

A ABERTURA DA SUBJETIVIDADE À INTERSUBJETIVIDADE: A DIMENSÃO DA PROMESSA*

THE OPENING OF SUBJECTIVITY TO INTERSUBJECTIVITY:
THE DIMENSION OF THE PROMISE

René Armand Dentz**

RESUMO

A essência do ser humano, presente em cada indivíduo e compartilhada com o outro, define sua própria identidade. A noção de intersubjetividade, introduzida por Ricoeur e interpretada por Jervolino, sugere que a subjetividade é um presente, uma vez que cada pessoa é o outro do outro e só se torna um indivíduo nessa condição. Jervolino (2002) destaca que, embora se morra sozinho, apenas os vivos experimentam a morte, e a vida está diretamente ligada aos outros. Se a morte é um ato de individualidade, somente ao se reconhecer os desejos em meio à comunidade dos seres humanos é que se torna um ato de vida.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica; identidade; pessoa; declaração; alteridade.

ABSTRACT

The essence of the human being, present in each individual and shared with others, defines their own identity. The notion of intersubjectivity, introduced by Ricoeur and interpreted by Jervolino, suggests that subjectivity is a gift, as each person is the other of the other and only becomes an individual in this condition. Jervolino (1996) emphasizes that although one dies alone, only the living experience death, and life is directly connected to others. If death is an act of individuality, it is only by recognizing desires within the community of human beings that it becomes an act of life.

KEYWORDS: hermeneutics; identity; person; testify; otherness.

INTRODUÇÃO

Ricoeur sugere que a fenomenologia da intersubjetividade talvez alcance seu limite e demande uma reconsideração do papel fundamental relacionado à noção de conflito. Em outras palavras, é a própria pessoa, ao estabelecer relações de construção mútua com o próximo, que possui a capacidade de estar sozinha e escapar das ameaças de abandono.

* Artigo recebido em 29/05/2023 e aprovado para publicação em 20/06/2023.

** Doutor em teologia pela FAJE. Mestre em Filosofia PUC-Campinas. Bacharel e Licenciado em Filosofia UFJF. Pós-Doutorado em Teologia pela PUC-Rio e pela Université de Fribourg (Suisse). Professor de filosofia da PUC Minas. E-mail: dentz@hotmail.com.

De acordo com Villaverde (2004), a filosofia de Ricoeur sempre esteve impregnada de vida, ética e transição do texto para a ação. Nesse sentido, está alinhada com a abordagem personalista que, diante da falta de liberdade do indivíduo, condicionado pelo ambiente, busca promover uma reflexão-ação. Desde suas primeiras obras, como *Histoire et vérité*, Ricoeur utiliza termos semelhantes aos de Mounier, com a intenção de articular conceitos orientadores, sem dissociar a busca pela verdade histórica da necessidade de intervir nessa mesma realidade. Em suma, existe um compromisso no pensamento de Ricoeur em desenvolver conceitos que permitam compreender a realidade histórica e agir sobre ela. A pesquisa da verdade é ela própria desenvolvida entre dois polos: por um lado, uma situação pessoal, por outro, uma intencionalidade sobre o ser. Por um lado, eu tenho algo muito próprio a descobrir; eu tenho uma posição no ser que representa um convite a pôr uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar. E, por outro, procurar a verdade quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca do fundo da minha situação, como um universal (RICOEUR, 1964, p. 54-55).

O que se percebe é que, a partir de uma abordagem personalista, a pessoa vai além da sociedade, transcendendo os princípios normativos sem violá-los, uma vez que ela é dotada de uma historicidade. Dessa forma, a pessoa é compreendida em sua dimensão temporal e encarnada, possuindo uma história, se comunicando e interagindo com o mundo. Nesse sentido, ao afirmar a frase “morre o personalismo, regressa a pessoa”, Ricoeur (1996) anuncia o fim do personalismo, porém isso não significa uma falta de interesse na noção de pessoa.

1 CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA PESSOA E A IDENTIDADE

Em consonância com a ética descrita em sua obra de 1990, Ricoeur busca fundamentar a constituição ética da pessoa por meio de pesquisas contemporâneas sobre linguagem, ação e narrativa. Trata-se de um projeto que pode ser equiparado ao realizado por Mounier em seu “Tratado sobre o caráter” e que nosso filósofo desenvolve a partir de reflexões esboçadas em sua obra *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1990). Essa obra representa uma espécie de retomada de seu trabalho, que em sua totalidade tem origem na reelaboração das *Gifford Lectures*, uma série de palestras proferidas pelo autor em 1986 em Edimburgo. O fio condutor desse projeto é a problemática em torno da figura do “homem capaz”, que emerge no contexto de uma fenomenologia hermenêutica do eu.

