



ACOLHER O OUTRO: NOTAS SOBRE A COMUNICAÇÃO EM NABERT E RICOEUR

*Welcoming the other: notes on the communication According to nabert and
ricoeur*

Cristina Amaro Viana Meireles
UFAL

Resumo: Nesse texto, nós pretendemos explorar o tema da acolhida do outro a partir do problema da comunicação. Em variados contextos, frequentemente predomina a compreensão de que dialogar, ouvir e considerar os pontos de vista de uma alteridade seja coisa natural e factível. No entanto, a realidade das relações humanas insiste em trazer evidências na direção contrária. Tanto no plano micro das relações interpessoais, como no plano macro das relações políticas nacionais e internacionais, abundam exemplos de situações em que a conversa e o diálogo falharam, seja porque o falante não conseguiu expressar o que queria, por mais que dominasse o idioma, seja porque o interlocutor não conseguiu acolher o discurso do falante, mesmo tendo compreendido o seu significado linguístico. Assim, a discussão que propomos tem como eixo a pergunta: o que realmente significa comunicar? E, além disso: o que é lícito esperar da comunicação a fim de promover o encontro com a alteridade da maneira mais efetiva possível? Buscaremos respostas para essas perguntas a partir de dois filósofos franceses contemporâneos que, ao se indagarem sobre a humanidade dos seres humanos, elegeram as relações com a alteridade como elemento central na constituição da própria subjetividade: Jean Nabert (1881-1960) e Paul Ricoeur (1913-2005). As elaborações de ambos partem da constatação lúcida de que a verdadeira comunicação não é a regra das relações humanas, mas a exceção, o “milagre”. Apesar disso, ela é caminho indispensável para o encontro legítimo com a alteridade e o consequente “acréscimo de ser” no sujeito.

Palavras-chave: Comunicação; Incomunicabilidade; Discurso; Ricoeur; Nabert.

Abstract: In this paper, we intend to explore the theme of welcoming the other based on the problem of communication. Often the idea prevails that it is a natural and doable thing to dialogue, listening and considering the points of view of otherness. However, the reality of human relations insists on bringing evidence in the opposite direction. Both at the micro level of interpersonal relations and at the macro level of national and international political relations, there are many examples of situations in which conversation and dialogue failed, either because the speaker was unable to express what he wanted, no matter how much he mastered the language, either because the interlocutor was unable to accept the speaker's speech, even though he understood its linguistic meaning. Therefore, the discussion we propose revolves around the question: what does it really mean to communicate? And, furthermore: what is justifiable to expect from communication in order to promote the encounter with otherness in the most effective way possible? We will seek answers to these questions from two contemporary French Philosophers who, when inquiring about the humanity of human beings, established that otherness is a central element in the constitution of subjectivity itself: Jean Nabert (1881-1960) and Paul Ricoeur (1913-2005). The elaborations of both start from the lucid observation that true communication does not often occur in human relationships, but rather exceptionally, like a “miracle”. Despite this, communication is an indispensable path for the real encounter with otherness, and the consequent “increase of the being” in the subject.

Keywords: Communication; Incommunicability; Speech; Ricoeur; Nabert.

1. Introdução

É possível sair da “ilha da consciência” e comunicar aos nossos semelhantes o que verdadeiramente pensamos, sentimos e queremos? Dois importantes pensadores franceses contemporâneos filiados à filosofia reflexiva se debruçaram sobre essa questão. Trata-se de Paul Ricoeur (1913-2005) e Jean Nabert (1881-1960), filósofos que se afinam também em relação a outros interesses temáticos, como por exemplo a problemática da liberdade, do mal e da vida ética. No que diz respeito à questão da comunicação, ambos compartilham dois pressupostos importantes: (i) a comunicação total é muito difícil de ocorrer; (ii) é necessário buscar compreender a comunicação num modelo distinto do mero processo linguístico segundo o esquema emissor – mensagem – destinatário¹.

Apesar desse ponto de partida comum, parece que os caminhos argumentativos dos dois divergem bastante. Além disso, ambos diferem em pontos importantes quanto ao posicionamento prático diante da ameaça de incomunicabilidade. Neste texto, pretendemos expor essas diferenças, explorando as peculiaridades das reflexões de cada um dos autores sobre o assunto. O principal texto de Ricoeur que utilizaremos se chama *Discours et communication*, uma conferência apresentada pela primeira vez em Montréal no ano de 1971 (e posteriormente publicada em 1973 e, mais tarde, em 2004). Usaremos, ainda, a obra *Teoria da interpretação*, publicada originalmente em inglês em 1976, consistindo numa materialização das palestras que Ricoeur ministrara entre os dias 27 e 30 de novembro de 1973 na Texas Christian University, como parte das celebrações pelo centenário da universidade norte-americana. De Nabert, nos basearemos em dois capítulos de sua segunda obra, intitulada *Éléments pour une Éthique* (1943), quais sejam: “L’Approfondissement de la solitude” (Chapitre III) e “L’Expérience de l’un dans le commerce des consciences” (Chapitre IX).

Ricoeur entende que a incomunicabilidade é a realidade perene, que só é suplantada por um acontecimento paradoxal, enigmático e maravilhoso que é a comunicação; esta, em vez de regra comum da vida coletiva, é entendida como uma “transgressão”² – e aí já começa seu debate com os teóricos da linguística de linhagem saussuriana (seu referencial será, antes, Émile Benveniste). Nabert, por sua vez, opta por partir de uma compreensão romantizada da comunicação; segundo ele, é como se num certo começo primordial (que julgamos mais prudente entender como explicação hipotética do que evento histórico) houvesse uma “comunicação absoluta” entre as consciências³; esta, contudo, teria se perdido à medida em que as consciências de si foram se individualizando. Se para Ricoeur a única solução possível para a incomunicabilidade se encontra no discurso, Nabert recua um passo e aposta no despojamento de si. O discurso é instância privilegiada para Ricoeur porque conjuga *acontecimento* (o lugar da criação de uma novidade, de alguém que fala) e *sentido* (poder escapar da efemeridade da fala e conseguir transmitir as intenções visadas pelo discurso). Já Nabert foca na experiência da solidão, que segundo ele representa o rompimento da comunicação; em sua análise, por meio de um aprofundamento na experiência negativa de solidão, é possível identificarmos a parcialidade do individual, o que nos impulsionaria a buscar o universal na comunicação, e dessa forma poderemos acolher ao outro num tipo de totalidade englobante.

¹ Importante esclarecer, desde já, que esse nosso trabalho não adentrará na intrincada seara da comunicação midiática, bem como não se pautará nos numerosos estudos sobre Teoria da Comunicação Social. Trata-se de uma investigação filosófica que se pautará sobretudo nas relações entre duas pessoas que dialogam.

² RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 52. Todas as citações desse texto são tradução nossa.

³ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 165. Todas as citações desse texto são tradução nossa.

Buscaremos seguir as reflexões de Nabert e de Ricoeur em suas similaridades e disparidades, buscando identificar uma concepção de comunicação humana que nos ajude a conceber os melhores caminhos para uma efetiva acolhida do outro.

