

Thiago Luiz de Sousa

# Filosofia & Religião



Reflexões a partir  
de Paul Ricoeur



Dentre os começos encontrados, talvez, o maior deles foi a descoberta de que Ricoeur não seria um autor que ofereceria respostas rápidas e fáceis para as minhas inquietações, mas seria um bom companheiro, que através do compartilhamento de suas conquistas nos oferece uma base para buscarmos nossas próprias conquistas. Estas conquistas, para o filósofo francês, como é afirmado na epígrafe da presente obra, muitas vezes têm como origem rasuras, isto é, um trabalho de escrita e rescrita. Será isso que animará o presente trabalho. Espero que com o presente livro, o leitor encontre um duplo convite: o de explorar a temática religiosa a partir de Paul Ricoeur e o de ter nossas reflexões como companheiras de investigação. Que através de pequenos passos possamos ainda ter esperança de um futuro melhor para o desenvolvimento de todas ciências em nosso país, inclusive aquelas que se dedicam à religião.



## **Filosofia e Religião**



*Comité Editorial da Série*

# Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Portille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Filosofia e Religião

reflexões a partir de Paul Ricoeur

**Thiago Luiz de Sousa**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SOUSA, Thiago Luiz de

Filosofia e Religião: reflexões a partir de Paul Ricoeur [recurso eletrônico] / Thiago Luiz de Sousa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

140 p.

ISBN - 978-65-5917-258-0

DOI - 10.22350/9786559172580

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Paul Ricoeur; 2. Filosofia; 3. Religião; 4. Hermenêutica; 5. Literatura; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Para Terezinha, minha mãe,  
Augusta, minha avó,  
e Gustavo, meu irmão.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de  
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -  
Código de Financiamento 001



“[...] [S]ou, com efeito, um homem da escrita, mas também de rasuras”

(RICOEUR,1995, p. 11).



# Sumário

---

## **Introdução** **15**

---

## **1** **19**

---

### **O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?**

- 1.1 Os dicionários enquanto um instrumento para o filósofo..... 20
- 1.2 Os dicionários brasileiros e a hermenêutica filosófica ..... 23
- 1.3 A hermenêutica ricoeuriana enquanto uma resposta à crise de nosso tempo ..... 25
- 1.4 O conflito das interpretações: o palco da hermenêutica ricoeuriana ..... 32
- 1.5 A hermenêutica enquanto superação de uma tripla crise ..... 36

---

## **2** **40**

---

### **O "Homero" de Paul Ricoeur**

- 2.1 O que seria uma obra filosófica? ..... 42
- 2.2 O "Homero" de Ricoeur ..... 45
- 2.3 O nosso "Homero" ..... 48

---

## **3** **50**

---

### **Paul Ricoeur e a Filosofia da Religião**

- 3.1 Entre o Amor e a Justiça ..... 54
  - 3.1.1 O discurso da Justiça ..... 55
  - 3.1.2 O discurso do Amor ..... 56
  - 3.1.3 O encontro dos discursos da Justiça e do Amor na ação ..... 61
- 3.2 Filosofia e Religião: maneiras diferentes de responder ..... 64
- 3.3 Um filósofo e cristão: a posição de Paul Ricoeur ..... 65
- 3.4 Um filósofo diante das Escrituras ..... 72
- 3.5 A contribuição de Paul Ricoeur ..... 78

---

## **4** **82**

---

### **Religião e Paul Ricoeur: Reflexões a partir de Souza e Grondin**

- 4.1 A contribuição de Vitor Chaves de Souza ..... 82
- 4.2 A contribuição de Jean Grondin ..... 88
- 4.3 Nossa contribuição ..... 91

**“O si-mesmo como outro” e a Temática Religiosa**

- 5.1 Em um sentido geral: a atestação enquanto chave da hermenêutica ricoeuriana ..99
- 5.2 Em um sentido específico: o problema da identidade no coração da hermenêutica do si .....104
- 5.3 Rumo a qual hermenêutica religiosa? .....109

**Prazer, Paul Ricoeur!**

- 6.1 Uma breve classificação da obra ricoeuriana.....118
- 6.2 Ontoteologia, uma exceção na história da filosofia .....120
- 6.3 Como pensar a religião com Paul Ricoeur?.....127

**Referências**

1. Sobre a literatura consultada .....131
- 1.1 Obras de Paul Ricoeur .....131
- 1.2 Obras de pesquisadores de Paul Ricoeur .....134
- 1.3 Outras obras .....137

**Origem dos textos**

## Introdução

Alguns anos atrás, em 2019, escrevi, sob a orientação de Eduardo Gross, minha dissertação de mestrado, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, com o título *O Estatuto de uma Hermenêutica Filosófica e seu Enriquecimento para a Hermenêutica Bíblica em Paul Ricoeur*. Neste trabalho, tínhamos um objetivo gigante, o de defender a tese de que *O si-mesmo como outro* seria a obra ricoeuriana mais fecunda para uma investigação que buscasse trabalhar a relação da filosofia ricoeuriana com a teologia (SOUSA, 2019, p. 11). A motivação que nos levou a insistir nesta empreitada era a mesma frase que se tornou o mote de nosso autor e que colocamos como epígrafe: “Não evitar as dificuldades, mas enfrentá-las de peito aberto” (RICOEUR, 2011b, p. 120). Porém, ao enfrentar suas dificuldades, como afirmamos em uma resenha, o filósofo muitas vezes, pensando que está parindo um elefante, pare um ratinho (SOUSA, 2020a, p. 2). No caso de nossa dissertação, podemos dizer que parimos vários ratinhos e que logo quando eles nasceram percebemos que eles não pareciam nada com elefantes. Por isso, em nossa *conclusão*, afirmamos: “Neste breve caminho que percorremos com nossa dissertação, mais do que fins, encontramos começos” (SOUSA, 2019, p. 100). Dentre os começos encontrados, talvez, o maior deles foi a descoberta de que Ricoeur não seria um autor que ofereceria respostas rápidas e fáceis para as minhas inquietações, mas seria um bom companheiro, que através do compartilhamento de suas conquistas nos oferece uma base para buscarmos nossas próprias conquistas. Estas conquistas, para o filósofo francês, como é afirmado na *epígrafe* da presente obra, muitas vezes

têm como origem rasuras, isto é, um trabalho de escrita e rescrita. Será isso que animará o presente trabalho.

Em nosso primeiro capítulo, *O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?*, buscamos esclarecer um dos conceitos que melhor resume a filosofia ricoeuriana, o conceito de hermenêutica. Para isso, seguimos uma pista que está presente em *A Crítica e a Convicção*, onde Ricoeur apresenta alguns dos significados que está relacionado a este termo e o analisamos seguindo uma estratégia que apropriamos de *Percurso do Reconhecimento*, onde Ricoeur apresenta os dicionários como um bom recurso para o trabalho filosófico. Por fim, apontamos a marca singular da hermenêutica ricoeuriana, que é seu caráter reflexivo.

Em nosso segundo capítulo, *O "Homero" de Paul Ricoeur*, escrito com Luiza Vieira Godinho, temos como grande pedra de toque a obra *O Único e o Singular* e sua apresentação do que seria filosofia. Em sua definição, um elemento nos chama muito a atenção, o papel essencial da não-filosofia para o trabalho filosófico, que é representado pela figura de Homero. Neste sentido, diante do silêncio de Ricoeur perante seu "Homero", buscamos refletir sobre quem ou qual seria(m) nosso(s) "Homero(s)".

Em nosso terceiro capítulo, *Paul Ricoeur e a Filosofia da Religião*, temos como objetivo apontar os elementos principais pensados por Ricoeur sobre o que seria e qual o lugar da filosofia da religião. Para isso, buscamos esclarecer a distinção que o pensamento ricoeuriano vê entre o discurso filosófico e o discurso religioso através de sua reflexão sobre a justiça e o amor. Mesmo amor e justiça possuindo domínios separados, o amor só se dá a partir da justiça e a justiça sem o amor corre o sério risco de se tornar tirana. A partir disso, refletimos como que Ricoeur, sendo cristão, buscou trilhar seu caminho filosófico e onde estaria sua originalidade para filosofia da religião, que, novamente, está em seu caráter reflexivo.

