

Sobre *Discours et Communication*, de Ricoeur

Bruzzone, Andrés (USP)

A problematização da comunicação proposta por Ricoeur em *Discours et Communication*, texto de 1971¹, parte da decisão de sair do campo do natural para trabalhar no plano do transcendental, do noético: “Somente o acesso ao ponto de vista da consciência como campo transcendental e como encadeamento sistematicamente fechado constitui em problema a comunicação”, afirma. Cabe à reflexão transcendental colocar a teoria do discurso “num espaço de jogo, lógico e fenomenológico” (Ricoeur, 2005: p. 13). É assim que o discurso pode fundar a comunicação.

Ricoeur começa questionando o modelo da comunicação do esquema emissor-mensagem-receptor, corrente nas ciências sociais, e postula duas mônadas na situação de comunicação, definidas como séries de eventos psíquicos tais que nenhum evento de uma série pode pertencer à outra. O problema está posto a partir da díada, quando as duas séries são conjuntos sem interseção, séries fechadas, o que exige alguma forma de transgressão para que a comunicação seja possível.

Não é a língua, sistema símbolos sem falante, que comunica: é o discurso. O discurso é um tipo especial de evento que consegue passar de uma série monádica à outra, por meio da compreensão, e isso leva Ricoeur a se perguntar pelo suporte da compreensão, a chave do milagre. Esta chave estará no sentido, no semantismo, na referência, exterior ao discurso. É o *Aufhebung* do evento, fundamento da comunicação: a supressão pela qual o evento é anulado e retido na visada de um sentido. “Todo discurso é efetuado como evento, mas compreendido como sentido” (Ricoeur, 2005: p. 23).

Mas a teoria do discurso não é autônoma: é necessário procurar seus membros dispersos em registros diferentes, o que Ricoeur se propõe a fazer, coordenando e hierarquizando três níveis de apreensão e de tratamento do semantismo do discurso:

a- Fará recurso à filosofia analítica e à fenomenologia, procurando estabelecer uma convergência no plano de uma lógica apofântica, na teoria dos enunciados. Começando pelo núcleo lógico do discurso se acede ao fundamento da comunicabilidade: o que é comunicado é, em primeiro lugar, a logicidade do discurso, capaz de exteriorizar o evento em relação a si mesmo, colocar o discurso fora de si mesmo e abri-lo a um outro locutor. Pela teoria lógica dos enunciados, o que faz uma mensagem comunicável é o processo de universalização que a habita.

b- Considerará a teoria dos *Speech-Acts* inaugurada por Austin, estabelecendo também correlações com a fenomenologia quando esta passa de uma apofântica a uma lógica do julgamento, com Husserl na *Lógica formal e lógica transcendental*. Mas o que se comunica num discurso não é apenas seu sentido (sua constituição proposicional), é também sua força, em linha com Austin: um enunciado vale como asserção ou como ordem ou como promessa.

c- Trabalhará as intenções a partir da obra de Grice e traços paralelos da fenomenologia. No nível das intenções, a comunicabilidade se estende para além do sentido e da força que um locutor comunica. Um locutor comunica algo sobre si mesmo. Mas até que ponto? O que se reconhece disso que o locutor comunica?

¹As referências são da edição do *Carnets de L’Herne*, de 2005. As traduções são nossas.

Esta ordem busca mostrar de que maneira a elevação do evento ao sentido no discurso funda a comunicabilidade.

Em Frege, o sentido (*Sinn*) não é algo que possa existir na natureza e também não 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. O sentido (*Sinn*) também se distingue da significação ou referência (*Bedeutung*). O sentido é o que diz uma expressão lingüística e a referência é em relação *ao que* isso é dito.

Como consequência para uma teoria da comunicabilidade há um modelo de dupla exteriorização da instância do discurso e a fundação em dois degraus da comunicabilidade. Há um primeiro descentrar-se 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.

Mas 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. Há uma intenção lógica, e não psicológica, na intencionalidade husserliana. Este mesmo é que é comunicável em primeiro lugar, pois é mesmo entre duas consciências como é mesmo entre dois momentos de consciência.

O discurso, para ser significativo, exige o equilíbrio entre duas funções: a 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 universalizante, a segunda, singularizante. São funções assimétricas do ponto de vista do 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 esta assimetria é liquidar o falso problema do 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 nos faz sair da filosofia da linguagem para entrar na metafísica descritiva de Strawson, que 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 e singularidades lógicas a linguagem se desmancha.