2. A alteridade constitutiva

Em 1990, Ricoeur publicava *O si-mesmo como outro*, uma obra que, já pelo título, chama a atenção para uma compreensão bastante peculiar da subjetividade: o sujeito já contém em si mesmo a alteridade. No Prefácio do livro, o próprio Ricoeur esclarece a tese que se expressa no título:

Uma alteridade que não é – ou não é apenas – comparação é sugerida por nosso título, alteridade que possa ser constitutiva da própria ipseidade. *O si-mesmo como outro* sugere logo de saída que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra, uma passa para dentro da outra [...]. Ao ‘como’ gostaríamos de atribuir o significado forte, não só de comparação – si-mesmo semelhante a outro –, mas sim de implicação: si-mesmo na qualidade de... outro.⁴

A proposta é interessante para iniciarmos nossa investigação, pois ao problematizar as fronteiras entre o sujeito e a alteridade, ambas se flexibilizam, o que permite uma reflexão renovada sobre a natureza do próprio *encontro* entre subjetividades plurais. Pelo menos trinta anos antes da publicação de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur já atentava para o papel constitutivo da alteridade sobre a subjetividade. Em *L’Homme faillible* (1960), por exemplo, ele partia da ideia de *reciprocidade* para pensar a relação *eu-tu*. Segundo ele, existe uma abertura fundamental da subjetividade em relação à alteridade de outrem. Esta abertura, longe de dever ser entendida enquanto concessão ou tolerância, é uma *demand*, uma *exigência* da consciência de si-mesmo. O que uma consciência requer de outra, mais do que sua mera presença, é a reciprocidade. A breve análise que Ricoeur faz do amor sexual deixa isso bastante evidente:

[...] o amor sexual não é desejo de união no mesmo sentido [que o de necessidade de alimentos]; as requisições que o atravessam [...], em particular a *demand* de *reciprocidade*, impossibilitam que ele se reduza, a não ser por imaturidade ou regressão, a uma necessidade de orgasmo para a qual o outro será apenas um meio acidental e não um parceiro essencial [...].⁵

A ideia de uma *demand* de reciprocidade nos instiga a pensar as relações intersubjetivas de uma maneira mais íntima, onde o mero olhar e escuta do outro são apenas uma parte. Para Ricoeur, reduzir a relação *eu-outro* a uma simples mutualidade do olhar seria “[...] uma relação intersubjetiva bem pobre”⁶. Mais do que sermos vistos e ouvidos pelos nossos semelhantes, queremos ser *valorizados, estimados*. Mas ser estimado pela opinião do outro não significa apenas desejar obter uma interpretação favorável entre tantas outras possíveis. Mais que isso, a estima do outro tem peso de *objetividade* para o demandante: o valor que o outro me confere se destaca da relação eu-outro e passa a valer por si mesmo. Assim, num exemplo simplista, quando um professor atribui nota 10 a um aluno, isso não significa apenas que há alguém nesse mundo que considera o trabalho merecedor de conceito 10, mas sim que o trabalho *vale 10*, ou ainda que o trabalho é excelente:

⁴ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. xv.

⁵ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L’homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 157, grifos nossos. Todas as citações desse texto são tradução nossa.

⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L’homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 160.

O que eu espero de outrem é que ele me devolva a imagem de minha humanidade, que ele me estime ao me declarar minha humanidade. Este reflexo frágil de mim mesmo na opinião de outrem possui a consistência de um objeto, ele detém a objetividade de um fim existente, que limita toda pretensão a dispor simplesmente de mim mesmo; é nesta objetividade e por ela que eu posso ser reconhecido.⁷

L'Homme faillible, como se sabe, foi dedicado a Jean Nabert. Talvez não seja por acaso que encontramos na sua obra mais discutida – *Éléments pour une Éthique* (1943) – uma compreensão da subjetividade bastante similar à de Ricoeur. No capítulo III desse livro, Nabert se debruça sobre o tema da solidão, e deliberadamente denuncia como equívoca a compreensão, bastante difundida no senso comum, de que a solidão consiste meramente no fato de uma pessoa estar sem a companhia de seus semelhantes. O principal erro dessa concepção de solidão é que ela parte da pressuposição de que o homem possuiria uma autossuficiência individual, sem considerar que, na verdade, “[...] o eu [...] é apenas uma vida incompleta e como que larvar”⁸. Para Nabert, a presença do outro, meu semelhante, em minha existência não é um acréscimo, um complemento, uma distração, mas sim um momento da travessia da consciência de si, pois o outro traz, com sua presença, um apelo, uma convocação à minha consciência: “Uma consciência que espera ou obtém de uma outra consciência respostas, promessas, signos de amizade e de amor, não sabe que é graças a essas respostas que ela pôde tomar posse de si e de sua interioridade própria”⁹.

É evidente que a efetiva ausência dos semelhantes, tão enfatizada na compreensão corriqueira da solidão, é um elemento importante. Porém, segundo Nabert, é a razão dessa importância que precisa ser revista: a solidão surge na ausência de outrem não porque ele me falta, mas porque me falta justamente a *reciprocidade* entre os sujeitos:

É a reciprocidade de seus atos [isto é, da minha consciência e da consciência de outrem] que é primeira e que desperta cada umas das consciências a si mesma, antes de orientar e comandar a todo instante o seu [respectivo] desenvolvimento. Da interrupção desses atos nasce, sob a forma mais primitiva, mais bruta, o sentimento da solidão.¹⁰

Dessa forma, é perfeitamente possível haver solidão mesmo na presença de outros. A conceituação nabertiana de solidão pode oferecer, de quebra, uma validação àquela ideia, frequentemente expressa nas análises críticas das sociedades de massa, mas igualmente na poesia e em manifestações populares, segundo a qual é legítimo falar em “estar solitário na multidão” ou padecer de “solidão a dois”. Além disso, também é possível extrair dessa conceituação proposta por Nabert alguns elementos para se refletir sobre os danos flagrantes à saúde mental desencadeados pela privação do convívio com os outros – tais como as situações geradas pela cela solitária nas prisões, pelo isolamento nas internações psiquiátricas ou ainda pela exclusão social radical. Segundo Nabert, não havendo a expectativa do apelo que o outro me faz, a consciência cessa a vigilância sobre si mesma e adormece, deixando de buscar o caminho em direção a si mesma¹¹.

Alguns elementos na obra de Nabert nos levam a crer que a alteridade constitutiva do si mesmo não se resume à relação direta de reciprocidade com outras pessoas, mas inclui a relação dos sujeitos com as obras humanas de cultura. Ao se aprofundar no significado profundo da experiência de solidão, é possível se dar conta –

⁷ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 172.

⁸ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique* Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 50.

⁹ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique* Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 49.

¹⁰ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 49.

¹¹ Cf. NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique* Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 49.

diz Nabert – de que muito do que julgávamos ser propriedade de nossa individualidade, na verdade era herança da relação com outras pessoas, no tempo da vida delas, mas também – pensamos poder acrescentar – no tempo histórico mais amplo do qual nossa existência seria apenas uma ínfima parte. Nas palavras de Nabert:

[...] se ele [o eu] tira de si tudo aquilo que não lhe pertence absolutamente de maneira própria, tudo aquilo de que ele corre o risco de ser privado a todo instante e do que ele será inevitavelmente privado algum dia, tudo aquilo que lhe foi anexado e que parece fazer parte de sua substância; se ele subtrai de seu sentimento do existente e de sua experiência de ser as recordações, os testemunhos do amor e o enriquecimento de si que ele adquiriu por sua familiaridade com as grandes obras do homem, ele recai imediatamente numa subjetividade cuja origem, cuja razão de ser, lhe escapam radicalmente.¹²

Essa tese marca de maneira central a importância da alteridade¹³ para a compreensão da subjetividade: quanto mais tentamos isolar o si numa individualidade autossuficiente, menos o compreendemos. Uma subjetividade que pudesse ser abstraída de todos os elementos advindos das relações humanas – sejam as pessoais, sejam aquelas mediadas pela cultura – seria uma subjetividade mutilada, oca, sem razão de ser. Prova disso é a própria experiência de solidão: o que nos faz sentirmo-nos sozinhos? Segundo Nabert, o que caracteriza a solidão é justamente – e aqui chegamos ao assunto central do nosso texto – o rompimento da *comunicação*. Nas suas palavras: “Se nós não fôssemos absolutamente um outro ser que não aquele que nós encontramos em nós quando somos privados ou quando nos privamos da doçura da comunicação, o sentimento de nossa privação seria ininteligível para nós mesmos”¹⁴.