Em nosso quarto capítulo, *Religião e Paul Ricoeur: Reflexões a partir de Souza e Grondin*, encontramos dois grandes interlocutores para aprofundar nossas reflexões, Vitor Chaves de Souza e Jean Grondin. A partir de Souza, procuramos refletir sobre a “dobra” da religião que se abre em Ricoeur, que é pensar uma filosofia autônoma que é da vida e que, por isso, não pode ser alheia ao saber religioso. A partir de Grondin, constatamos o importante papel que os escritos autobiográficos do filósofo francês possuem para uma interpretação de sua obra. Diante deste cenário, traçamos nossa própria contribuição, acrescentando um novo texto ao mapeamento de Grondin, *O meu caminho filosófico*, que coloca o projeto de *O si-mesmo como outro* como chave de leitura para o todo da obra ricoeuriana e questionando, a partir de Souza, o importante papel que os textos sobre as temáticas religiosas teria nesta leitura.

Em nosso quinto capítulo, “*O si-mesmo como outro*” e a *Temática Religiosa*, seguindo os passos do livro *O si-mesmo como outro*, que foi escrito livre de qualquer acusação de ontoteologia, procuramos responder a seguinte pergunta: como pensar a religião a partir da hermenêutica que está presente em tal obra? Para isso, exploramos os sentidos, tanto o geral, quanto o específico, que esta hermenêutica possui. Após isso, analisamos o “palco” que se dá esta hermenêutica, ou seja, a ontologia que está subjacente ao seu projeto e a partir da reflexão sobre ela questionamos sobre um possível caminho que se abre para uma hermenêutica da religião.

Em nosso sexto e último capítulo, *Prazer, Paul Ricoeur!*, temos como objetivo apresentar como Ricoeur, ao seu modo, pode ser um bom companheiro em nossos estudos sobre religião(ões). Para isso, apresentamos uma classificação que serve, mesmo que de maneira provisória, como um mapeamento de sua grande obra. Dentre tantos textos, elegemos a análise que o filósofo francês faz sobre a passagem bíblica *Êxodo 3,14* como um exemplo de sua postura filosófica diante das temáticas religiosas,

destacando o caráter de exceção que a ontoteologia possui na história da filosofia. Diante de um cenário que podemos pensar em filosofia e teologia como áreas separadas e que, ao mesmo tempo, uma pode contribuir com a outra, encerramos nosso livro com a aposta de que Ricoeur pode ser uma boa contribuição para a(s) ciência(s) da(s) religião(ões).

Espero que com o presente livro, o leitor encontre um duplo convite: o de explorar a temática religiosa a partir de Paul Ricoeur e o de ter nossas reflexões como companheiras de investigação. Que através de pequenos passos possamos ainda ter esperança de um futuro melhor para o desenvolvimento de todas ciências em nosso país, inclusive aquelas que se dedicam à religião.

## O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?

Sem sombra de dúvidas, dois dos grandes nomes da hermenêutica filosófica contemporânea são Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005). Porém, como aponta Jean Grondin em *Paul Ricoeur*, por mais que o termo “hermenêutica” seja o que melhor represente tanto Gadamer, quanto Ricoeur, eles chegam nisto de maneiras bem diferentes (GRONDIN, 2015, p. 14). Sendo assim, por mais que se diga que Gadamer e Ricoeur pertencem a uma mesma tradição filosófica, a hermenêutica contemporânea, não se pode dizer que realizar um diálogo entre tais autores seja algo simples, uma vez que, nos escritos de Gadamer, não se encontram referências a Ricoeur e, nos de Ricoeur, encontra-se uma leitura bem própria do pensamento gadameriano. Por isso, Roberto Roque Lauxen afirma que falar de “hermenêutica” em Paul Ricoeur não é o mesmo do que falar de “hermenêutica” em Gadamer (LAUXEN, 2012, p. 127-128).

Segundo Lauxen, isto é percebido claramente na relação que o conceito “hermenêutica” tem para com a obra destes autores. No caso de Gadamer, podemos encontrar em *Verdade e Método* uma definição de “hermenêutica” que perpassa toda sua obra. No entanto, no caso de Ricoeur, o conceito “hermenêutica” recebe definições diferentes e é enriquecido ao longo de sua obra (LAUXEN, 2012, p. 131). Sendo assim, enquanto em Gadamer há uma obra magna onde é apresentada a definição de hermenêutica, em Ricoeur tal definição se dá através de um caminho feito ao longo de suas obras.

Gadamer, em *Verdade e Método*, afirma: hermenêutica é "[...] uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade" (GADAMER, 1997, p. 709), isto é, aquela verdade que o método científico não consegue alcançar, a hermenêutica, como um instrumento, por meio de uma fusão de horizontes, é capaz de revelar. Neste sentido, hermenêutica seria uma espécie de método dos métodos. Essa perspectiva, como veremos, Ricoeur rejeitará. Para Ricoeur, este significado apresentado por Gadamer é apenas um de outros dois que se relacionam com o conceito "hermenêutica". Em *A Crítica e a Convicção*, ele afirma:

Não penso que exista entre a hermenêutica e a epistemologia uma diferença de duas metodologias, dois projetos de inteligibilidade; as duas perspectivas cruzam-se sem cessar, interferindo constantemente e, em primeiro lugar, porque o termo "hermenêutica" sintetiza pelo menos três coisas: métodos precisos que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência; em seguida, uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender, as suas condições e seu funcionamento; finalmente, um eixo mais ambicioso, uma espécie de "filosofia" que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-os nos limites de uma espécie de "metodologismo". É um pouco a posição adotada por Gadamer, em relação à qual me distanciei (RICOEUR, 1995, p. 105).

Esta plurivocidade que será o guia do presente capítulo, onde buscamos responder: o que é hermenêutica para Paul Ricoeur? Para isso, recorramos a uma estratégia utilizada na obra ricoeuriana tardia, que conta com o auxílio dos dicionários.

### **1.1 Os dicionários enquanto um instrumento para o filósofo**

Em *Vivo até a morte* Ricoeur afirma: "É aqui como em outros casos a tarefa mínima da reflexão filosófica: analisar, clarificar" (RICOEUR, 2012,

p. 8). Tanto a análise, quanto a clarificação estão presentes em todas obras filosóficas, porém tais tarefas encontram um curioso auxílio nos textos tardios de Ricoeur, os dicionários. Por exemplo, em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo francês cita um dicionário para apresentar os dilemas do *perdão* com a extensão que este conceito pode ter por meio da ideia de *dom* (RICOEUR, 2007, p. 465-512). Já em *Percurso do reconhecimento* os dicionários são o ponto inicial de toda discussão decorrente. Entretanto, como o próprio Ricoeur afirma em uma entrevista, este instrumento possui limites:

Provavelmente porque o dicionário não exprime ainda as revoluções metodológicas que tiveram lugar na linguística. Trata-se, muito simplesmente, da distinção entre duas formas de tratar uma palavra. Podemos perguntar o que ela significa na língua, ou procurar ainda saber o que são os objetos de que ela fala. Os nossos dicionários misturam as duas coisas. Falam das coisas nomeadas e também falam do lugar das palavras no sistema lexical de uma língua. Os nossos dicionários são uma espécie de compromisso entre, por um lado, uma verdadeira semântica das palavras, isto é, a ordenação de uma palavra em relação a todas as outras, sem se ocuparem das coisas em si e, por outro lado, a descrição das coisas correspondentes (RICOEUR, 1976, p. 3).

Sendo assim, os dicionários não substituem uma análise pormenorizada das coisas. Porém, eles são bons guias de ordenação e descrição das coisas. Em *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur dá um excelente exemplo de como o dicionário pode ser utilizado por um filósofo. Em tal obra, este recurso não aparece como auxílio para resolver um dilema, como em *A Memória, a História, o Esquecimento*, mas como apresentação de um conceito problemático, a saber, o conceito de reconhecimento. Desta forma, o filósofo francês, em um primeiro momento, recorre aos dicionários, para, depois de tal esclarecimento, iniciar uma discussão através de grandes obras filosóficas. Sua justificativa para esta estratégia metodológica é de

que este conceito nunca foi trabalhado de maneira central e, por consequência, esclarecido por nenhum grande autor.

Deve existir uma razão para que nenhuma obra de boa reputação filosófica tenha sido publicada sob o título *O reconhecimento*. A razão disso seria que estaríamos lidando com um falso verdadeiro conceito que oferece ao autor em busca de novidade a armadilha de um verdadeiro falso tema? E, no entanto, a palavra é recorrente em minhas leituras, ora aparecendo como um diabo inoportuno, ora sendo bem acolhida, até mesmo esperada nos lugares certos. Em que lugares? [...] Aqui se oferece o socorro dos dicionários (RICOEUR, 2006, p. 13).