O enunciado se define pelas funções predicativa e identificante. Mas há formas do discurso (constatar, ordenar, desejar, prometer) que, ainda que não caibam nestas duas formas, recebem delas sua base, 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...”, etcétera. Isso não cabe na teoria de Strawson, é preciso um marco mais amplo, que é o que proporciona Austin com a teoria dos *Speech acts* ou atos de discurso. Esta teoria substitui e engloba a mais simples distinção entre performativos (“eu tomo Fabiana como esposa”, “deixo a minha biblioteca aos meus filhos”) e constativos (*constatifs*), que também “fazem” algo ao dizer, pois comprometem o locutor na realidade do que afirmam. Exemplo: “o livro está na mesa mas eu não acredito”. A contradição não se dá no conteúdo proposicional, mas entre a crença implícita na afirmação e a sua denegação explícita. Dai a necessidade de diferenciar o locucionário (o que se diz) do ilocucionário (o que se faz ao dizer). Há um terceiro nível, que Ricoeur não trabalha, que é o perlocucionário: aquilo que se faz por dizer, como convencer ou intimidar.

Esta distinção tem como consequência que aquilo do discurso que estuda um lógico, a proposição, seja para uma teoria dos atos de discurso uma parcialidade, apenas o ato locucionário ou ato proposicional.

A introdução da palavra “ato” indica que estamos fora do contexto de uma teoria lógica. Também não se trata de psicologia, nem como introspecção nem como comportamento, mas daquilo que na língua inglesa chama-se “*Philosophy of Mind*” que, no que se refere ao discurso, estuda o comportamento da linguagem a partir de listas de verbos e dos jogos de linguagem que estes comportam, com o objetivo de deixar em evidência as regras constitutivas dos jogos de linguagem. Ricoeur se orienta aos estudos de Searle.

Devemos estender aos atos de discurso a tese da comunicabilidade do discurso pela exteriorização de seu sentido, ainda tendo feito a diferenciação entre o evento de palavra e o sentido do discurso. Isso porque 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. A linguagem oral dispõe de marcas próprias, que não passam pela escrita, como a mímica e a gesticulação, o que implica que a força ilocucionária está menos completamente inscrita na gramática e no léxico que a força do ato proposicional, ainda se no texto escrito há marcas suficientes desta força para que o ato seja interpretado corretamente sem o suporte da presença psicológica e carnal do locutor.

Função proposicional, força ilocucionária e ação perlocucionária compartilham da exteriorização intencional que faz o discurso comunicável, numa ordem decrescente. Por isso é necessário que à palavra “significação” tenha acepção ampla o bastante para cobrir todos os aspectos e níveis do ato de discurso que, se objetivando, se comunicam. Cria-se, assim, uma hierarquia de atos de discurso pela sua comunicabilidade.

A análise do terceiro nível da teoria do discurso busca explicitar que parte da subjetividade do locutor se comunica no discurso. Não se trata de psicologismo: opera-se no campo do noético, no sentido husserliano, que Ricoeur aproxima do “*Mind*” da *Philosophy of Mind* inglesa.

Enunciando as regras dos jogos de linguagem se evidencia uma implicação do locutor, da sua intenção, daquilo que se “quer dizer”. Como exemplo, a promessa. Ao prometer algo, o locutor se coloca sob a obrigação de executar a ação enunciada. Opera-se a permutação do jogo ao jogador. A intenção é o que implica a regra semântica, na passagem do ato do enunciado para o ato do locutor. Benveniste chama isso de “caráter sui-referencial” (*sui-référentiel*) da instância do discurso.

O discurso designa seu próprio locutor pelos indicadores de subjetividade, diferenciados pela gramática dos nomes dos objetos e reservado por ela para a expressão dos atos reflexivos pelos quais o sujeito designa a si mesmo ao dizer alguma coisa sobre alguma coisa. Por isso é que este caráter sui-referencial do discurso permite o acesso à intenção do locutor, que se comunica ou comunica algo sobre si mesmo comunicando o sentido, a referência e a força de seu discurso.

A promessa serve como exemplo deste sentido de intenção. O locutor que promete diz que “*intendsthat*”, mas com Searle podemos dizer que ele “*intendsto do that*”. No primeiro caso, trata-se de um duplo subjetivo *docounts as*, jogo de linguagem chamado promessa. No segundo, há um ato mental, no sentido de Peter Geach. Passou-se da implicação lógica de um jogo a uma disposição mental ou da intenção verbal à intenção mental.

É pela crença e pelo desejo que se articulam as ordens semântica e psíquica. Os atos mentais se enunciam em *wanting* ou *belief*: requerer é querer que o outro faça alguma coisa; afirmar é crer que P; questionar é querer uma informação; dar uma opinião é crer que o outro terá um benefício da minha opinião.