Vejamos mais de perto como nossos filósofos tematizaram a comunicação, e qual seria a sua função na constituição das subjetividades entendidas como atravessadas e constituídas pela alteridade.

3. A estrutura da comunicação

Nabert termina o capítulo III de *Éléments pour une Éthique* – que, como vimos, versava sobre o aprofundamento da solidão –, nos legando a tarefa de uma verdadeira comunicação, em que o diálogo entre os seres humanos – que ele gostava de chamar “o comércio das consciências” – não seja uma questão de relacionamento entre *eu* e *outros*, mas da cocriação de um *si*: “[...] um comércio que de modo algum se faz entre os sujeitos prisioneiros de uma mesma ordem objetiva, mas, bem ao contrário, cria consciências ou as promove à experiência de si.”¹⁵ Essa empreitada, no entanto, se pautará em alguns pressupostos metafísicos que admitem, entre outras coisas, uma comunicação primordial e absoluta anterior à constituição dos sujeitos individuais.

Tese polêmica que Ricoeur notadamente não compra. No entanto, em *L’Homme faillible*, encontramos em Ricoeur um mesmo horizonte, uma mesma inspiração para pensar a intersubjetividade, particularmente na sua aposta na existência de uma “indiferenciação espiritual” entre as consciências individuais: “[...] a multiplicidade de sujeitos não é uma multiplicidade numérica; cada *ego* guarda uma franja de indiferenciação espiritual que torna possível a comunicação e faz do outro meu semelhante”¹⁶.

¹² NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 51.

¹³ E aqui, ousando uma leitura ricoeuriana de Nabert, a alteridade em questão já não é mais apenas a alteridade de outrem, mas também, pelo menos, a alteridade das obras depositadas na cultura. Contudo, não teremos condições de aprofundar nessa análise, nos limites deste artigo.

¹⁴ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 52.

¹⁵ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 57.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L’homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 163.

Assim sendo, parece que a comunicação, para nossos autores, é respaldada por alguma instância que, de algum modo, possibilita a ultrapassagem das fronteiras individuais, tornando possível o encontro e a reciprocidade das consciências plurais por meio de algo que lhes escapa. Essa elaboração, contudo, traz novas dificuldades. A principal é justamente a sua natureza: que instância, afinal, é essa? E, ademais, como exatamente ela permitiria um encontro verdadeiro entre sujeitos plurais, que possam abrir-se ao outro sem precisar renunciar à sua individualidade? Com Nabert, essa instância será um absoluto que se coloca antes do encontro entre os sujeitos, e antes mesmo da criação das subjetividades, mas que se anuncia permanentemente como um horizonte a ser atingido, ensejando dessa forma o diálogo e a acolhida do outro. Já com Ricoeur, essa instância será o discurso, que se constrói conjugando a intenção do falante e as estruturas linguísticas institucionalizadas. Vejamos em separado cada uma das propostas, para em seguida as recolocarmos em diálogo.

3.1. Nabert e o absoluto da comunicação

No capítulo IX de *Éléments pour une Éthique*, Nabert avança na discussão sobre a subjetividade que iniciara nos capítulos I, II e III, porém agora não mais tem o foco nas experiências imediatas da consciência reflexiva (culpa, fracasso, solidão), mas sim nos elementos mais públicos da existência concreta (moralidade e vida coletiva, por exemplo). É verdade que, entre uma e outra discussão, ele inseriu o famoso livro da “Affirmation originaire”, que contém grande parte da fundamentação teórica sobre a qual assenta sua teoria da comunicação. Sem adentrarmos nesse importante tópico¹⁷, buscaremos analisar as suas teses sobre a comunicação que podem, a nosso ver, contribuir para elucidar os motivos pelos quais a acolhida do outro, na maioria das vezes, é tão difícil.

Existiria, segundo Nabert, uma comunicação primordial que propiciaria um tipo de “experiência de uma presença”¹⁸. Essa unidade defendida pelo filósofo é chamada de “comunicação”, porém talvez num sentido um pouco impróprio do termo, uma vez que ela precederia a separação das consciências individuais. Porém, esse “preceder” – e isto é algo bastante peculiar da abordagem de Nabert – não remete a uma unidade transcendente, mas sim imanente:

Também distorcem a compreensão da comunicação das consciências as categorias transcendentais que tendem a representar pela fragmentação de uma supraconsciência uma multiplicidade de pessoas destinadas a entrar em comércio umas com as outras, uma vez que elas já são ontologicamente solidárias pelo fato de sua derivação comum.¹⁹

Dessa forma, a comunicação absoluta das consciências é, antes, um corolário ontológico da filosofia de Nabert, e não uma tese de caráter histórico-genealógico que ele tenha se esforçado por demonstrar. Um ponto que é importante observar logo de saída é que essa comunicação primordial ou absoluta não seria linguística. Ele não chega a dizer isso categoricamente, mas podemos inferi-lo na medida em que ele defende que é a comunicação absoluta que cria a interioridade dos sujeitos. Compreender esse processo será bem importante para nossa discussão.

Quando a comunicação absoluta, por alguma razão²⁰, cessa, eis que se abre o caminho para o surgimento da consciência de si num sujeito. O diálogo interior que

¹⁷ Indicamos, quanto a isso, dois artigos de nossa autoria: “Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária” (In: CORREIA, Adriano et al. (Orgs.). *Fenomenologia e Hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, 2017, pp. 369-383. Coleção XVII Encontro ANPOF) e também “Paul Ricoeur et l'idée d'une affirmation originaire” (In: *Revista Contemplação* Marília: n. 10, 2015, pp. 105-116).

¹⁸ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 162.

¹⁹ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 162.

²⁰ Neste capítulo de seu livro, Nabert não se compromete em dar tais explicações, uma vez que já tinha apresentado as grandes linhas de sua ontologia nos capítulos IV e V, que compõem o “Livro 2” da obra, sobre a

caracteriza a consciência reflexiva seria, aos olhos de Nabert, o resultado de uma busca por compensação pela interrupção da comunicação total:

A consciência que se dirige a si tomando a forma de um eu, assume a função que desempenhava a outra consciência. A intermitência da troca cria um tipo de vazio, deixa uma decepção que procura uma compensação nesta relação do eu consigo mesmo²¹, onde o eu questiona, aconselha e corrige a si mesmo²², como o fazia um outro si mesmo²³ na comunicação espontânea. O ser que tinha como prerrogativa responder a uma outra consciência guarda a lembrança deste chamado e mantém as condições para ele instituindo um diálogo consigo mesmo.²⁴

Apesar da dificuldade de reproduzir em língua portuguesa o jogo entre “je” e “moi” do qual Nabert se utiliza para destacar o surgimento da consciência de si, é possível compreendermos a sua mensagem principal: é a comunicação primordial entre duas consciências solidárias que funda a consciência de si, reflexiva por natureza. Uma vez fundada a consciência de si – fruto da “distinção de um ‘je’ que desempenha o papel de um invariante e de um ‘moi’ que, graças ao ‘je’, se pensa e se julga a si mesmo [...]”²⁵ – ocorre um novo ímpeto em busca da comunicação absoluta. E é neste momento que o sujeito, já constituído, se dirige novamente aos seus semelhantes, movido por um “desejo de unidade”:

Depois que uma consciência constitui a ideia de um si, se ela se interroga sobre o meio de restaurar a comunicação, ela cria para si um problema que deve lhe parecer insolúvel. Como, com efeito, colocar em relação consciências separadas, se cada uma é por si mesma e para si mesma todo o seu mundo?²⁶