Ora, se o conceito de reconhecimento é recorrente em suas leituras filosóficas, cabe ao filósofo saber se está lidando com um conceito ou com um pseudo-conceito, isto é, com um termo que aparenta ter um significado mais relevante para obra do que de fato tem. Assim, o lexicógrafo pode apresentar tanto os significados mais comuns, quanto um pouco dos significados mais técnicos sobre os termos, para se ter uma base conceitual para uma análise perante as obras filosóficas. Este modelo de análise é muito comum em escritos filosóficos, o de elucidação dos sentidos que determinado conceito apresentou perante a história da filosofia, a novidade de Ricoeur se dá no reconhecimento da importância que a linguagem coloquial tem perante tal tarefa. Para isto, ele utiliza o *Grand Robert*, o dicionário francês mais famoso e popular, com a intenção de identificar os sentidos do cotidiano, e a rigorosidade do *Littré*, o dicionário francês que apresenta os sentidos mais técnicos dos termos e como se desenvolveu ao longo da história, desde o passado até o presente (RICOEUR, 2006, p. 15). Se tal estratégia foi utilizada por Ricoeur para analisar o conceito “reconhecimento”, aqui, através de dicionários brasileiros, utilizaremos a mesma estratégia com o conceito “hermenêutica”.

## 1.2 Os dicionários brasileiros e a hermenêutica filosófica

O dicionário *Aurélio* é aquele que se pode encontrar em português a intenção de um dicionário voltado tanto para praticidade, quanto para utilidade, trazendo os vocábulos mais frequentes na língua portuguesa, em território nacional, entre os anos de 1900 a 2000, como indicado no prefácio à sua 5ª edição (FERREIRA, 2010, p. XI). Esta intenção já se encontra desde sua 1ª edição, em que o lexicógrafo procura citar o uso dos verbetes, principalmente nos autores modernos (FERREIRA, 2010, p. XIV). Já o dicionário *Houaiss* é aquele que concentra o maior número de informações possível acerca dos verbetes. Desta forma, neste segundo dicionário, encontra-se a datação das entradas e o significado delas para diferentes áreas. Neste sentido, o dicionário *Houaiss* pode ser utilizado da mesma forma do *Littre*, e o *Aurélio* da mesma forma que o *Grand Robert*. Dito isso, podemos traçar o seguinte caminho de análise: primeiramente, traça-se os significados usuais do termo "hermenêutica" através do dicionário *Aurélio*, uma vez que ele se destaca neste quesito e, depois, apresenta-se os sentidos mais técnicos do termo, utilizando o dicionário *Houaiss*, para, assim, conceituar "hermenêutica" e verificar a presença de tais sentidos ao longo da obra ricoeuriana.

Três definições de hermenêutica são encontradas no dicionário *Aurélio*, a saber, (a) interpretação do sentido das palavras; (b) interpretação dos textos sagrados; (c) arte de interpretar leis (FERREIRA, 2010, p. 1082). Destas definições, encontram-se no dicionário exemplos das duas últimas. O que vemos, aqui, ressaltado por Aurélio é que, usualmente, na língua portuguesa o termo "hermenêutica" é utilizado como um sentido geral de interpretação, ou em um sentido instrumental, seja este para se referir a interpretação comum, como na primeira definição, ou seja este para interpretar textos sagrados ou leis, como na segunda definição, ou como uma

arte, isto é, uma técnica, como apresenta a terceira definição. Já no dicionário *Houaiss*, encontram-se quatro definições de hermenêutica, a saber, (a) ciência, técnica que tem por objeto a interpretação de textos religiosos, ou filosóficos; (b) interpretação dos textos, dos sentidos das palavras; (c) teoria, ciência voltada à interpretação dos signos e do seu valor simbólico; (d) conjunto de regras e princípios usados na interpretação do texto legal (HOUAISS, VILLAR, 2009, p. 1014). Neste segundo dicionário, há algo complementar às definições apresentadas pelo *Aurélio*, pois hermenêutica não é vista apenas como interpretação em um sentido instrumental, mas também é vista como ciência/teoria. Assim, observa-se as definições fornecidas pelo *Aurélio*, pelo *Houaiss* e pelo Ricoeur de *A Crítica e A Convicção* da seguinte maneira:

Quadro 1: Definições de hermenêutica

AURÉLIO	HOUAISS	PAUL RICOEUR
(a) Interpretação do sentido das palavras.	(a) Ciência, técnica que tem por objeto a interpretação de textos religiosos, ou filosóficos.	(a) Métodos precisos que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência.
(b) Interpretação dos textos sagrados.	(b) Interpretação dos textos, dos sentidos das palavras.	(b) Uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender, as suas condições e seu funcionamento.
(c) Arte de interpretar leis.	(c) Teoria, ciência voltada à interpretação dos signos e do seu valor simbólico.	(c) Um eixo mais ambicioso, uma espécie de “filosofia” que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-os nos limites de uma espécie de “metodologismo”.
	(d) Conjunto de regras e princípios usados na interpretação do texto legal.	

Quando se confrontam as definições dos dicionários com aquelas sugeridas por Paul Ricoeur, percebe-se que as definições (b) "Interpretação dos textos sagrados" e (c) "Arte de interpretar leis" do *Aurélio* e todas as definições do *Houaiss* se enquadram na definição (a) "Métodos precisos

que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência" de Ricoeur, onde o que é destacado é hermenêutica como técnica. Esta primeira definição se situa na média distância entre a definição (a) "Interpretação do sentido das palavras" do *Aurélio*, em que hermenêutica é vista simplesmente como alguma interpretação, e (c) "Um eixo mais ambicioso, uma espécie de 'filosofia' que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-os nos limites de uma espécie de 'metodologismo'" de Ricoeur, em que ela é vista como um *metodologismo*, isto é, assim como a Filosofia da Linguagem é o horizonte das filosofias da linguagem, Hermenêutica seria o horizonte das hermenêuticas. Por fim, dentre as definições sugeridas por Ricoeur, há uma que não se encontra nos dicionários citados, a saber, (b) "Uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender, as suas condições e seu funcionamento". Sendo assim, hermenêutica é, segundo Ricoeur, interpretação, método, como nos dicionários, e, além disso, reflexão, no sentido de um pensamento acerca do próprio pensamento.

### **1.3 A hermenêutica ricoeuriana enquanto uma resposta à crise de nosso tempo**

Em *Escritos e conferências 2: hermenêutica*, Paul Ricoeur descreve como o problema hermenêutico surgiu em sua obra filosófica, ele afirma que “[...] o problema da interpretação só me veio aos poucos, sempre por ocasião de uma problemática particular e limitada” (RICOEUR, 2011, p. 15). Percebe-se que o problema hermenêutico, pelo menos inicialmente, não é o alvo central da obra ricoeuriana, diferentemente do que acontece com Gadamer. Ou seja, por mais que posteriormente o filósofo francês leve em conta a definição de que a hermenêutica é uma reflexão sobre o próprio

compreender e, sendo assim, uma propedêutica para toda investigação filosófica, nos seus primeiros escritos ele considera a hermenêutica apenas como uma alternativa interpretativa, isto é, uma outra interpretação possível para análise. Sendo assim, a hermenêutica é vista apenas como um instrumento nos primeiros escritos do filósofo francês, como um método que poderia ajudá-lo na reflexão filosófica perante seus problemas delimitados. Um exemplo desta hermenêutica, segundo o próprio Ricoeur, pode ser encontrado na obra *A simbólica do mal*.

A questão que move *A simbólica do mal* é “[c]omo fazer a transição entre a possibilidade do mal humano e a sua realidade, entre a falibilidade e a falta?” (RICOEUR, 2017, p. 19). A partir disso, Ricoeur estabelece o seguinte objetivo: “Tentaremos captar essa passagem [entre a possibilidade do mal humano e sua realidade] *em ato*, no momento em que se efetua, ‘repetindo’ em nós mesmos a *confissão* que dela é feita na consciência religiosa” (RICOEUR, 2017, p. 19). Para alcançar isso, segundo Jean Grondin, Ricoeur escuta a “[...] confissão da consciência, que se expressa nos grandes símbolos e mitos que narram o surgimento do mal” (GRONDIN, 2015, p. 49). Assim, a questão hermenêutica surge na obra de Ricoeur no momento em que ele tem de buscar nos mitos respostas para sua problemática filosófica. Como cita Grondin: “A hermenêutica, aquisição da ‘modernidade’, é um dos modos pelos quais esta modernidade se supera a si mesma, quanto ao esquecimento do sagrado” (RICOEUR apud GRONDIN, 2015, p. 55). Do ponto de vista pessoal de Ricoeur, este ponto foi alcançado por conta de sua dupla cultura, tanto grega, quanto cristã. Ele próprio relata isso:

[...] certamente foi por causa da minha dupla cultura, bíblica e grega, que me sentia obrigado a incorporar à filosofia reflexiva vinda de Descartes e Kant a interpretação dos símbolos da mácula, do pecado, da culpabilidade, em que via

a primeira camada simbólica da consciência do mal, em seguida a interpretação dos grandes mitos da queda: mitos cosmogônicos, órfico, trágico, adâmico. Podia assim falar de reflexão *concreta*, por não poder dar à própria interpretação desses símbolos e mitos o estatuto teórico designado pelo termo hermenêutica (RICOEUR, 2011, p. 18-19).

