos ver, ele sabe claramente que nunca chegará ao outro em sua alteridade (o lado *psíquico*). O que Ricoeur faz é pensar a comunicação, pois ela está desde o início conosco e faz parte da nossa compreensão de mundo. Nesse sentido, uma ótima maneira de compreender esta empreitada ricoeuriana frente ao paradigma da comunicação é a apropriação da ideia de *aposta* que se encontra no livro tardio *Sur la traduction* (2004)⁶ e será discutida no próximo capítulo.

Abramos agora um pequeno parêntese, que fará uma ligação entre este e o próximo capítulo.

Um acréscimo – a aposta

A problemática da tradução se encontra na raiz da hermenêutica, pois, desde que fomos “condenados”, como no “mito de Babel”, à diversidade de línguas, a tradução passa a ser necessária. Nesse sentido, Ricoeur (cf. *ST*) chega a afirmar que a própria compreensão, vale dizer, a grande questão hermenêutica, nada mais é do que uma forma de tradução, ou seja, uma *aposta* (ou tarefa) ininterrupta de impetrar ao outro em sua – inalcançável – alteridade.

Para Ricoeur, todo discurso é, em parte, intraduzível. Nesse sentido, a tradução de uma língua para outra é uma tarefa ingrata. Este problema se dá como paradigma indissolúvel, pois, ao mesmo tempo em que a tradução perfeita é um grande mito, desde sempre traduzimos e nos compreendemos. “Porque a tradução existe. Sempre se traduziu: sempre houve mercadores, viajantes, embaixadores, espiões, para satisfazerem os intercâmbios humanos” (*ST*, p.58). Destarte, a tradução – e talvez a própria linguagem – só se dá como uma tensão indissolúvel entre o possível e o impossível. Traduzimos mas não podemos traduzir, eis o grande drama do tradutor.

Uma boa tradução só pode visar uma equivalência presumida, não baseada numa identidade de sentido demonstrável, uma equivalência sem identidade. Pode-se então ligar a essa presunção de equivalência sem identidade o *trabalho* da

⁶ A partir de agora citaremos a tradução deste livro (2005), apenas por *ST*

tradução, que se manifesta mais claramente no fato da retradução que se observa ao nível dos grandes textos da humanidade (ST, p.62).

Diante desta limitação, a tradução só se dá como *aposta*; aposta que só pode ser substituída por outra aposta, por outra e mais outra. “Há zonas de intraduzibilidade espalhadas pelo texto, que fazem a tradução um drama, e do desejo de uma boa tradução uma aposta” (ST, p.13).

A teoria *militante* de Ricoeur: entre o possível e o impossível

Com este acréscimo, podemos compreender que a dialética entre evento e significação não se dá sem astúcia. Ricoeur, apesar de hermeneuta (aquele que, ao se tornar contemporâneo do autor que interpreta, daria o veredito final das interpretações), enfrenta a ideia ingênua de se alcançar tanto a tradução perfeita, quanto a comunicação perfeita. Ambas são apenas mitos e se encontram na tensão do possível e do impossível (do *noético* e do *psíquico*). Da mesma forma que nunca acolhemos *plenamente* o estrangeiro, também não acolhemos o compatriota que, malgrado habitar um campo cultural mais próximo, continua a estar barrado, inacessível. Só uma *aposta* pode nos conduzir ao semblante – ao contorno – do estrangeiro, assim como do compatriota.

Como afirma Ricoeur no artigo “Discours et communication” (2004), “o paradoxo é que a comunicação é uma transgressão, no sentido próprio do ultrapassamento de um limite, ou melhor, de uma distância num sentido inultrapassável” (ibid, p.95). Desta forma, frente a esta tensão indissolúvel em que a comunicação se encontra, uma teoria do discurso não será jamais triunfante, mas ao assumir o jogo de *apostas* – sem começo e sem fim –, em que se acham a tradução e a comunicação, ela será apenas uma teoria *militante* irremediavelmente submetida a uma tarefa infinita e – retomando a metáfora benjaminiana – messiânica.