Mas agora, como podemos ver, a dificuldade é maior. A comunicação absoluta não pode se restabelecer aos moldes de outrora, pois ao adquirirem a determinação da consciência reflexiva de si, as consciências individuais se especificaram e se diferenciaram. Mas Nabert não abandonaria tão facilmente sua aposta no poder regenerador da comunicação: para ele, é preciso que a comunicação se renove, buscando recriar a unidade perdida, ainda que sobre novas bases. Ao fazê-lo, o próprio sujeito sairá beneficiado, enriquecido em sua interioridade:

No diálogo do eu [moi] consigo mesmo, ela [a ideia de uma unidade comum entre as consciências] não deixa de ser eficaz, como se esse diálogo fosse, com efeito, somente uma preparação para o momento em que a comunicação restaurará uma unidade melhor garantida. Quando ela se volta para uma comunicação mais profunda, a consciência é sustentada pela lembrança dessas experiências primitivas. Elas a instruíram sobre a forma dos atos dos quais ela é capaz. Elas traçaram a figura de um ser que pode prometer, que pode confessar ou perdoar.²⁷

afirmação originária. Este conceito, aliás, é a chave para explicar como é possível ao homem (contingente e histórico), ter uma experiência do absoluto (universal). Toda a ontologia de Nabert estaria centrada na possibilidade de o homem, em diferentes esferas de sua vida, experienciar o absoluto. Cf. o esclarecedor Prefácio que Ricoeur redigiu à obra póstuma de Nabert, *Le désir de Dieu* (Paris: Aubier-Montaigne, 1966), obra reeditada três décadas depois, com o acréscimo de um texto inédito de Nabert, mas mantendo o Prefácio de Ricoeur inalterado (Paris: CERF, 1996).

²¹ Literalmente: “dans cette relation du je et du moi”.

²² Literalmente: “où le je questionne, conseille et redresse le moi”.

²³ Literalmente: “un autre moi”.

²⁴ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 162.

²⁵ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 161.

²⁶ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 163.

²⁷ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 165.

Ora, essas reflexões que até agora trouxemos explicam o que Nabert entende por comunicação. Mas não dão conta, ainda, de explicar o que pode dar errado. No percurso da consciência absoluta onde reinava uma solidariedade íntima entre as consciências, passando pela determinação das consciências de si individuais, desembocando por fim na busca de uma comunicação que permita uma reabertura à alteridade de outrem, muitas coisas podem acontecer, impedindo o segundo encontro das subjetividades já robustas. Assim, é o momento agora de indagar: quando – e por quê – a comunicação não cumpre sua função de restabelecer a unidade entre subjetividades distintas?

Neste ponto, é importante sublinhar que limitações e interrupções na comunicação continuam ocorrendo: “ódio, hostilidade e todos os modos de existência dividida”²⁸. Mas Nabert realça que, mesmo nesses casos – que abundam – prevalece um elã mais forte que une as consciências em disputa, a saber, o que ele chamou de *unidade unificadora* [*unité unifiante*]. Na sua visão, a incomunicabilidade é ocasional, ao passo que a comunicabilidade é fundamental e originária:

Da comunicação original que antecipa a consciência de si, à afirmação recíproca das consciências, e desta à subjetividade que quer se ocultar em si, a *unidade unificadora muda de natureza e de valor*, mas de modo algum desaparece. Os antagonismos mais fortes se extinguiriam por si mesmos se os adversários, quer queiram quer não, quer saibam quer não, não permanecessem unidos por uma ligação mais sólida que seu ódio.²⁹

Esta “unidade unificadora” que “muda de natureza e de valor” assume agora a forma de uma “afirmação de unidade”³⁰. É assim que Nabert estabelece uma base mais profunda para a comunicação do que a reciprocidade real entre os sujeitos – a qual pode eventualmente falhar. A ausência de comunicação prejudica a reciprocidade real entre os seres humanos, o que traz o prejuízo de não lhes permitir um acréscimo de ser. Contudo, algo permanece mesmo quando falta a reciprocidade:

A possibilidade de uma falta de reciprocidade só faz elevar a significação dessa experiência, pois a certeza suprema em que se funda a comunicação não é certeza de reciprocidade, mas *afirmação de unidade*, que não dispensa as consciências de uma livre conversão ao amor, nem as protege contra os refluxos da solidão.³¹

É por meio da ideia de *afirmação de unidade*, que não se esvai mesmo quando reina a mais completa incomunicabilidade, que Nabert acredita na possibilidade perene da restauração da comunicação entre os seres humanos. É justamente devido à afirmação da unidade que sofremos em situações em que o diálogo parece impossível: pensemos naquelas situações extremas, como a violência ao semelhante, no plano micro, e a guerra, no plano macro. Nesses casos, sofremos por desejar a unidade que não se efetiva na prática, exatamente como na solidão, já explicada por Nabert. Somente a comunicação de segundo grau pode pleitear o reencontro. Ela se distingue da comunicação absoluta porque não perfaz a solidariedade completa de outrora. Assim, a similitude de crenças não é condição *sine qua non* para a comunicação, mas tão somente “[...] a cessação da inimizade entre consciências que professam crenças diferentes.”³²

O caminho para se buscar o restabelecimento da comunicação passaria pela exigência de se evitar dois equívocos, segundo Nabert: (i) comunicar apenas ideias; (ii) comunicar apenas o ser. Ao comunicar apenas ideias, fixa-se uma cisão nos sujeitos envolvidos na situação de diálogo que impede “o crescimento do ser interior” de ambos. Por outro lado, no outro extremo, quando o falante expõe apenas a sua visão particular, é

²⁸ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 166.

²⁹ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 166-167.

³⁰ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 169.

³¹ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 169, grifo nosso.

³² NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 181.

como se seus sentimentos ficassem sem o suporte do mundo exterior, “se tornando anêmicos”³³.

Para tornar isso mais claro, podemos percorrer com Nabert o exemplo da confissão. O que se comunica numa confissão não é apenas o episódio faltoso. Mais que isso, o falante que confessa uma falta (a um amigo, a um padre, a um tribunal, à vítima, etc.) pretende comunicar que cometeu um feito do qual se envergonha ou se arrepende, e que pretende que seu si mesmo se destaque desse ato. Se ele informa apenas o ato, sem mostrar como seu eu se relaciona com ele, a comunicação será prejudicada – eis o equívoco (i). Igualmente, se ele se ativer apenas na maneira como se sente, sem fazer alusão específica ao ato faltoso cometido, da mesma forma a comunicação falhará – eis o equívoco (ii).

Assim, para haver de fato comunicação na confissão, tal como Nabert entende a comunicação, seria preciso que o falante informasse ambos os elementos: o ato e seu sentimento em relação ao ato. Mas a exigência não termina aí. O interlocutor também precisa cumprir alguns requisitos para que a comunicação represente, de fato, uma acolhida da alteridade que confessa uma falta. Assim, não basta ele ouvir a narração bruta do fato, nem ouvir o sentimento do confessante em relação ao ato cometido; embora esses elementos sejam fundamentais, é preciso ainda que o ouvinte *responda à aspiração* do confessante (no caso, *acolha* à sua intenção de desligar seu si mesmo do ato cometido). Somente assim a pessoa que faz uma confissão poderá finalmente recuperar a sua integridade:

[...] a consciência que recebe a confissão acolhe, por seu ato, a um ato pelo qual ela assume solidariamente a responsabilidade, e ela restitui a livre disposição de seu presente e de seu futuro ao eu [*moi*] que acaba de lhe declarar a verdade de seu passado. Se não se encontra nenhuma consciência para apreender, através da verdade exprimida, o ato de uma existência que dirige seu apelo a uma outra existência, o eu [*moi*] duvidará que ele possa recuperar a integridade de seu ser. A autenticidade de sua vontade de regeneração só lhe é garantida pelo ato de uma outra consciência que responda à sua aspiração.³⁴

Responder à aspiração daquele que confessa não significa abolir a falta cometida. Antes, significa possibilitar ao outro “[...] a retomada de sua história, para o eu [*moi*] que encontrou audiência”³⁵.