O si do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada, segundo a palavra de Sócrates na Apologia. Ora, uma vida examinada é, em grande parte uma vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias veiculadas por nossa cultura. A ipseidade é assim a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si próprio. (RICOEUR, 1990, p. 443-444).

A promessa, presente na reflexão existencial de Marcel e finalmente consagrada por Ricoeur como um traço distintivo da identidade ipse, representa um exemplo clássico que permeia efetivamente os estudos analíticos da filosofia da ação, na distinção tradicional entre enunciados constatativos e enunciados performativos. Ricoeur avançou para as implicações éticas da narrativa, cujo modo de identidade pode ser relacionado à identidade pessoal, conforme configurado nas figuras da perseverança do caráter e da autenticidade do eu – o caráter refletindo a consistência e a autenticidade do eu refletindo a ipseidade.

A promessa inscreve-se entre as capacidades que qualificam a fenomenologia do homem capaz (hermenêutica do si), em suma, como capacidade de agir. Prometer é tomar uma iniciativa, isto é, a iniciativa de fazer aquilo que o ato de promessa responsabiliza o locutor a fazer. Dado que a iniciativa implica responsabilidade, resulta que prometer é responsabilizar-se. Ricoeur considera que o agir humano está ligado a regras, normas, apreciações, bem como a uma ordem simbólica que localiza a ação na região de sentido, consecutivamente, estabelece que a iniciativa tenha de ser considerada como uma ação com sentido [...]. Desse modo, em *Soi-même comme un autre*, encontramos aquilo que Ricoeur (1990, p. 195) chamou de responsabilidade, a qual, ainda que a identidade do si entrasse em colapso, mantém como resposta “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?” (NASCIMENTO, 2014, p. 195).

Assim, Ricoeur propõe uma dialética em relação à identidade. A identidade idem (mesmidade) refere-se à permanência de uma substância imutável na pessoa, que não é afetada pelo tempo. A mesmidade representa os traços objetivos ou objetivados do sujeito que fala e age, ou seja, sua continuidade empírica. Por outro lado, a identidade ipse (ipseidade) refere-se à identidade pressuposta pela promessa da pessoa em seus compromissos. Portanto, esse modelo de identidade não pressupõe nenhuma imutabilidade. O problema da ipseidade como identidade não está na imutabilidade de uma substância, mas sim na manutenção de um “si” implicada na manutenção de uma promessa.

Talvez haja um nível de meditação no qual é preciso renunciar à própria preocupação que se expressa na questão “Quem sou eu?”. Se permaneço na linha de uma filosofia reflexiva, a força dessa questão implica a força de resistir à objetivação, ao naturalismo. Eu devo, então, me bater até o fim como filósofo pela identidade, a isso renunciar – no sentido próprio da palavra – por outro estado; voltaremos a isso quando falarmos sobre a religião. Além disso, provavelmente aí

está o pano de fundo das críticas que Derek Parfit faz à identidade, quando ele diz: “Identidade é o que não importa” [...]. Quase não é mais uma proposição de filósofo. (RICOEUR, 2007a, p. 139).

A noção de ipse denota o sujeito que se mantém comprometido com suas responsabilidades éticas, capaz de se autodesignar como autor de suas palavras e ações. É um sujeito não substancial e mutável, porém responsável por seus discursos e comportamentos. É através da ipseidade que é possível transcender a alteridade. O termo “alteridade” representa a correlação entre o “eu” e o “outro” que é diferente do “eu”. No entanto, a alteridade não deve ser compreendida apenas como o oposto, o diverso, o distinto. Seu significado fundamental é o de implicação e conexão. Em outras palavras, a alteridade é o que difere ou se distingue da própria ipseidade. O sentimento de fidelidade que surge da manutenção das promessas é o que garante a continuidade temporal da ipseidade. Para o nosso filósofo, a oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção do eu resulta da afirmação do modo de permanência da ipseidade em relação à condição ética de cumprir uma promessa, desfazendo o equívoco da persistência do tempo. Dessa forma, a tensão entre a mesmidade do caráter e a manutenção do eu é dissolvida e preenchida pela narrativa. Segundo Ricoeur (1990, p. 178), “a dialética entre mesmidade e ipseidade é, assim, intrínseca à constituição ontológica da pessoa”.