O terceiro uso de “intenção” indica a intenção de produzir no outro o reconhecimento de que a intenção seja reconhecida por aquilo que ela é. Em Grice a equivalência entre “significar” e “ter a intenção de” é um aspecto constitutivo da significação quando esta é o ato de um locutor e não somente de seu discurso. Trata-se do que faz o locutor e não do que faz a frase. O novo é que a significação está definida como um efeito a ser produzido no interlocutor pelo reconhecimento da intenção: dizer que “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”.

Trata-se de nova equivalência entre “significar” e “ter a intenção”, não como fator adicional, mas constitutivo da significação como ato do locutor e não apenas do seu discurso. Neste sentido da palavra “intenção” há 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, porque o ato ilocucionário implica processo de reconhecimento enquanto o ato perlocucionário releva simplesmente o esquema estímulo-resposta da psicologia behaviorista.

Isto estreita o vínculo entre a teoria das intenções e a dos atos de discurso, na procurada convergência entre filosofia analítica e fenomenologia. Esta convergência reporta benefícios para ambas as partes.

À filosofia analítica, a fenomenologia ajuda a justificar a passagem da significação objetiva à significação subjetiva, a vinculação entre filosofia do espírito e lógica, entre proposição intencional e proposição extensional. A fenomenologia funda, na teoria geral da relação do intencional e do sentido, uma conexão entre extensionalidade e intencionalidade, e isso possibilita uma relação entre filosofia analítica e fenomenologia onde a fenomenologia representa o nível de fundação e a análise o de efetuação.

Também para a fenomenologia o benefício é grande. Em primeiro lugar, os conceitos da filosofia analítica são, afirma Ricoeur, tecnicamente mais bem articulados e ainda os equívocos entre psicologia e fenomenologia são eliminados.

O encadeamento entre as três figuras da intenção é muito interessante para o problema da comunicabilidade. Passa-se 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. Em seguida segue-se à intenção como busca do reconhecimento pelo outro da intenção do locutor. Esta última merece ser chamada de intenção de comunicabilidade e representa o mais avançado da análise do discurso como fundamento da comunicabilidade. Designa 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.

A fenomenologia se beneficia adicionalmente da eliminação de confusões com psicologia, pois o praticado é uma fenomenologia lingüística, diferente e distanciada de uma fenomenologia psicológica e capaz, por isso, de reconhecer o estatuto verdadeiro dos atos mentais no funcionamento do discurso, isto é seu estatuto noético -lembrando que noético é o psíquico ou mental subsumido pelo semântico, motivo pelo qual o semântico pode ser o fio condutor da análise noética.

Resumindo: do encontro entre as duas escolas surge uma articulação e uma hierarquização dos conceitos em função de seu rol no próprio discurso. Assim, a análise responde com vários conceitos de intenção à fenomenologia, que fornece o transcendental de todos esses conceitos. É este transcendental de todas as formas de intenção o que se expressa desde o começo do artigo quando se fala em exteriorização intencional do evento de palavra no discurso.

Disso surge a dupla conclusão de Ricoeur.

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.

O incomunicável é 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 destes 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” (Ricoeur, 2005: pp. 63 e 64).

Ricoeur procura uma saída para a questão histórica da incomunicabilidade do sujeito posterior a Descartes e o faz pela via do encontro entre filosofia analítica e fenomenologia. Deixa o psíquico de lado e percorre o caminho do noético, do intencional, com ferramentas emprestadas das filosofias da linguagem, e assim consegue chegar a bom fim. A comunicabilidade está provada -desde que se permaneça no plano intencional. O psíquico continua caindo sob a crítica que nos condena ao solipsismo.

É sob esta perspectiva histórica, vinculada com a tradição filosófica, que devemos ler a conclusão ricoeuriana, para afastar ela do risco de cair sob uma acusação de circularidade. Com efeito, a incomunicabilidade do psíquico não surge como demonstração do texto, pois Ricoeur se mantém no campo do intencional, deixa de lado o psíquico, por decisão metodológica. O texto, em si mesmo, não prova a incomunicabilidade -a pressupõe.

Vemos dois ou três caminhos, alternativos ou complementários, a partir da proposta ricoeuriana. Talvez o primeiro seja o mais problemático, pois nasce de questionar a mônada, pelo menos, a sua formulação. Em sentido inverso, o segundo nos leva para além de onde chega Ricoeur, abraçando a mônada em todas as suas consequências para aprofundar uma egologia transcendental. O terceiro é de alguma maneira o mais fielmente ricoeuriano, pois consiste em recorrermos a *Soi-même comme un autre* para pensar nas consequências que na comunicação podem ter os estudos sobre a dialética do Si e o Outro.