3.2. Ricoeur e o discurso como superação da incomunicabilidade

Ricoeur não faz eco da primeira parte da explicação nabertiana sobre a estrutura da comunicação – a saber, a tese de tonalidade metafísica de que existiria uma comunicação absoluta entre os seres humanos, num idílico tempo em que a consciência de si ainda não tinha se constituído em seres individuais. No entanto, o mesmo não se pode dizer em relação à última parte da teoria nabertiana da comunicação – a saber, a defesa de um tipo de comunicabilidade fundamental que tem o potencial de promover o encontro legítimo da alteridade no plano da vida prática. As suas elaborações sobre a humanidade do homem, já em *L’Homme faillible*, deixam isso bem claro. Assim, aquela “franja de indiferenciação espiritual” de que falávamos mais acima é uma das respostas que ele oferece visando estabelecer as bases sobre as quais se dá o encontro entre o eu e o outro.

É assim que, ao elaborar reflexões sobre a noção de caráter, Ricoeur admitia, nesta obra de 1960, que embora seja finito, o caráter possui uma abertura fundamental para inúmeras formas de ser, diferentes das minhas, porém igualmente plausíveis do ponto de vista humano. Dizia Ricoeur: “Meu campo de motivação é aberto ao humano em

³³ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 181.

³⁴ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 179.

³⁵ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 179.

seu conjunto. É o sentido da famosa expressão: ‘nada do que é humano me é estranho’.³⁶ A referência à célebre expressão cuja autoria é atribuída a Terêncio³⁷ nos permite vislumbrar um aceno positivo de Ricoeur para uma espécie de pano de fundo da comunicação, que no caso seria um espaço de encontro entre subjetividades distintas a partir daquela característica mais cara que eles têm em comum: a sua humanidade. O comentador Karl Simms o sintetiza:

Como algo inescapável, meu caráter é parte de minha finitude. Mas ele não compreende todo o meu eu. Ao lado do caráter, eu tenho minha humanidade, que é infinita, porque eu sou capaz de um infinito número de virtudes e vícios humanos, todos os quais se dão, em certo sentido, fora de mim.³⁸

Se é verdade que Nabert e Ricoeur se empenharam em estabelecer um solo de comunhão entre os humanos, também é verdade que foi a Ricoeur que coube a tarefa de levar adiante essa empreitada, buscando evidenciar as condições específicas em que o encontro das alteridades se realiza (ou não se realiza). E foi na década de 1970 que, nos parece, Ricoeur trouxe sua contribuição decisiva para o debate, do qual Nabert já não poderia participar – pois faleceu em 1961 –, ao propor que o *discurso* é a instância capaz de superar a incomunicabilidade, que aliás é seu ponto de partida:

Então [...] a comunicação se torna problema, enigma, maravilha; pois o que a reflexão mostra, antes de tudo, não é a ideia de comunicação, mas realmente aquela da incomunicabilidade das mônadas. Em contrapartida, comunicação se torna, para a reflexão, um paradoxo, paradoxo que a experiência cotidiana e a linguagem ordinária dissimulam, que a ciência das comunicações não reconhece; o paradoxo é que a comunicação é uma transgressão, no sentido próprio de atravessar um limite, ou melhor, uma distância em um sentido intransponível.³⁹

A teoria do discurso que Ricoeur proporá não se enquadrará nas ciências linguísticas vigentes. Primeiramente, porque ele não busca “uma teoria da comunicação triunfante, mas militante”⁴⁰, admitindo logo de saída que existem alguns “abismos que o discurso jamais transpõe”⁴¹. Um desses abismos é a singularidade psicológica dos indivíduos, como veremos mais adiante. Este ponto é interessante e merece atenção, já que ele aparece tanto no artigo de 1971 como nas palestras de 1973 no Texas (publicadas em texto em 1976):

As pessoas, efetivamente, falam umas às outras. Mas, para uma investigação existencial, a comunicação é um enigma e até mesmo um milagre. Por quê? Porque 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. [...] A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre.⁴²

³⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 102.

³⁷ Dramaturgo e poeta romano que viveu entre 185 e 159 a.C.

³⁸ SIMMS, Karl. *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge, 2003, p. 17-18, trad. nossa.

³⁹ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 52.

⁴⁰ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 53.

⁴¹ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 53.

⁴² RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 27.

Se, por um lado, Ricoeur não tem a pretensão de atingir o terreno das idiossincrasias das experiências individuais, ele também não abre mão de que existe um *acontecimento*, uma criação no discurso que não se reduz, todavia, às estruturas da língua. Este é o segundo motivo pelo qual ele procurou se distanciar das teorias linguísticas que seguem o modelo estrutural, tais como a de Saussure⁴³, nas quais “[a] linguagem já não aparece como uma mediação entre as mentes e as coisas. Constitui um mundo próprio, dentro do qual cada elemento se refere apenas a outros elementos do mesmo sistema [...]”⁴⁴. Para Saussure, a linguagem deveria ser entendida a partir de duas entidades: língua (“*langue*”) e fala (“*parole*”):

O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação e é psico-física.⁴⁵

Na proposta de Saussure, *langue* seria o conjunto do léxico, com seus códigos já instituídos; *parole* seria a mensagem particular que cada falante exprime por meio da *langue*. Mas *parole* não é o *discurso* – e este é o ponto para o qual Ricoeur chama a atenção. Apesar de a noção saussuriana de *parole* remeter a um aspecto “individual e contingente”⁴⁶ da linguagem – na medida em que a mensagem é formulada num ato de um indivíduo –, ela ainda operaria no nível do signo enquanto unidade mínima da fala. O falante, nessa acepção saussuriana, é alguém que constrói a mensagem operando signos linguísticos. É por essa razão que, tanto no texto de 1971, como nas palestras de 1973, Ricoeur afirma que o “conceito saussuriano de ‘parole’ é apenas um conceito residual”⁴⁷. Um “resíduo”, nesse caso, de uma “ciência da *langue*”⁴⁸.

Assim, o problema que Ricoeur identifica em se entender a linguagem meramente a partir do trabalho com os signos é que “[...] o signo tem por função significar; somente o discurso tem por função comunicar”⁴⁹. É assim que Ricoeur se distancia da linguística de Saussure e se aproxima da semântica de Benveniste⁵⁰; esta trará uma concepção de linguagem que tem como unidade mínima a frase, e não o signo linguístico:

[...] não é possível passar da palavra, enquanto signo lexical, para a frase, por simples extensão da mesma metodologia a uma entidade mais complexa. A frase não é uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. [...] Uma

⁴³ Ferdinand de Saussure, linguista e filósofo suíço, 1857-1913. Ricoeur discute sua obra *Cours de linguistique générale*, de 1916.

⁴⁴ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 18.

⁴⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 27.

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 18.

⁴⁷ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 54.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 19.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 54.