Em *Temps et récit*, o recurso a essa identidade (pessoal ou comunitária) assumia a função de conferir unidade ao cruzamento entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Em *Soi-même comme un autre*, a atenção centra-se, explicitamente, na “questão da identidade, enquanto tal”, assim como no papel da narrativa em relação a essa identidade (e não o inverso). E esse papel desempenha-se, sobretudo, na distinção do conceito de identidade, entre mesmidade e ipseidade, assim como no lançamento de uma ponte entre a descrição da ação e a prescrição desta, entre relato e ética. (DUQUE, 2016, p. 273).

Assim, a identidade do sujeito ou sua compreensão ontológica depende de uma interpretação particular e específica em cada momento de reflexão. Cada abordagem hermenêutica abordará um aspecto contingente da existência da subjetividade humana. Ricoeur entende que a subjetividade humana, expressa vivencialmente, só pode ser alcançada de forma fragmentada, e não temos acesso à sua totalidade. Ao mesmo tempo, existe um distanciamento entre a existência concreta do sujeito e a reflexão que afirma essa existência. Esse “dizer o ser” da subjetividade nunca será totalizado, pois a distância impede uma coincidência total entre existência e discurso. É importante ressaltar que essa abordagem

radical de Ricoeur pode ser observada em sua obra publicada postumamente (*Vivant jusqu'à la mort*) (RICOEUR, 2007b).

2 A SUBJETIVIDADE ABERTA

Diante dessa impossibilidade, a proposta de Ricoeur é que o discurso ontológico sempre mantenha a pretensão de unificar, ou seja, que o próprio discurso regule uma unidade do conhecimento de si. Isso implica que uma ontologia da subjetividade nunca alcançará um conhecimento absoluto. Portanto, a questão “o que é o homem?” permanecerá sempre aberta. E essa abertura é proposta por meio da transformação da questão “o que é?” em seu desdobramento “quem é?”. Por essa razão, o discurso hermenêutico sobre o eu sempre abordará o desdobramento das questões: “quem?”, “quem fala?”, “quem testemunha?”, “quem é o sujeito da ação?”.

É preciso renunciar ao fantasma da tradução perfeita e da apropriação sem resíduos do que é estranho, para abrir-se ao outro em sua alteridade, acolhendo-o como hóspede em nossa língua [...]. O conceito de hospitalidade linguística – que se torna modelo de todo tipo de hospitalidade – sublinha o valor ético do paradigma da tradução para fins de um novo universalismo respeitoso das diferenças. (JERVOLINO, 2002, p. 42).

Atestar é a forma como o sujeito se afirma como correspondente à dinâmica do pronome reflexivo “si”. O “si” é o pronome que é reflexivamente retomado após percorrer seus atos, objetivações e experiências. O “si” indica que o sujeito se apropria de sua identidade por meio da reflexão. O que ele afirma não é um “penso, logo existo”, mas sim sua capacidade de agir, de ter sido prático, racional e responsável. Trata-se de uma nova subjetividade confiável, precisamente porque é razoável no mundo vivencial. Esse novo sujeito, o si mesmo, reconhece que sua unidade ou a completude de seu movimento reflexivo só pode ser avaliada como sua identidade. O “si”, como subjetividade, é, a partir disso, uma intersubjetividade.

Nessa perspectiva de abordagem da subjetividade humana, Ricoeur introduz a primazia da dimensão ética na constituição ontológica do sujeito. A subjetividade como intersubjetividade está sempre comprometida e envolvida pelo mundo. Seu primeiro compromisso é o de ser capaz de tomar iniciativas, sendo a primeira delas a de se autodesignar por meio da reflexão como aquele que acolhe as interpelações do mundo e do

outro. Agora, ela é simultaneamente atividade e passividade, constantemente retomada a partir de suas diversas objetivações, sempre sugeridas pelas e nas relações com os outros.

Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o valor do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os problemas principais, encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central. (MOUNIER, 1963, p. 137).

De fato, a filosofia existencial, sem dúvida, reconhece o valor do outro, algo que não se faz presente na filosofia anterior.

Portanto, ao estudar a questão do outro, podemos encontrar traços do pensamento de Mounier desde cedo na interpretação ricoeuriana da intersubjetividade. Isso pode ser observado na definição que afirma que a comunicação entre as pessoas é uma experiência fundante.

A ipseidade e a alteridade estão tão interligadas que uma não pode ser pensada sem a outra. Daí o título *Si-même comme un autre*. A liberdade se faz presente já na dialética entre a mesmidade e a ipseidade, especialmente por meio do conceito de identificação na refiguração, assim como na categoria da promessa, que exige uma certa sustentação do próprio eu [...]. É por isso que a ipseidade e a alteridade caminham juntas: o que define propriamente a ipseidade é o fato de que o “eu” se mantém como uma promessa feita ao outro. A ipseidade remete, assim, à resposta do sujeito que se torna responsável pelo apelo do outro (DOUEK, 2009, p. 41). Ricoeur reafirma a temática do símbolo, mas vai além, encontrando e enfatizando seu valor hermenêutico. O símbolo continua a aparecer em sua obra, agora por meio do paradigma do texto.