O problema hermenêutico aparece em *A simbólica do Mal* a partir do desafio que o mal traz para reflexão. De um lado, o filósofo francês vê na linguagem de sua dupla cultura um lugar privilegiado para trabalhar sua problemática:

[...] as literaturas hebraica e helênica testemunham uma invenção linguística que assinala as erupções existenciais dessa consciência de culpa; é ao recuperar as motivações dessas invenções linguísticas que repetimos a passagem da mancha ao pecado e à culpabilidade: dessa forma, as palavras hebraicas e gregas que exprimem a falta têm uma espécie de sabedoria própria que a que explicitar e tomar como guia no labirinto da experiência viva; por conseguinte, nós não somos, de modo algum, reenviados para o inefável quando tentamos explorar as profundezas dos mitos do mal; uma vez mais, é numa linguagem que desembocamos (RICOEUR, 2017, p. 25).

Por outro lado, ele vê o quanto isso compõe um desafio para o tempo presente: “O momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e da restauração. Esquecimento das hierofanias, dos sinais do sagrado, da perda do próprio homem enquanto pertencente ao sagrado” (RICOEUR, 2017, p. 367). Em suma, a hermenêutica é vista, em um primeiro momento por Ricoeur, como uma filosofia do símbolo, isto é, *um método que a filosofia deve buscar para recuperar o sentido do sagrado em tempos de crise* (primeira definição de hermenêutica presente na obra filosófica de Ricoeur).

Em uma entrevista, Paul Ricoeur aponta que a origem deste momento crítico se dá em “[...] um vasto processo histórico de distanciamento

das nossas raízes culturais” (RICOEUR, 1976, p. 1). Além disso, ele esclarece o que chama de raízes: “Quando eu penso em ‘raízes’, eu penso na nossa dupla ou tripla herança grega e judaico-cristã” (RICOEUR, 1976, p. 5). A hermenêutica seria, assim, uma aposta no poder simbólico, uma aposta de que é possível se apropriar do sentido do simbólico, que nossa modernidade se esqueceu. Hermenêutica seria, antes de qualquer coisa, um esforço custoso. O próprio Ricoeur alerta tal esforço: “O esforço a fazer será extremamente custoso; não se trata mais de uma repetição, mas verdadeiramente de reinvenção. É o que chamo de hermenêutica” (RICOEUR, 1976, p. 5).

Diante disso, observar-se dois pontos: Paul Ricoeur não vê a crise da modernidade como uma espécie de “doença”; no entanto, esta crise deve ser superada. Em *A simbólica do Mal*, Ricoeur aponta tal crise como decorrência da própria modernidade: “Este esquecimento [o das nossas raízes], sabêmo-lo, é a contrapartida da grandiosa tarefa que é alimentar os homens, satisfazer as necessidades dominando a natureza mediante uma técnica planetária” (RICOEUR, 2017, p. 367). Em *A crise da consciência histórica e a Europa*, Ricoeur reafirma o fato não acidental desta crise e aponta outro fator que também contribuiu para o surgimento dela, o cristianismo:

[...] o cristianismo, diferentemente do Islã, sempre se compôs com seu adversário racionalista e interiorizou a crítica em autocritica. Em certo sentido, a crise não é um acidente contingente, muito menos uma doença moderna: ela é constitutiva da consciência europeia. A heterogeneidade das tradições fundadoras e a discordância entre convicções e crítica me levaram a pronunciar a palavra fragilidade (RICOEUR, 1994, p. 89).

É justamente a palavra *fragilidade* que assinala a necessidade de superar tal crise, pois, como o próprio Paul Ricoeur afirma, “[...] passa-se

facilmente da fragilidade à patologia” (RICOEUR, 1994, p. 89). Deve-se tomar cuidado para que esta crise não venha desembocar em uma crise política, em que uma sociedade não se recorda de seu passado sofrido – o exemplo dado por Paul Ricoeur é o da ex-Iugoslávia, em que a sociedade apenas se lembra das glórias e se esquece da humilhação sofrida (RICOEUR, 1994, p. 89). Cremos que a tentativa que ocorre, no cenário nacional, ao enaltecer os lados positivos da ditadura militar brasileira também ilustra muito bem o perigo desta crise se tornar uma patologia. Dois níveis devem ser destacados em relação ao perigo que esta crise traz: o nível institucional e o nível reflexivo.

Segundo Paul Ricoeur, o destino da filosofia não deve ser confundido com o destino do ensino da filosofia (RICOEUR, 1976, p. 1), isto é, sempre teremos filósofos. No entanto, talvez, estes filósofos não estejam presentes na academia. Neste sentido, o filósofo francês vê um perigo institucional, que surge em decorrência da crise da nossa modernidade, o não espaço desta matéria nas universidades.

Efetivamente, a filosofia está assaz ameaçada na sua existência institucional devido à sua inutilidade em relação às ciências e pelo facto de que as outras formas do saber não lhe exigem mais nada. Diria que os filósofos, em lugar de acusar uns aos outros, deviam acusar-se de terem falado para si mesmos em vez de se terem ocupado em escutar as ciências (RICOEUR, 1976, p. 7-8).

Um dos filósofos que melhor analisou a questão da crise em nossa sociedade é Nietzsche, apelidando este tema como “niilismo” (RICOEUR, 1976, p. 1). Na verdade, Nietzsche mostra o quanto tal crise pode ser devastadora e é a partir disso que Ricoeur define o que é niilismo: “Chamamos ‘niilismo’ à convicção de que a herança está esgotada, de que o seu poder simbólico se esgotou” (RICOEUR, 1976, p. 5). No entanto, logo em seguida, a esta definição, o filósofo francês declara sua posição: “Sou

daqueles que pensam que a tarefa da filosofia é de a reatualizar, e que nada jamais se perde” (RICOEUR, 1976, p. 5). Ora, esta posição adotada por Paul Ricoeur propõe, através da análise do simbólico, uma filosofia enriquecida, uma filosofia que não é alheia às raízes do passado. Desta maneira, o capítulo final de *A simbólica do Mal* tenta responder a seguinte pergunta: será que uma filosofia que tem esta postura é possível? Ricoeur afirma:

É uma questão difícil, na medida em que se trata de avançar entre dois perigos: por um lado, é impossível justamente *justapor* simplesmente a reflexão e a confissão; já não é, de facto, possível interromper o discurso filosófico, à maneira de Platão, através das narrativas fantásticas e dizer: aqui termina o discurso, ali começa o mito; Lachelier tem razão: a filosofia deve compreender tudo, mesmo a religião; a filosofia não pode parar a meio do caminho; no começo, ela fez o juramento de coerência; deve manter até o fim sua promessa. Mas também já não é possível obter uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso do mal, sob pena de regressar a uma interpretação de caráter alegórico dos símbolos e dos mitos; dissêmo-lo bastantes vezes: o símbolo não esconde nenhum ensinamento oculto que bastaria desmascarar e que tornaria as imagens inúteis. Entre estes dois impasses vamos explorar uma terceira via: a via de uma interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à *doação* de sentido do símbolo e, simultaneamente, fiel ao juramento de compreensão do filósofo. É esta via, que requer paciência e rigor da nossa parte, que é indicada pelo aforismo proposto no início desta conclusão: “O símbolo dá que pensar” (RICOEUR, 2017, p. 365-366).

O símbolo traz um desafio para filosofia, ou melhor, nas palavras de Ricoeur, *o símbolo dá o que pensar*. Como o filósofo francês apresenta, diante do símbolo não se pode parar a reflexão como Platão, pois abrir-se-ia mão da pretensão da filosofia de compreender tudo; não se pode também interpretar os símbolos como simples alegorias, pois isto seria inútil. Sendo assim, a terceira via possível, a via da hermenêutica, seria uma aposta diversa à do niilismo, uma aposta de que nos símbolos se pode

compreender algo que está obtuso em nossa modernidade, o elo entre o ser humano e o sagrado. Paul Ricoeur, com isso, não quer desmitologizar o mito, mas quer usufruir das riquezas que o mito pode oferecer.