⁵⁰ Émile Benveniste, linguista francês, 1902-1976. Na sua obra de 1966, *Problemas de linguística geral I*, é possível encontrar formulações muito diretas sobre a natureza do discurso e da comunicação que reverberam muito fortemente nos textos de Ricoeur. Cf., por exemplo, o destaque dado à frase, em detrimento da palavra: “A frase, criação indefinida, variedade sem limite, é a própria vida da linguagem em ação. Concluímos que se deixa com a frase o domínio da língua como sistema de signos e se entra num outro universo, o da língua como instrumento de comunicação, cuja expressão é o discurso.” (2005, p. 139)

frase é um todo irreduzível à soma das suas partes. [...] Uma frase compõe-se de signos, mas em si mesma não é um signo.⁵¹

Mas vejamos então em que medida uma semântica do discurso que tem como unidade mínima a frase pode nos ajudar a entender melhor no que consiste *comunicar*. O discurso somente supera a incomunicabilidade por meio de uma dialética muito fina que as abordagens estruturais, segundo o raciocínio de Ricoeur, deixavam escapar. Esta dialética é a do acontecimento (*événement*) e do sentido (*sens*): “Todo discurso, com efeito, se efetua como acontecimento, mas é entendido como sentido”⁵². A dialética do acontecimento e do sentido proposta por Ricoeur é construída com base em três referências: a teoria dos enunciados, de tradição analítica de língua inglesa; a teoria dos atos de fala de Austin⁵³; e, por fim, a fenomenologia da significação do Husserl das *Investigações lógicas*⁵⁴ ⁵⁵. Para nossos propósitos muito circunscritos aqui, não enveredaremos por uma análise em separado da mobilização que Ricoeur faz de cada uma dessas teorias, nos limitando a recuperar os resultados finais aos quais ele chega ao cabo desses desenvolvimentos.

Começemos, então, tentando esclarecer: em que consiste dizer que o discurso é acontecimento (*événement*) e sentido (*sens*)? Numa primeira aproximação muito rudimentar, poderíamos ser tentados a dizer que o acontecimento estaria do lado do falante, que cria uma novidade no mundo ao mobilizar suas frases num tempo circunstancial e efêmero, ao passo que o sentido estaria mais do lado do ouvinte, que não podendo ter acesso à interioridade do falante, recuperaria a significação da mensagem ouvida. Essa concepção, no entanto, perderia o essencial da dialética, a saber, que “[...] a elevação do acontecimento ao sentido no discurso funda a comunicabilidade.”⁵⁶. Ora, se o acontecimento “se eleva” ao sentido, é preciso surpreendê-lo nas suas peculiaridades que permitem essa movimentação. A elevação só é possível porque a fala, mesmo sendo sempre uma inovação individual, possui em si um aspecto de sedimentação objetiva. Tal aspecto é a proposição⁵⁷.

Assim, a proposição é a primeira coisa que o discurso comunica. É o que Austin chamava de “nível locucionário” da fala: “O que se pode comunicar é, antes de mais, o conteúdo proposicional do discurso [...]. Porque o sentido de uma frase é, por assim dizer, ‘externo’ à frase, pode transferir-se; a exterioridade do discurso a si mesmo [...] abre o discurso ao outro”⁵⁸. Só que proposições, no entanto, não existem soltas no mundo, afinal “o [acontecimento]⁵⁹ é alguém falando [...]”⁶⁰. Assim sendo, se o acontecimento do discurso, enquanto fala, tem como objeto uma proposição (ou um

⁵¹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 19.

⁵² RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 55.

⁵³ John L. Austin, filósofo da linguagem inglês, 1911-1960. Ricoeur utiliza sua obra *Quando dizer é fazer* (“How to do things with words”).

⁵⁴ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 20.

⁵⁵ É importante observar que, no artigo de 1971, Ricoeur também menciona três referências teóricas, porém acrescenta, dando sequência a Husserl, uma análise das intenções na esteira do filósofo da linguagem inglês Paul Grice (1913-1988). Cf. RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 56.

⁵⁶ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 56.

⁵⁷ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 22 e também RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 61.

⁵⁸ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 28.

⁵⁹ Na tradução portuguesa que utilizamos, *événement* foi traduzido por “evento”. Optamos por utilizar a tradução mais frequente por “acontecimento”, usando colchetes para indicar nossa interferência na citação.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 24.

conjunto de proposições), então o percurso até que as frases adquiram sentido na recepção de um ouvinte precisa atravessar a dimensão do que o falante *quis dizer* por meio de suas proposições. Para apreender esse aspecto mais subjetivo do acontecimento do discurso, Ricoeur recorre às duas outras noções da teoria dos atos de fala de Austin: ato ilocucionário e ato perlocucionário.

Enquanto no nível locucionário o falante comunicava um conteúdo proposicional – o que ele efetivamente diz –, no nível ilocucionário ele exerce uma ação que se realiza por meio da fala – uma pergunta, uma advertência, uma afirmação, uma crítica, etc., conforme o próprio Austin já asseverava em 1962⁶¹. No acontecimento do discurso, é muito difícil dissociar os dois níveis, já que “realizar um ato locucionário é, em geral, *eo ipso*, realizar um ato *ilocucionário*”⁶². Ricoeur observa que os atos que ocorrem no nível ilocucionário são mais suscetíveis às falhas na comunicação, já que, embora eles “não [estejam] desprovido[s] de marcas linguísticas”, estas se dão num entrelaçamento com fatos não linguísticos: “fisionomia, gestos e entoação da voz”⁶³.

Por fim, temos ainda o nível perlocucionário, em que se acrescenta uma intenção do falante em relação aos estados mentais do ouvinte (convencer, seduzir, etc.):

Dizer algo freqüentemente, ou até normalmente, produzirá certos efeitos ou conseqüências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações dos ouvintes, ou de quem está falando, ou de outras pessoas. E isso pode ser feito com o propósito, intenção ou objetivo de produzir tais efeitos. [...] Chamaremos a realização de um ato deste tipo de realização de um ato *perlocucionário* ou *perlocução*.⁶⁴

Conforme vamos avançando nesses níveis do discurso, o elemento linguístico vai cedendo espaço para os elementos não linguísticos. Assim, no nível locucionário prevaleciam os elementos linguísticos; já no nível ilocucionário havia uma mescla de elementos linguísticos com não linguísticos; por fim, no nível perlocucionário o aspecto não linguístico finalmente prevalece. O efeito disso será de grande interesse para nossa investigação, pois conforme diminuem os aspectos linguísticos no discurso, a comunicabilidade também vai decaindo: “Sinto-me inclinado a dizer que o acto perlocucionário [...] é o aspecto menos comunicável do acto de linguagem, porquanto o não linguístico tem prioridade sobre o linguístico em tais actos.”⁶⁵

Mas se os elementos linguísticos interferem positivamente na comunicação, isso não se dá devido aos traços estruturais da linguagem. Antes, isso ocorre porque a comunicabilidade está ligada à *intenção*, e esta se presta muito melhor à exteriorização na linguagem: “Assim, a função proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária se prestam, numa ordem decrescente, à *exteriorização intencional* que torna comunicável o discurso”⁶⁶.

Essa exteriorização da intenção é precisamente o momento central da dialética do acontecimento e do sentido. Mas como Ricoeur não pretendia centrar a comunicação em nenhuma proposta que se assemelhasse a algum psicologismo, ele toma o cuidado de trabalhar a noção de *intenção* associada à ideia antiga de *Noûs*, que está nas bases da fenomenologia de Husserl, porém retrabalhada pelo alemão no par *noese* e *noema*. Assim, a intenção será entendida enquanto o núcleo *noético* do discurso, mas não no

⁶¹ AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. e apres. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 88.

⁶² AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. e apres. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 88, grifos do autor.

⁶³ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 29.

⁶⁴ AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. e apres. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 89-90.

⁶⁵ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 29.