O mundo da vida não é o mundo em sentido próprio. A concepção husserliana contorna e não tematiza, esquece o mundo no plano propriamente fenomenal. A problemática do mundo da vida refere-se à mesma crítica que Husserl direciona da parte sua ao mundo verdadeiro das ciências da natureza a qual acusa de ter esquecido o que a funda. Enquanto tal fundamento comum a todas as formas de humanidade, como podem ser diversas entre si, não será removido do esquecimento; e nenhum diálogo efetivo entre as culturas e as humanidades é possível porque o confronto não iniciará nunca do que é comum, mas cada tempo de uma particularidade e de uma especificidade que tenta se passar por universal. (PATOCKA, 1990, p. 211-212).

Embora a presença discreta do símbolo possa ser vista como uma forma de enraizamento da metáfora e da poética na *Lebenswelt* – mantendo a referência ao que transcende a própria linguagem e precede a reconfiguração criativa que atraiu a atenção de Ricoeur naqueles anos, incluindo a semântica da ação –, o ressurgimento do tema da história e da memória, e mesmo que de forma tímida, o surgimento do incipiente paradigma da tradição torna possível considerar a recuperação atualizada do símbolo com e sobre o percurso testemunhado pela produção de Ricoeur.

Não existe uma linguagem religiosa universal, mas, por outro lado, existem sentimentos universais, básicos e fundantes. O sofrimento, por exemplo, é um deles, assim como o que Ricoeur chama de “Experiências-limite” (como a morte). Nesse sentido, podemos falar de uma “universalidade da esperança”. Essa esperança justifica o projeto de transcender a subjetividade “de dentro” ou o que pode ser chamado de “excesso de imanência”, um excesso que está intrinsecamente ligado ao sofrimento. O sofrimento possui um poder de compreensão que precede a mediação do signo. Compreendemos dessa forma precisamente a relação que nos une à transitividade da afirmação original. Não significa que o sentimento religioso esteja situado na continuidade imediata do sofrimento; essa continuidade é afetada por um sofrimento genuíno e pela ameaça que ele representa para si mesmo.

3 HERMENÊUTICA COMO LIBERDADE

Dessa maneira, a proposta hermenêutica de Ricoeur se apresenta como uma superação da perspectiva pós-moderna, ou pelo menos como uma posição mais otimista e que aposta na humanidade e em sua liberdade.

[...] Que a passagem de uma hermenêutica, dessa forma mais fortemente focalizada sobre os textos do que sobre os signos e os símbolos, ao vasto domínio da ação não constitui para a hermenêutica uma tarefa inalcançável, é o que mostram os estudos reagrupados na segunda seção de *Du texte à l'action*, onde Ricoeur explora as analogias remarcáveis que permitem visar a ação sentida como um texto. (GREISCH, 2001, p. 285).

Viver até o limite da consciência de nossa própria vulnerabilidade, da ambiguidade da história e da polissemia da linguagem e das ações humanas; essa é a condição extrema e vulnerável do sujeito que transcende a lógica da totalidade. O sentimento religioso permanece sem articulação se não for expresso em uma linguagem que abre novas possibilidades de

compreensão e ação para cada indivíduo. Da mesma forma, a confiança incondicional seria vazia se não fosse apoiada na interpretação contínua dos textos que lhe conferem um significado específico. Portanto, é necessário afirmar a constituição hermenêutica da fé. Nesse sentido, somos questionados sobre até que ponto essa tese pode ser estendida à esperança. A esperança, sem dúvida, não é fé: é uma forma universal da existência humana, uma relação situada entre finitude e transcendência. Ela também não é especificamente religiosa, nem mesmo judaica ou cristã.

Essa “alegria da leitura”, que pode deixar os teólogos sistemáticos desconfortáveis, certamente agrada aos filósofos da religião, que se dedicam a leituras cruzadas arriscadas entre diversas tradições religiosas. A melhor maneira de enfrentar esses riscos é continuar confiando no adágio gregoriano: “A Escritura cresce com aqueles que a leem.”