Assim, se a modernidade trouxe instrumentos que, consequentemente, podem levar o ser humano ao esquecimento de suas raízes, ao esquecimento do seu elo com o sagrado, a mesma modernidade apresenta instrumentos que podem levar o ser humano a um novo descobrimento, a uma nova compreensão de suas raízes. O apontamento da hermenêutica em *A simbólica do mal*, de uma hermenêutica simbólica, nada mais é do que o reconhecimento de que se deve buscar aquilo que o símbolo tem a oferecer. Se, por conta de nossa modernidade, não se consegue mais alcançar a experiência que o mito explicita, pode-se “repeti-lo” (RICOEUR, 2017, p. 23), isto é, deve-se refletir sobre aquilo que o símbolo dá. Por isso, a expressão “o símbolo dá o que pensar” é a melhor representante desta hermenêutica: “o símbolo dá; mas aquilo que ele dá, é algo a pensar, algo sobre qual se pense” (RICOEUR, 2017, p. 366).

Neste sentido, a hermenêutica aparece na obra de Ricoeur como um desejo de “[...] dar resposta a uma certa situação da cultura moderna” (RICOEUR, 2017, p. 366). Esta situação, a partir de outros escritos do próprio autor, denomina-se crise. Duas considerações acerca da questão hermenêutica podem ser traçadas após esta breve reflexão.

Primeiro, se a modernidade está passando por uma crise cultural, em que seu maior sintoma é o esquecimento de suas raízes, a filosofia deve ser enriquecida por outras áreas do conhecimento, pois, caso contrário, não sobreviverá institucionalmente. Há aqui uma justificativa para que a filosofia enquanto hermenêutica reflita sobre outras hermenêuticas áreas do conhecimento.

Segundo, considerando as definições apresentadas de hermenêutica, se neste primeiro estágio, Ricoeur já identifica a hermenêutica como um

método preciso, ele ainda não se questiona sobre a própria natureza do compreender, outra definição que também envolve o termo hermenêutica. Desta forma, há aqui uma definição delimitada, de um instrumento que parece promissor para a investigação filosófica, perante o perigo do niilismo. Assim, o próprio filósofo francês comenta sobre este estágio da hermenêutica em sua obra:

[...] nesse primeiro estágio de minha investigação, a hermenêutica recebeu uma definição limitativa que mais tarde eu iria expandir: existe hermenêutica, ou seja, interpretação, lá onde existem expressões com duplo sentido, quando um sentido segundo tiver que ser desenvolvido a partir de um sentido primeiro. Certamente, essa definição era limitativa, mas dava ensejo a um desenvolvimento ulterior, inspirado na frase com a qual eu concluía *A simbólica do mal*: “O simbólico faz pensar” (*“Le symbole donne à penser”*) (RICOEUR, 2011, p. 20).

#### **1.4 O conflito das interpretações: o palco da hermenêutica ricoeuriana**

Em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, Paul Ricoeur se vê diante de uma problemática diferente da apresentada em *A Simbólica do Mal*, colocada por seu próprio tempo, a saber, problemática da linguagem.

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise (RICOEUR, 2011, p. 15).

Assim, com esta passagem, pode-se verificar a entrada de nosso autor na época do *linguistic turn*, ou como Manfredo Araújo de Oliveira prefere

chamar, *reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Oliveira descreve esta época da seguinte maneira:

A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia. O estímulo para sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão, foi por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematiza a correlação entre forma da linguagem e visão do mundo; a ética, questionada em sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. Com razão, se pode afirmar, com K. O. Apel, que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade (OLIVEIRA, 2006, p. 11).

Assim, a linguagem se torna central para a filosofia através de diversas problemáticas para seus autores. Neste sentido, segundo David Pellauer, Paul Ricoeur se insere na época da *reviravolta linguística* à sua própria maneira. Esta maneira própria está mais relacionada aos estudos linguísticos de sua época, do que à influência dos filósofos de tradição analítica (PELLAUER, 2014, p. 117). A maneira ricoeuriana de se inserir nesta virada se dá através da problemática da linguagem que ele identifica nos escritos freudianos. Mas, por que Freud? A escolha de tal autor se dá por dois motivos principais: (i) através de sua análise dos sonhos, Freud convida seu leitor para uma interpretação em que se articula linguagem e desejo (RICOEUR, 1977, p. 17); no entanto, (ii) a interpretação simbólica freudiana é redutora, isto é, a psicanálise vê o símbolo como distorção da realidade, diferentemente da visão fenomenológica, como a apresentada em *A simbólica do mal*, em que “[...] o símbolo é a manifestação de outra

coisa que aflora no sensível: a expressão de um fundo que, podemos dizer, também se mostra e se oculta (RICOEUR, 1977, p. 18).

O reconhecimento, por parte de Ricoeur, da filosofia da linguagem pressuposta por Freud acaba sendo uma crítica à própria filosofia da linguagem pressuposta em *A Simbólica do Mal*. O uso da hermenêutica pelo filósofo francês deixa de ser apenas um método preciso e passa a ser também uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender e as condições de seu funcionamento. Uma nova definição de hermenêutica surge na obra de Ricoeur: “*Por hermenêutica entenderemos sempre a teoria das regras que presidem a uma exegese, isto é, a interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado um texto*” (RICOEUR, 1977, p. 19, grifo nosso). Esta definição já apresenta os elementos que também estão presentes em *A Crítica e a Convicção*, que é interpretação, método e reflexão, que é a definição que buscamos esclarecer aqui.

Ora, se a primeira definição de hermenêutica, presente em *A simbólica do mal* envolvia as definições em que hermenêutica é vista apenas como uma interpretação, a definição apresentada em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud* mostra uma preocupação com uma hermenêutica que também é epistemológica. Assim, Ricoeur declara: “O que me importa, na presente obra, não é a fecundidade de uma simbólica particular, mas a textura do símbolo que aí se revela. Em outras palavras, o desafio não consiste aqui no problema do mal, mas na epistemologia do símbolo” (RICOEUR, 1977, p. 23). Em *O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica*, Ricoeur procura descrever origem histórica do problema hermenêutico:

Não é inútil lembrar que o problema hermenêutico foi colocado, em primeiro lugar, nos limites da *exegese*, vale dizer, no contexto de uma disciplina que se

propõe a compreender um texto, a compreendê-lo a partir de sua intenção, baseando-se no fundamento daquilo que ele pretende dizer, um problema de interpretação, é porque toda leitura do texto, por mais ligada que ela esteja ao *quid*, ao “aquilo em vista de que” ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências; assim, a leitura dos mitos gregos, na escola estoica, baseada numa física e numa ética filosóficas, implica uma hermenêutica bastante diferente da interpretação rabínica da Torá na Halancha ou na Haggada; por sua vez, a interpretação do Antigo Testamento, à luz do evento cristico, pela geração apostólica, fornece uma leitura totalmente distinta dos acontecimentos, das instituições, dos personagens da Bíblia, da leitura dos rabinos (RICOEUR, 1978, p. 7).

Para além de sua origem cristã, em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, outra tradição é citada por Ricoeur, que também é gérmen do problema hermenêutico, a tradição grega. De fato, o primeiro sentido de hermenêutica apresentado pelo dicionário *Aurélio*, como interpretação do sentido, é semelhante com a definição presente em Aristóteles quando ele afirma: hermenêutica “[...] é a significação da frase” (RICOEUR, 1977, p. 29). Neste sentido, hermenêutica só é interessante para Aristóteles, no sentido de que ela é o lugar do verdadeiro e do falso, ou melhor, do ser enquanto verdadeiro e falso. Com isso, o que a raiz grega revela é a pluralidade de sentidos que a hermenêutica deve promover:

Não digo que Aristóteles colocou o problema das significações multívocas tal como elaboramos aqui. Digo que apenas sua definição da interpretação como “dizer algo de alguma coisa” introduz a uma semântica distinta da lógica, e que sua discussão das múltiplas significações do ser abre uma brecha na teoria puramente lógica e ontológica da univocidade (RICOEUR, 1977, p. 30).

Porém, na tradição cristã, a definição de hermenêutica se apresenta como método, isto é, “[...] a hermenêutica é a ciência das regras da

exegese, sendo entendida como interpretação particular de um texto” (RICOEUR, 1977, p.30). De certo modo, desde a hermenêutica simbólica, Paul Ricoeur buscava conciliar este modo hermenêutico com o modo grego, em busca da superação da crise de nossa modernidade. No entanto, nesta nova fase, esta conciliação é feita de modo muito mais clara, já que *o conflito das interpretações* se torna o palco em que se dá toda hermenêutica.