⁶⁶ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 63, grifos nossos.

sentido husserliano de *noese*, e sim no sentido antigo de *Noûs*, que engloba tanto a *noese* quanto o *noema* husserlianos:

Mas a luta – legítima – conduzida contra o psicologismo e o mentalismo talvez nos tenha feito perder uma dimensão do discurso que eu não chamarei psíquica, mas noética. O noético [...] não é da ordem das representações, mas das intenções investidas na semântica dos atos de discurso. A palavra tem uma longa antiguidade: Anaxágoras, Aristóteles, Plotino distinguiram a ordem do *Noûs* daquela da *Psyché*, quanto a Husserl, [...] seu uso conhecido das expressões *noese* e *noema* implica uma referência global a uma ordem noética distinta da ordem do psíquico.⁶⁷

O noético, tal como entendido por Ricoeur, será o responsável pelo trânsito do acontecimento ao sentido. Ricoeur argumenta para demonstrar essa tese percorrendo os vários sentidos importantes da palavra “intenção”. Um desses sentidos é particularmente importante, pois coloca em relevo justamente o encontro das subjetividades que temos perseguido: trata-se da *intenção da intenção do outro*, que é a “[...] espera do reconhecimento, por outrem, da intenção do locutor”⁶⁸.

A intenção tem efetivamente um aspecto psicológico que é experimentado enquanto tal só pelo locutor. [...] Mas esses ‘actos mentais’ [...] não são radicalmente incomunicáveis. A sua intenção implica a intenção de serem reconhecidos, por conseguinte, a intenção da intenção do outro.⁶⁹

Na intenção da intenção do outro é possível identificarmos o encontro do acontecimento e do sentido no discurso. Quando a intenção do falante mobiliza a proposição, ela passa a implicar a regra semântica, e com isso “converte o ato do enunciado em ato do locutor”⁷⁰. Isso fica bastante claro numa análise da promessa: “ao prometer, o locutor *quer dizer que* sua enunciação o coloca sob a dita obrigação”⁷¹. Mas ao prometer, o que a pessoa intenciona não é apenas cumprir a obrigação; ela intenciona também a própria intenção do interlocutor: há uma intenção de ser reconhecida pelo seu interlocutor como alguém em cuja palavra se pode confiar. Apesar do aspecto semântico do discurso se ancorar no psíquico – pois não há ato de promessa se não houver alguém para prometer –, ele ao mesmo o subsume: “É esta subsunção que caracteriza o noético. É sob a condição do noético que é possível reintroduzir o mental em uma análise propriamente linguística. É também enquanto noético que o sujeito se comunica em seu discurso”⁷².

4. Comunicação e abertura ao outro

Feito esse mapeamento – ainda muito introdutório – sobre a estrutura da comunicação segundo Nabert e Ricoeur, vemos que ambos apontam caminhos para o problema da incomunicabilidade. A solução, de um e outro lado, parte da aposta na existência de uma certa comunicabilidade fundamental nos seres humanos.

⁶⁷ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 63.

⁶⁸ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 66.

⁶⁹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 30.

⁷⁰ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 64.

⁷¹ RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 64.

⁷² RICOEUR, Paul. “Discours et communication”. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l’Herne, Mars/2004, p. 64.

Para Nabert, a comunicabilidade fundamental precisaria ser pensada a partir de um certo despojamento de si mesmo. É importante sublinhar que despojamento não implica anulação de si; antes, aquilo de que o si se despoja é a pretensão de conter em si próprio a totalidade de sua subjetividade: “[...] renuncia[r] radicalmente a ilusão de ser, para si mesmo, todo o ser [...]”⁷³. Esse sentido de despojamento remete precisamente a uma abertura à alteridade de outrem, como bem pontuou Paul Naulin, importante comentador de Nabert:

Por minha decisão, eu opero uma promoção da subjetividade do outro: ela não aparece mais como obstáculo a superar pelo dever, mas como o instrumento de uma comunicação que ultrapassa a ordem do dever sempre que ele se sente chamado, estimado e amado por aquilo que, precisamente, o diferencia dos outros.⁷⁴

É verdade que a aposta de Nabert numa comunicação absoluta poderia se harmonizar com elementos de uma experiência religiosa ou mística. O próprio Naulin, ao sondar os efeitos de uma possível interpretação plotiniana de Nabert⁷⁵, observa que a própria subjetividade poderia acabar sendo abolida numa comunicação total:

Pois, não apenas o movimento em direção ao Um nos desvia da comunicação, mas ele a priva de toda razão de ser abolindo a subjetividade. Seria preciso se perguntar como, em uma tal doutrina, pode nascer uma subjetividade, isto é, como o Um pode se deixar dividir e engendrar o múltiplo.⁷⁶

Mas Nabert não era Plotino, e sua teoria da comunicação desemboca numa ética em que a intersubjetividade funda a subjetividade. Não é à toa que o último capítulo de *Éléments pour une Éthique* trata de um tipo muito peculiar de encontro com a alteridade, a saber, a veneração. A veneração, ao nos levar a imitar as ações de quem admiramos, realça justamente o papel constitutivo que a acolhida do outro pode desempenhar. É com Stéphane Robilliard que sintetizamos: “Trata-se de uma relação viva de ato a ato. Só há veneração real quando o ato que eu reconheço, ao qual eu faço justiça, suscita em mim o esboço de uma imitação, o eco de sua inspiração [...]”⁷⁷.

Nesse ponto, tanto Naulin quanto Ricoeur estão de acordo que uma compreensão de toda a envergadura ética da teoria da comunicação de Nabert só pode ser atingida ao se acompanhar os desenvolvimentos que o filósofo levaria a cabo apenas doze anos mais tarde, na obra *Ensaio sobre o mal*:

Nossas discussões atuais em torno do individualismo moral e jurídico, do universalismo e do comunitarismo, ganhariam em ser realocadas sobre o fundo dessa meditação um pouco obsoleta dedicada ao ‘comércio das consciências’ em debate com a visada radical de vida unificadora [“*vie unitive*”]. A necessidade de uma releitura da instituição será então sempre mais insistente. Mas, por outro lado, a última palavra não é dita com este capítulo sobre ‘o comércio das consciências e do um’. A expressão ‘secessão das consciências’⁷⁸ não foi

⁷³ NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, p. 166.

⁷⁴ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963, p. 400, trad. nossa.

⁷⁵ Para essa linha interpretativa da ideia nabertiana de uma comunicação absoluta, Naulin indica a *Enéada* VI, 9 de Plotino (Cf. PLOTINO. *Tratado nas Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2002, “Sobre o bem ou o Uno”, p. 119-145).

⁷⁶ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963, p. 406-407.

⁷⁷ ROBILLIARD, Stéphane. “Désir de Dieu et témoignage: l’herméneutique infinie”. In: CAPELLE, Philippe (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003, p. 69, trad. nossa.

⁷⁸ “Sécession des consciences” é justamente o título do Cap. IV da obra *Essai sur le mal*, de Nabert (Cerf, 1955), ainda sem tradução para a língua portuguesa, como aliás todos os livros de Nabert.

pronunciada, ao menos nos *Éléments*. Ela recai num outro registro do qual é preciso agora falar, que é aquele do mal.⁷⁹

Nos limites deste artigo, não é a questão do mal que nos deterá – ainda que ela seja fundamental para qualquer aprofundamento na temática da vida intersubjetiva nos dois filósofos. Antes, gostaríamos de observar a palavra “instituição”, que Ricoeur insere nesta releitura madura⁸⁰ que faz de Nabert. Ao que parece, no que diz respeito à comunicação, é justamente a mediação da instituição que marcará decisivamente a distância entre as análises de Ricoeur e de Nabert. Muito embora os textos de Ricoeur sobre a comunicação que elegemos neste curto trabalho tenham como foco a instituição linguística, cumpre sublinhar que a mediação institucional, segundo Ricoeur, é bem mais ampla. Numa entrevista concedida a Attilio Danese em 1986 ele esclarece, quando perguntado sobre as relações entre intersubjetividade e sociedade, que tem “[...] insistido muito no papel mediador da instituição tomada em seu sentido mais largo: instituição da linguagem, instituição política, instituição eclesial...”⁸¹.