Em suma, esta militância imposta ao filósofo que pretenda passar pelas *aporias* do problema da linguagem e diversas outras é constitutiva de toda a obra do hermeneuta francês. E acreditamos: foi por amor à filosofia – e mais do que à filosofia, ao pensamento – que Ricoeur estudou diversas obras num esforço descomunal para constituir uma reflexão

que militasse diante das *aporias* que se impuseram em seu percurso (por exemplo, estrutura/hermenêutica; psicanálise/fenomenologia). Neste perene movimento, Ricoeur se postou nas “fronteiras da filosofia”, não se furtando a debater com a analítica, nem com diversas ciências humanas, como a antropologia, a psicanálise e a linguística.

REFERÊNCIAS

BENVENISTE, É. **La forme et le sens dans le langage**, Genève: La Baconnière, 1967.

BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral I**, Campinas : Pontes, 2005.

CULLER, J. **As idéias de Saussure**, São Paulo: Cultrix, 1979.

DESROCHES, D. “A via longa da compreensão em Paul Ricoeur”. In: C. Marcondes Cesar. (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: 2002, p. 9-26.

DILTHEY, W. **L’Édification Du monde historique dans les sciences de l’esprit**, trad. e pres. Sylvie Mesure, Paris: Cerf, 1988.

DILTHEY, W. **Le monde de l’esprit (2 vol.)**. trad fr. Louis Sauzin. Paris: Aubier – Montaigne, 1947.

Esprit, « La pensée sauvage et le structuralisme », exposés de J. Cuisenier, N. Ruwet, M. Gaboriau, P. Ricoeur suivis d’une discussion avec Cl. Lévi-Strauss (« Reponses à quelques questions »), Paris, nov. 1963, número spécial.

HEIDEGGER, M. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. br. M. S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

JARDIM ANDRADE, R. “Compreensão e explicação nas ciências do espírito: a epistemologia de Wilhelm Dilthey”. In: L. Miranda Hühne. (Org.). **Filosofia e Ciência**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2008.

JARDIM ANDRADE, R. **Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique**. Lille: ANRT (Atelier national de reproduction de thèses), 2000.

JARDIM ANDRADE, R. “O Modelo hermenêutico de reflexão: o diálogo entre filosofia e ciências humanas no pensamento de Paul Ricoeur”. In: Alino Lorenzon; Cléa Góis e Silva. (Org.). **Ética e Hermenêutica na Obra de Paul Ricoeur**. Londrina, 2000, v. , p. 215-226.

JARDIM ANDRADE, R. “Saussure e a Filosofia”. In: **Anais do V Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**. Diamantina: 1992, p. 203-212.

MESURE, S. **Dilthey el la fondation des sciences historiques**, Paris: PUF, 1990.

RICOEUR, P. **La métaphore vive**, Paris: Le Seuil, 1975 (*A Metáfora Viva*, São Paulo: Edições Loyola, 2000).

RICOEUR, P. **De l’interprétation: Essai sur Freud**, Paris: Le Seuil, 1965.

RICOEUR, P. “Discours et communication”, in: **cahier de l’herne Ricoeur 1**, L’Herne, 2004.

RICOEUR, P. **Du texte à l’action: essais d’herméneutique II**, Paris: Le Seuil, 1986 (*Do texto à acção, ensaios de hermenêutica II*, Porto: Rés-Editora, s/a).

RICOEUR, P. **Écrits et conférences 2: herméneutique**, Paris: Le Seuil, 2010.

RICOEUR, P. **O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica**. trad. port. Artur Morão. Porto: Rés-Editora, s/a.

RICOEUR, P. “Structure et signification dans le langage”, in: **Les cahiers de l’université du Québec**, Québec: PUQ, 1970.

RICOEUR, P. **Sur la traduction**, Paris: Bayard, 2004 (*Sobre a tradução*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2005).

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**. trad. port. Artur Morão. Porto: Porto Editora, 1995.

SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale** (édition critique préparée par Tullio de Mauro), Paris: Payot, 1972.