A definição de mônada proposta, 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. A díada é constituída quando as duas séries dão compreendidas como conjuntos sem interseção, como séries fechadas. Isso exige alguma forma de transposição ou passagem, a transgressão, para que a comunicação seja possível. Mas esta postulação talvez pressuponha uma mônada que nasce incomunicada, prévia à comunicação e isso pode resultar num ego auto-constituído e auto-suficiente: 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 aproxima este modelo proposto por Ricoeur daquele esquema quase físico que ele questiona, onde são duas partes que enviam e recebem mensagens. As mensagens se fazem *por meio* do discurso: o discurso é meio, suporte, exterior em

relação à mônada que comunica. O esquema que se busca desmontar (emissor-mensagem-receptor) é essencialmente mantido: os três elementos permanecem e a dinâmica, ainda que mais complexa e sutilmente elaborada, não deixa de ser a mesma. Assim, o recurso à mônada como ponto de partida para um questionamento da comunicação seria menos radical do que anunciado. Este poderia ser o primeiro caminho de pesquisa.

Como segunda via, abraçaremos as consequências da mônada, nos adentrando na egologia transcendental, nas análises husserlianas da inter-subjetividade. Na linha traçada por Duportail em *Phénoménologie de la communication* explorarmos as possibilidades de fundamentar a comunicação no segmento do texto 29 do Tomo XV das *Husserlianas* (intitulado “*Fenomenologia da comunicação*”). O discurso é amálgama que torna possível uma unidade de recobrimento entre as pessoas a partir de uma pressuposição de mundo e uma semelhança entre os corpos que agem de maneira expressiva num mesmo entorno. Há um desdobramento da intenção de comunicação em intenção cooperativa e intenção comunicativa que Duportail expõe recorrendo às *Investigações Lógicas*.

Finalmente, o terceiro caminho nos leva a *Soi-mêmemcommeunautre*. Aqui, a alteridade não se agrega à ipseidade de fora: ela pertence à sua constituição de sentido e à sua estrutura ontológica, e isso especialmente quando a alteridade em jogo é a alteridade do outro que si. Esta noção, que na obra de Ricoeur enraíza em várias filosofias mas especialmente em Husserl, está diretamente relacionada com a intersubjetividade ao serviço da constituição de uma natureza comum que permita falar dos aspectos objetivos do mundo. Ainda, a interlocução, a palavra do Outro, ocupa lugar central. Contudo, construir esta dialética do si e do outro derivando o *alter ego* do *ego* a partir de Husserl é impossível, assim como construí-la somente a partir da alteridade radical de Lévinas (Ricoeur, 1990: p. 382). É necessário o encontro, a articulação entre os grandes gêneros do Mesmo e o Outro (Ricoeur, 1990: p. 387) com que Ricoeur irá completar sua reflexão sobre a identidade narrativa, numa obra que desenvolve uma filosofia da linguagem (Estudos I e II) e uma filosofia da ação (III e IV), em ambos casos com recurso à filosofia analítica para desaguar numa filosofia da identidade pessoal (V e VI), complementada por uma ética (VII, VIII e IX), sem nunca deixar o Si esquecer o Outro.

A comunicação como tal não aparece nestes estudos -não pelo menos de maneira explícita. O discurso cumpre uma função constitutiva do Si, mas não é chamado para atravessar as fronteiras da intersubjetividade, onde o corpo orgânico e a *attestation* cumprem rol central na transgressão entre mônadas. É que a comunicação não mais interessa Ricoeur? Ou o tipo de transgressão operada pelo discurso mostra-se insuficiente para dar conta da dialética do Si e do Outro? Talvez seja interessante dar conta destes questionamentos, mas o que vemos aqui é sobretudo a possibilidade de avançar em relação ao ponto de chegada de *Discours et communication*, enriquecendo e completando o pensamento crítico sobre a comunicação, até mesmo fundando uma Filosofia da Comunicação. Uma Filosofia da Comunicação de cunho hermenêutico, ancorada na noção de identidade narrativa e a compreensão que do Si em relação com o Outro que está nos seus mesmos alicerces.

Referências

- Ricoeur, P., *Discours et communication*, L’Herne: Paris, 2005
 _____, *Soi-mêmemcommeunautre*, Seuil: Paris, 1990
 Duportail, G-F., *Phénoménologie de la communication*, Ellipses: Paris, 1999
 Husserl, E., *Surl’intersubjectivité II*, trad. de Natalie Depraz, PUF: Paris, 2001