Esclarecendo especificamente a centralidade da instituição linguística para a comunicação, as afirmações de Ricoeur atestam que o encontro entre duas consciências nunca se dá isoladamente entre um “eu” e um “tu”:

[...] eu sugeri partir de três termos e não mais de dois: eu, o outro e sempre um vínculo social que não é produto de nenhum dos dois. Com efeito, só existe linguagem quando alguém fala a um outro alguém, mas também existe a linguagem em si mesma que não é invenção de nenhum dos dois. Essa linguagem é constituída de um léxico, de uma gramática, de um conjunto de estruturas estabelecidas que fazem com que nós falemos no interior de um sistema que é uma instituição. É esta relação entre a interlocução e a instituição que tem me interessado, esse papel da instituição que intervém como um terceiro mediador, entre o locutor e o interlocutor.⁸²

Não tendo condições de nos aprofundar numa investigação sobre a mediação institucional em Ricoeur, gostaríamos de trazer à lembrança a sua máxima – presente desde *L'Homme faillible* – de que toda mediação é frágil. Com isso em mente, cremos ser possível compreender que a acolhida do outro por meio da comunicação mediada pelo discurso permanecerá limitada, sujeita a períodos de interrupção e mesmo de desaparecimento. Ela não atinge algumas regiões, como a do psíquico, conforme vimos com Ricoeur. Contudo, acreditamos poder defender, com Ricoeur, que se nossas relações intersubjetivas conseguirem comunicar ao menos o noético do discurso, permitindo um trânsito de sentido entre as intenções do falante e do ouvinte, poderemos viver num mundo onde a acolhida do outro será muito mais predominante:

A linguagem é a exteriorização graças à qual uma impressão é transcendida e se torna uma expressão ou, por outras palavras, a transformação do psíquico em noético. A exteriorização e a comunicação são uma só e mesma coisa, porque nada mais são do que a elevação de uma parte da nossa vida ao *logos* do

⁷⁹ RICOEUR, Paul. “Jean Nabert: Une relecture”. In: CAPELLE, Philippe (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003. Postface, p. 148, trad. nossa.

⁸⁰ O texto de Ricoeur publicado em 2003 nesta coletânea organizada por Philippe Capelle foi primeiramente apresentado na forma de palestra, num Seminário sobre Nabert realizado no *Institut Catholique de Paris* no ano universitário de 2000-2001.

⁸¹ RICOEUR, Paul; DANESE, Attilio. “Intersubjectivité, socialité, religion: Entretien avec Paul Ricoeur”. *Fonds Ricoeur*. IIA403, 1986, p. 3, trad. nossa. Disponível em <<https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/28jpx>>. Acesso em 17 abr. 2021.

⁸² RICOEUR, Paul; DANESE, Attilio. “Intersubjectivité, socialité, religion: Entretien avec Paul Ricoeur”. *Fonds Ricoeur*. IIA403, 1986, p. 3, trad. nossa. Disponível em <<https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/28jpx>>. Acesso em 17 abr. 2021.

discurso. De qualquer modo, a solidão da vida é aí iluminada por um momento pela luz comum do discurso.⁸³

5. Considerações finais

A partir dessa aproximação introdutória ao tema da comunicação segundo Ricoeur e Nabert, foi possível identificar que essa discussão passa necessariamente por uma reflexão sobre os conceitos de sujeito, de alteridade, bem como sobre a natureza das relações intersubjetivas. As teses de Nabert nos permitiram compreender o plano mais existencial da incomunicabilidade, *haja vista* seu foco na solidão como sentimento que prova justamente a interdependência entre os sujeitos. Já as elaborações de Ricoeur, ao focarem no discurso como elemento central da comunicação, nos levaram a uma meditação sobre a linguagem que foi decisiva para o estudo do tema; o fato de estabelecer um lugar ontológico para a *mediação* (em especial a linguística) nas relações intersubjetivas nos parece particularmente interessante para se avançar na compreensão conjunta da subjetividade e da própria comunicação.

A esse respeito, nos parece pertinente investir numa compreensão mais minuciosa sobre a mediação da instituição segundo Ricoeur. Essa compreensão nos parece extremamente fecunda para uma investigação do plano mais ético e político da má comunicação, que permeia tanto as relações pessoais “eu-tu”, como as relações entre poderes numa mesma nação e, ainda, aquelas mais amplas entre nações, num panorama internacional. Uma tal investigação futura poderá nos permitir pensar a acolhida da alteridade em relações intersubjetivas bem mais amplas, como aquelas que o sujeito faz com relação às obras de uma cultura. Nesse caminho, talvez conseguíssemos entrar no emaranhado da incomunicabilidade que envolve, dentre outras situações, a recepção da arte, da religião, do pensamento e das necessidades dos povos historicamente dominados, seja devido à herança da violência colonial, seja por conta da brutal desigualdade econômica neoliberal.

Uma segunda (e talvez confluyente) linha de investigação igualmente profícua seria buscar uma compreensão mais aprofundada do lugar de surgimento do discurso segundo a filosofia de Ricoeur. Nessa direção, a própria estratégia ricoeuriana de situar o conceito de intenção no bojo do aspecto noético (*Noûs*) do discurso mereceria um questionamento dos seus pressupostos teóricos. Suspeitamos que respostas poderiam ser encontradas a partir de um aprofundamento na sua compreensão do que seja o acontecimento (*événement*), para além da sua inflexão linguística⁸⁴.

Referências

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Trad. e apres. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2005.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. “Paul Ricoeur et l’idée d’une affirmation originaire”. In: *Revista Contemplação*. Marília: n. 10, 2015, pp. 105-116)

⁸³ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 30-31.

⁸⁴ Dois textos de Ricoeur são bastante sugestivos quanto a este tema, os quais não chegamos a trabalhar nos limites deste artigo. O primeiro é um artigo publicado na Revista *Esprit* em 1967, intitulado “La Structure, le mot, l’événement” (*Esprit*, n. 5, p. 801-21). O segundo é uma conferência ministrada por Ricoeur em Roma no ano de 1971, intitulada “Événement et sens”, publicada no mesmo ano nos atos do Colóquio e depois reproduzida na Revista *Raisons pratiques* no ano de 1991 (n. 2, p. 41-56, disponível em <<https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/13469/mx4d>>). O que está em jogo nessas discussões, para além da esfera do sentido, é a dimensão do “hors du discours”, para usar a expressão de François Dosse na nota editorial que antecede este último artigo.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. "Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária". In: CORREIA, Adriano et al. (Orgs.). *Fenomenologia e Hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, 2017, pp. 369-383. (Coleção XVII Encontro ANPOF).

NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, (Collection Philosophie de l'Esprit).

NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

RICOEUR, Paul. "Discours et communication". In: REVAULT D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). *Paul Ricoeur*. Paris: l'Herne, Mars/2004, p. 51-67. (Collection Les Cahiers de l'Herne).

_____. "Jean Nabert: Une relecture". In: CAPELLE, Philippe (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003. Postface, p. 141-153.

_____. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 35-199.

_____. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

RICOEUR, Paul; DANESE, Attilio. "Intersubjectivité, socialité, religion: Entretien avec Paul Ricoeur". *Fonds Ricoeur*. IIA403, 1986. Disponível em <<https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/28jpx>>. Acesso em 17 abr. 2021.

ROBILLIARD, Stéphane. "Désir de Dieu et témoignage: l'herméneutique infinie". In: CAPELLE, Philippe (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003, p. 65-87.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blickstein. São Paulo: Cultrix, 1995.

SIMMS, Karl. *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge, 2003 (Serie Routledge Critical Thinkers).

Doutorado em Filosofia (UNICAMP)
Professora Adjunta III de Filosofia (UFAL)
Professora do PPG Filosofia (PPGFIL/UFAL)

Email: cristina.viana@ichca.ufal.br