### 1.5 A hermenêutica enquanto superação de uma tripla crise

Segundo Ricoeur, Nietzsche não foi apenas um autor que analisou de maneira exemplar a crise de nossa modernidade, mas este autor inaugura uma nova maneira da hermenêutica trabalhar: “[...] nele [Nietzsche] é a própria vida que é interpretação: a filosofia torna-se, assim, interpretação das interpretações” (RICOEUR, 1978, p. 14). Em outra passagem, o filósofo francês afirma “[...] é toda filosofia que, com ele [Nietzsche], se torna interpretação” (RICOEUR, 1977, p.31). Se, em *A simbólica do mal*, Ricoeur aponta uma hermenêutica como superação do niilismo proclamado por Nietzsche, como reconhecimento de nossas raízes, em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud e O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica*, a hermenêutica aponta para um método, como o cristão, crítico, ou seja, não deve cair na *ilusão* dos ídolos, como denuncia Nietzsche, mas contar também com as interpretações que agem para desmascarar as ilusões, como a psicanálise freudiana. Há nisso uma dupla preocupação:

[...] de um lado, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos, ir de embriaguez à sobriedade, elaborar um balanço da nossa pobreza; do outro, fazer uso do movimento mais “niilista”, mais destruidor, mais iconoclasta, para *deixar* falar aquilo que uma vez, aquilo que cada vez foi *dito* quando o sentido reapareceu, quando o sentido era pleno. A hermenêutica me parece movida por essa dupla motivação: vontade de suspeita e vontade de ouvir –

desejo de rigor, desejo de obediência. Somos hoje esses homens que não terminaram de matar os *ídolos* e que mal começaram a entender os *símbolos*. Talvez essa situação, em sua aparente desolação, seja instrutiva; talvez o iconoclasmo extremo pertença à restauração do sentido (RICOEUR, 1977, p. 33).

Deste modo, para Ricoeur o *niilismo* não é visão rival de sua hermenêutica, pelo contrário, ele pode “purificar” sua hermenêutica. Sendo assim, a mesma modernidade que é responsável por nossa crise é aquela que oferece os instrumentos para superação da própria crise. Ou seja, se o *niilismo* é uma postura perante a *crise*, ele não poderia ser considerado um instrumento de superação da própria crise? Para que esta alternativa seja possível, devemos notar o quanto a noção de crise também é ampliada nesta segunda fase da hermenêutica ricoeuriana.

Até *A Simbólica do Mal*, a noção de crise foi entendida apenas como esquecimento de nossas raízes culturais e, por consequência, do ser humano como sagrado. Porém, em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, em vez de falar de uma crise, Paul Ricoeur fala de três *crises*: “[i] crise da linguagem, [ii] crise da interpretação e [iii] crise da reflexão – [que] só podem ser superadas conjuntamente” (RICOEUR, 1977, p. 55). A [i] *crise da linguagem* seria aquela postulada pelos lógicos, em que a linguagem natural é transformada pela univocidade da linguagem artificial, eliminando a pluralidade da linguagem simbólica. A [ii] *crise da interpretação* seria a falta de consideração das interpretações possíveis e, até mesmo, concorrentes. A [iii] *crise reflexiva*, a mesma já identificada em *A simbólica do mal*, que é o esquecimento de nossas raízes, que pode nos levar ao *niilismo*. Sendo assim, podemos ver uma visão ontológica subjacente, a mesma identificada por Ricoeur em Aristóteles, e mais ainda, um alvo muito claro para sua hermenêutica, que deve envolver as possíveis interpretações, o reflexivo. Assim o próprio Ricoeur afirma:

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro (RICOEUR, 1978, p. 18).

Com isso, Paul Ricoeur conquista uma hermenêutica que pode ser considerada como um conceito que melhor resume seu pensamento filosófico, uma vez que ele envolve tanto interpretação, como método, quanto reflexão. Neste sentido, hermenêutica é *lugar* em que o leitor encontra consigo mesmo por meio de uma leitura que ele faz da interpretação do outro. Em *Interpretação Bíblica*, o filósofo francês diz que hermenêutica é “[...] *decifração da vida no espelho do texto*” (RICOEUR, 2004, p. 49, *grifo nosso*), um outro jeito de falar de um conceito que já se fazia presente em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* e em *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*.

O ponto que queremos revelar é no presente capítulo é o seguinte: embora Ricoeur apresente sua hermenêutica envolvida em outras problemáticas e contextos, tal conceito permanece, a partir destas obras, sempre possuidora de três elementos, ou significações, que são interpretação, método e reflexão. A presença deste último elemento, da reflexão, é que aponta originalidade filosófica ricoeuriana e distinção perante outros grandes autores, como Gadamer, e garante sua grande aposta, que a melhor maneira de se conhecer é através de algo que é *método* que possibilita encontrar um *si* por meio da *interpretação* de um outro. Ou seja, entre outras coisas, *hermenêutica* para Paul Ricoeur é o *lugar* da investigação do *si-mesmo como outro*, que deu título a sua grande obra publicada em 1990,

mas que, como mostramos, já estava presente em seus escritos dos anos 60, a partir de *Da interpretação: ensaio sobre Freud*.

## 2

### O "Homero" de Paul Ricoeur <sup>1</sup>

Paul Ricoeur é um dos principais nomes da história da filosofia contemporânea francesa. Ele é o principal nome da tradição hermenêutica na França. Entre os diferentes temas que Ricoeur trabalhou profundamente, ao longo de sua vasta obra, pouco a sua recepção se dedicou a explicitar o seu conceito de filosofia, como constata Fernanda Henriques:

Entre os diferentes temas que Paul Ricoeur trabalhou profundamente, ao longo de sua vasta obra, a questão do ensino de Filosofia não está incluída. Isto não quer dizer que nos muitos milhares de páginas que escreveu não possa haver referências ao tema, quer apenas significar que o ensino de filosofia não pertenceu às grandes áreas teóricas em que interveio de modo sistemático e original. Tão pouco se dedicou a explicitar seu conceito de filosofia (HENRIQUES, 2012, p. 282).

Em *A crítica e a convicção*, o próprio Ricoeur admite que em seus livros filosóficos ele sempre se voltou para questões delimitadas, como a questão da narrativa ou da vontade, não tratando questões maciças como essa. Assim ele declara: “Os meus livros tiveram sempre um carácter limitado; nunca abordo questões maciças do tipo ‘O que é filosofia?’ (RICOEUR, 1995, p. 115). No entanto, segundo Henriques, podemos superar este desafio:

---

<sup>1</sup> Este capítulo foi escrito em co-autoria de Luiza Vieira Godinho, mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bacharela em Ciências Sociais e em Ciências Humanas pela UFJF. Email: luizaviig@gmail.com

[...] no meu entender, a prática filosófica de Paul Ricoeur, bem como algumas reflexões espalhadas pela sua obra sobre o fazer filosófico em geral, permitem configurar uma posição muito bem definida, pelo menos em três aspectos: 1. O caráter autônomo da metodologia filosófica, 2. A receptividade temática da filosofia e 3. A radical contingência e contextualização da prática filosófica. Ou seja, para Ricoeur, o discurso filosófico entretetece-se em relação com um contexto cultural, por isso, perpassado de historicidade, emergindo como campo prático teórico próprio no diálogo com a não-filosofia. Dito de outra maneira, o discurso filosófico não é originário, uma vez que a filosofia não começa nada absolutamente, porque, em filosofia, todo o *começo é reapropriação*. Mas, por outro lado, o discurso filosófico instaura uma ruptura em relação àquilo de que se apropria para começar e, portanto, é autônomo. Neste sentido, o que está em questão no exercício do filosofar é um paradoxo decorrente da dupla afirmação do discurso filosófico e da sua dependência em relação a um *fora de si* que o determina (HENRIQUES, 2013, p. 282).

Para justificar textualmente estes três aspectos, Fernanda Henriques apresenta três excertos que compõem a obra de Ricoeur. O primeiro deles está presente em *O único e o singular*, que é a transcrição de uma entrevista dada por Paul Ricoeur ao programa *Noms de Dieux*, de Edmond Blatthen. Além da entrevista, Henriques seleciona outros dois textos dos anos 60, com a seguinte justificativa:

As outras escolhas que fiz dizem a respeito a dois textos dos anos de 1960: *L'Homme Fallible* e *La Symbolique du Mal*. Estas obras apresentam aquilo que, no projeto definido pelo autor, nos anos 1950, correspondem o momento da elaboração de uma Empírica da Vontade, ou seja, à abordagem da humanidade do humano na sua concretude histórica e existencial (HENRIQUES, 2013, p. 284).