Chego aqui a um ponto de nossa conversa em que eu evocava a esperança, no instante mesmo da morte, como um rasgamento do véu que dissimula a fuga fundamental sob a forma de revelações históricas. Projeto assim não um após-a-morte, mas um morrer que seria a última afirmação da vida. Minha experiência própria de um fim da vida se nutre desse anseio mais profundo de fazer do ato de morrer um ato de vida. Esse voto, eu o estendo à mortalidade mesma, como um morrer que permanece interno à vida. Dessa maneira, a própria mortalidade deve ser pensada *sub specie vitae* e não *sub specie mortis*. Isso explica que eu já não ame nem utilize o vocabulário heideggeriano do ser para a morte. Diria eu em lugar disso: ser até a morte. O que importa é ser um vivente até a morte, levando o desapego até o extremo do luto da preocupação com a vida posterior. Aqui vejo que se fundiram o vocabulário do mestre Eckhart e o de Freud: “desapego” e “trabalho de luto”. (RICOEUR, 1995, p. 236).

Ricoeur destaca em dois momentos a relação crucial entre experiência religiosa e linguagem. Em *La critique et la conviction*, ele afirma:

Recentemente, refletindo sobre a experiência da morte e o que os médicos me disseram, tive a sensação de que, naquele momento, o apelo à coragem e confiança ultrapassa as limitações de qualquer língua... diante da morte, os véus da linguagem, suas limitações e suas codificações se dissipam para permitir a expressão de algo que pertence à esfera da experiência. (RICOEUR, 1995).

Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort*, ele novamente evoca essa experiência, referindo-se a ela como “graça interior” que distingue aquele que agoniza do que está à beira da morte. Essa graça mobiliza forças mais profundas da vida e emerge como um “essencial” que ele chama de “religioso”, mas não especificamente confessional.

O âmbito do “quanto mais” da esperança deriva da Graça de Deus comunicada em Cristo. O dom gratuito da salvação em Cristo se manifesta onde a visão ética do mal, simbolizada pelo mito da punição, enxergaria apenas condenação. A lógica da superabundância se sobrepõe à lógica da equivalência... Em Cristo, a liberdade humana é inserida em uma nova economia comunicada por Sua graça.

CONCLUSÃO

Ricoeur enfatiza a função da religião em termos de “capacidade” e “capacidades morais fundamentais”. O conceito de “homem capaz” reposiciona o foco no “homem falível” e na filosofia da ação em relação à reflexão sobre a constituição do eu na sociedade, substituindo uma filosofia da vontade marcada pelo mal original. No entanto, para realizar a regeneração da bondade, Ricoeur utiliza os “meios simbólicos específicos que revelam as capacidades morais fundamentais”. É nesse ponto que a poética e a religião se encontram novamente. É nesse horizonte que a abordagem do perdão se situa, sem ter uma clara relação sujeito-objeto ou um ponto de partida estático conhecido. Portanto, ela só pode ser abordada em uma perspectiva hermenêutica e poética.

Se o ser humano é essencialmente aberto para o dom de ser, ele deve se abrir ainda mais para o dom devido ao império do mal. No entanto, aquele que espera a libertação do mal e da escravidão do pecado não é incapaz, pois, em última análise, ele caminha em direção à salvação que vem de Deus. O esforço da liberdade humana encontra-se com o Deus que vem, de modo que ela se descobre ao mesmo tempo dada do alto e, no entanto, se tornando liberdade ao se tornar dom.

A hermenêutica tratada por nosso autor é uma “hermenêutica de inacabamento”. A fenomenologia do homem capaz tem como pano de fundo esse aspecto hermenêutico, buscando, em última instância, o horizonte do perdão. É por isso que Ricoeur (2007a) conclui em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: “Sob o signo desse último incógnito do perdão, poderíamos ecoar as palavras de sabedoria do Cântico dos Cânticos: ‘O amor é tão forte quanto a morte’. O esquecimento reservado, eu diria então, é tão forte quanto o esquecimento do apagamento”.

REFERÊNCIAS

DOUEK, Sybil Safdie. **Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias**. São Paulo: PUC-SP, 2009.

DUQUE, João Manuel. **Para o diálogo com a Pós-Modernidade**. São Paulo: Paulus, 2016.

GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur: l'itinérance du sens**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

JERVOLINO, Domenico. **Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)**. Version 6.0. Paris: Ellipses, 2002.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos Existencialismos**. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. Florianópolis: UFSC, 2014.

PATOCKA, Jan. **Da Politeia de Platão**. Lisboa: Piaget, 1990.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007a.

RICOEUR, Paul. **Histoire et Vérité**. Paris: Seuil, 1964

RICOEUR, Paul. **La critique et la conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Tradução de Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

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

RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort**. Suivi de Fragments. Paris: Seuil, 2007b.

VILLAVERDE, Agís. **A força da razão compartilhada**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.