Estes dois últimos textos nos ajudam a aprofundar a questão sobre o que seria filosofia na obra ricoeuriana, abrindo novas questões e novos horizontes, que não temos tempo, nem espaço, para explorarmos aqui. Por

isso, concentraremos todos os nossos esforços diante da análise do primeiro texto, *O único e o singular*. Henriques justifica da seguinte maneira a seleção deste texto em seu trabalho: “Considero que a resposta que Paul Ricoeur dá a Edmond Blattchen é a melhor ilustração de tudo o que está em jogo na sua prática filosófica” (HENRIQUES, 2013, p. 283). Neste sentido, queremos seguir os passos de Henriques e explorar este primeiro excerto, deixando os outros dois para outra oportunidade, pois cremos que ele revela, entre outras coisas, uma característica que deve ser destacada: a morte do filósofo ao escrever seu texto filosófico.

## 2.1 O que seria uma obra filosófica?

Uma das grandes características da hermenêutica ricoeuriana é a consideração da “morte” do autor ao escrever um texto. Assim o próprio Paul Ricoeur afirma em *O único e o singular*: “[...] não é a intenção do autor que conta, mas o que os leitores leem” (RICOEUR, 2002, p. 30). Ora, isso significa que podemos ler os textos de qualquer modo? Para respondermos tal questionamento, observemos a distinção entre as espécies de singularidades que esta mesma obra apresenta: (i) singularidade de pessoas, que é a afirmação de que todas as pessoas são insubstituíveis; (ii) singularidade de obras, que é a afirmação de que cada obra de arte é a solução de um problema; (iii) singularidade da natureza, cada paisagem é única (RICOEUR, 2002, p. 42). Neste sentido, a singularidade humana (a do autor) produz, por meio de suas obras, um tipo diferente de singularidade, que não é a pessoal, que, por sua vez, se encontrará com outra singularidade também humana (a do leitor), esta, sim, é pessoal. É este encontro de singularidades que faz com que tenhamos uma multiplicidade de sentidos, que não são relativos, mas resultados da abertura natural do ser. Isso que estamos apresentando é válido para todo tipo de texto, desde um mero bilhete que você escreve para sua mãe, até um tratado gigante

de metafísica. Sendo assim, até mesmo o discurso filosófico, como o feito por Aristóteles, nasce desta abertura, com o encontro com outra singularidade, como, por exemplo, a poesia:

A prosa conceitual do filósofo está em contato com a língua ritmada do poema. Aristóteles olha outra coisa. O quê? Não sabemos. Mas olha outra coisa que não a filosofia. Ele toca a poesia mas para reorientar seu olhar para outra coisa; para o ser? A verdade? Tudo que se possa imaginar (RICOEUR, 2002, p. 52).

Neste sentido, temos a seguinte ilustração de um fazer filosófico. O poeta escreve um poema, o filósofo lê este poema e reorienta aquilo que ele leu, apresentando um novo horizonte, voltado para outra coisa. Para compreendermos melhor isso, observemos o quadro ao qual este comentário acima citado é direcionado.

Imagem 1 - Aristóteles contemplando um busto de Homero (1653)



Fonte: <https://www.metmuseum.org/pt/art/collection/search/437394>

Tal obra representa, para Paul Ricoeur, sua compreensão do que seria uma obra filosófica (RICOEUR, 2002, p. 51). Para chegar no ponto da reorientação, Ricoeur inicia sua análise contrariando a intenção de

Rembrandt, que está no título de sua obra, afirmando que Aristóteles “toca” e não “contempla” Homero, mostrando que a filosofia não é mera exegese de algo já dado, mas parte de uma reinterpretação. Está aí um ponto que é destacado por Hilton Japiassu sobre a originalidade filosófica de Ricoeur, a saber, a filosofia não nasce do nada, mas sempre através de uma reorientação, que não é uma contemplação. Assim afirma Japiassu:

A originalidade de Ricoeur está em não fazer filosofia a partir de filosofia. Não reflete a partir de ideias. Seu pensamento não se abriga nem se repousa no pensamento dos outros. É um pensamento que recria, que serve do pensamento dos outros como de um instrumento. Evidentemente, sua filosofia não constitui um ex nihilo, um círculo que se fecha em si mesmo, porque não pode haver filosofia sem pressuposições. Trata-se de um pensamento que se propõe a adotar um método reflexivo capaz de romper todo e qualquer pacto com o idealismo (JAPIASSU, 1977, p. 1).

Ora, mas para onde caminha esta reflexão que, segundo Japiassu, marca o pensamento ricoeuriano?

Ricoeur aponta para mais um detalhe do quadro: “Aristóteles está vestido com roupas contemporâneas (de Rembrandt, naturalmente) – a filosofia é sempre contemporânea – ao passo que o busto de Homero é erigido em estátua” (RICOEUR, 2002, p. 52). A reorientação de Aristóteles é, assim sendo, contemporânea, enquanto o poético permanece imóvel, enquanto estátua. Mas algo fundamental ainda deve ser esclarecido: o que é o poético? Paul Ricoeur define o poético da seguinte maneira: “Estendo a palavra ‘poético para além da poesia no sentido de rimado e ritmado, ao sentido de produção de sentido” (RICOEUR, 2002, p. 55). Temos, assim, uma excelente pista do que seria filosofar em geral para Paul Ricoeur: um discurso que dá um novo horizonte para um sentido previamente criado.

## 2.2 O “Homero” de Ricoeur

Diante deste cenário, uma questão fica: o que há de singular na apropriação poética feita pela filosofia ricoeuriana? Em termos metafóricos, como Ricoeur se apropria de seu “Homero”? Para isso, temos que responder antes outra questão: quem é o “Homero” de Ricoeur? Não somos os primeiros a fazer esta última pergunta, Edmond Blattchen, que é o responsável por conduzir a entrevista que compõe *O único e o singular*, realiza este mesmo questionamento, Blattchen indaga: “Aplicamos a simbólica desse quadro à sua própria experiência. Qual é o seu Homero, quais são seus Homeros, Paul Ricoeur?” (BLATTCHEN, 2002, p. 54). Só assim podemos saber o que Ricoeur encontra no poético. Por sua vez, Paul Ricoeur não responde diretamente este questionamento e é este silenciamento o ponto de arranque de nossas reflexões.

Como observa Danilo de Almeida, embora seja palco de constante conflito, está no silêncio a profundidade de uma experiência, por isso ele deve ser refletido:

A profundidade de uma experiência não está na sua duração nem na sua dramaticidade, mas no seu silêncio. A expressão da experiência e aquilo que nela se cala são duas dimensões inseparáveis. Cada experiência tem o seu silêncio. E, se podemos chegara um acordo imediato sobre aquilo que a experiência expressa, estamos frequentemente prontos ao desacordo sobre aquilo que está silenciado nela ou sobre aquilo que se expressa silenciosamente. Isso explica nossa dificuldade de comunicar o silêncio. Geralmente é aí que reside o conflito das opiniões (ALMEIDA, 2008, p. 302).

Como uma justificativa para o silêncio da resposta de Ricoeur, podemos encontrar as seguintes palavras:

A poesia fala para todo mundo. Mas há um núcleo do poético que é o sagrado, o religioso, a palavra original. Isso é o problema das convicções. E o problema

da comunidade política é poder compartilhar essa convicção traduzindo-a de novo na língua de cada um, na sua filosofia, na sua liberdade profana. Mas o essencial é poder falar de maneira a ser compreendido por todos (RICOEUR, 2002, p. 67).

O essencial para o filósofo, segundo nosso autor, é poder ser compreendido por todos. Sendo assim, ao ter como fonte uma poesia, que, conseqüentemente, possui um núcleo sagrado, o filósofo deve distanciar-se de sua fonte, criando um ponto de partida “novo” que seja universalizável, isto é, um ponto de partida filosófico. Está na criação deste “novo” ponto de partida o modo como Ricoeur se apropria de seu “Homero”. Voltando ao quadro, não importa para onde o filósofo olhe, como no caso de Aristóteles, o que importa é que seja universal. O que queremos dizer, com isso, é que o “Homero” de Ricoeur é omitido por ele em seus escritos filosóficos, pois, por mais que seja fonte de suas reflexões, tal “Homero” compõe suas convicções e não pode ser traduzido de maneira que seja compreensível por todos, ou seja, de maneira filosófica. Por isso, por exemplo, quando questionado sobre seu cristianismo, Ricoeur responde: “[...] faço muita questão de ser discreto sobre isso – as convicções pessoais ou de uma comunidade não devem ser impostas a todos” (RICOEUR, 2002, p. 66).

Assim, podemos elaborar uma resposta, entre outras possíveis, para nosso questionamento: um “Homero” de Ricoeur é Cristo, porém, isso não faz dele um filósofo cristão, uma vez que a religião é fonte de suas indagações e não um pensamento a ser alcançado ou defendido. A manutenção desta dualidade, entre religião e filosofia, permite que Ricoeur seja um professor de filosofia de universidade pública, isto é, um professor/defensor de filosofia acessível para todos. Ele próprio descreve esta situação:

Sou muito apegado a essa dualidade, com risco de esquizofrenia. Quero dizer que quando ensino filosofia, particularmente na universidade pública, na universidade laica, falo para todo o mundo e com os argumentos acessíveis a todos. E penso que a filosofia argumenta (RICOEUR, 2002, p. 23).

Esta acessibilidade buscada pelo professor de filosofia gera, por consequência, algo fundamental para os alunos: a liberdade para filosofar. A maior conquista de um filósofo, enquanto professor, se dá “[...] por não ter discípulos, mas por ter amigos” (RICOEUR, 2002, p. 67), isto é, por ter alunos que não apenas repetem aquilo que o professor ensina, mas que buscam elaborar, a partir de suas convicções, sua própria filosofia e que podem transmitir seus próprios pensamentos. Isto não revela apenas uma característica relacionada à educação do pensamento ricoeuriano, mas também uma característica política. Ora, há um elemento que ainda não comentamos acerca da pintura de Aristóteles, a saber, a medalha com o rosto de Alexandre. Tal medalha, segundo Ricoeur, representa a relação contínua que existe entre a filosofia e a política, uma vez que Aristóteles foi professor de Alexandre, e que a política ocupa um lugar intermediário, entre a poesia e a filosofia. Nas palavras de Ricoeur:

Então, se recolocarmos essa medalha realmente em seu lugar intermediário, compreenderemos que o político está silenciosamente presente, discretamente presente, no plano de fundo da relação entre poética e filosofia. Porque é uma relação de palavras – o poeta fala, o filósofo fala –, mas o político, em sua melhor destinação e em sua maior eficácia, é a paz pública, ou seja, a possibilidade de que o discurso continue numa ordem tranquila. Essa medalha está aí para nos lembrar que a filosofia não pode continuar sua obra de reflexão sobre uma palavra que não é a sua, a palavra poética, a não ser que ela continue uma relação ativa com a política, da qual está encarregada (RICOEUR, 2002, p. 54).

Sendo assim, a aposta por uma filosofia autônoma não omite apenas suas convicções poéticas, mas também políticas, uma vez que a busca por um ensino de filosofia em que todos tenham espaço para filosofar, traz, por consequência, também uma postura política. Mas, qual é a política que Ricoeur está buscando? Este texto é escrito após a queda do muro de Berlim e a reflexão sobre a grande guerra que ocorreu no século XX ainda se faz bem presente. Por isso, Ricoeur, baseado nos testemunhos daqueles que mais sofreram com a guerra, procura enxergar o ponto positivo das políticas que estavam por surgir, que são marcadas pela democracia:

Vejo bem o positivo. E o positivo, apesar de tudo, para as pessoas do Leste, é terem saído da pior, a saber, a tirania, o totalitarismo. E todos os meus amigos poloneses, húngaros, checos – são os que mais frequento – não param de me dizer: isso não pode ser pior. Particularmente nos planos intelectual e espiritual. Esses regimes funcionam essencialmente baseados no medo e na mentira; é por isso que me apego tanto ao pensamento, à obra de Vaclav Havel; ele apostou no lado moral da resistência. Há uma era nova, que é, apesar de tudo, a era da liberdade, e portanto, das chances para democracia (RICOEUR, 2002, p. 61-62).

### **2.3 O nosso “Homero”**

Hoje, vinte e dois anos após a escrita de *O único e o singular*, podemos constatar que um fazer filosófico aos moldes democráticos, que seja um lugar de liberdade e encontro de todas convicções, é mais do que necessário, é urgente, pois não faltam esforços para que reine o totalitarismo e, por consequência, se repitam os sofrimentos do passado. Neste sentido, cabe um último esclarecimento: Cristo é apenas um “Homero” de Ricoeur. Ou seja, há outros “Homeros” a serem explorados, seja na filosofia ricoeuriana, seja na nossa própria filosofia. Algo que chama a atenção é esses exemplos não serem filósofos, tanto Homero, quanto Cristo, embora

poderíamos ter um exemplo filosófico enquanto poético. O privilégio do não-filosófico, de uma filosofia que tem como ponto de partida a interdisciplinaridade, como nota Domenico Jervolino, o rompimento, através da concretude, com uma filosofia que se julga autossuficiente, que só encontra diálogo com ela mesma (JERVOLINO, 2011, p. 57-58), que é, em última análise totalitária. Em suma: A interdisciplinaridade é o ponto de partida para uma filosofia cujo acolhimento possa ir até o estrangeiro, até o outro desconhecido. Este paradigma filosófico é que dá esperança para Ricoeur de que a filosofia pode enfrentar os problemas dos futuros, sejam eles quais forem:

[...] minha esperança está na linguagem, a esperança de que haverá sempre poetas, de haverá sempre pessoas para refletir sobre eles e pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política (RICOEUR, 2002, p. 66)

Sempre poderemos contar com poetas, com pessoas que, independentemente da sua área, criam novos sentidos para si mesmas e para realidade. Por consequência, sempre teremos oportunidade de contarmos com filósofos, isto é, com pessoas que conseguem ver, por meio do pensamento, no sentido do poeta algo válido para todos. Porém, para que isso se realize, nesta terra de palmeiras e sabiás, devemos trazer para nós a questão que motivou nosso trabalho e perguntar: quem é nosso “Homero”? Sem nos esquecer de para quem filosofamos. Estes são os primeiros passos para uma luta pelo filosofar, pela liberdade, pela democracia, para um desapego do idealismo e do totalitarismo.

## Paul Ricoeur e a Filosofia da Religião

Quando o assunto é filosofia da religião, Ricoeur admite que Kant é o seu autor preferido (RICOEUR, 1995, p. 202). Sendo assim, temos em um texto que é em homenagem ao padre Claude Geffré, uma valiosa reflexão sobre filosofia da religião e o pensamento kantiano. Tal texto pode ser encontrado em sua versão inglesa na obra *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, sob o título *A Philosophical Hermeneutics of Religion: Kant*, e em português na obra *Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia*, sob o título *Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant*. Como o próprio título sugere, podemos encontrar ali uma reflexão sobre o que seria uma “hermenêutica filosófica da religião” (RICOEUR, 1996b, p. 19).

O texto kantiano que é base para a reflexão ricoeuriana é *A religião nos limites da simples razão*, que é considerado por Ricoeur enquanto uma hermenêutica filosófica da religião por três motivos: Em primeiro lugar, o objeto da investigação não é Deus, mas a religião. Neste sentido, o filósofo alemão trata este tema sob um triplo aspecto, *representação, crença e instituição* (RICOEUR, 1996b, p. 19). Em *A experiência religiosa: Essência, valor e verdade*, Carlo Grego enfatiza este mesmo ponto na constituição de uma filosofia da religião:

O objeto da filosofia da religião não é imediatamente Deus nem a demonstração de sua existência, mas sim *a relação do homem com Deus: a religião*. Tal objeto, enquanto fato histórico cultural inegável e experiência humana difusa, pode ser investigado e estudado por intermédio de suas objetivações (mitos, símbolos, ritos) (GRECO, 2009, p. 29, *grifo nosso*).

Em segundo lugar, a questão que é pano de fundo é aquela sobre o estatuto da liberdade pressuposta por Kant. Segundo o filósofo francês, “[o] que põe toda a obra em movimento é a situação de fato do livre-arbítrio (Willkür), do poder de escolher entre a obediência à lei do desejo empírico” (RICOEUR, 1996b, p. 20). O grande enigma que é gérmen de toda filosofia da religião é justamente como este livre arbítrio se torna um “servo arbítrio”, no sujeito religioso. Greco também fala sobre este enigma, ao comentar os escritos de Rizzi:

O emergir do horizonte escatológico abre o homem para liberdade “radical”, que se afirma em contraste com a tendência espontânea do eu. De fato, segundo Rizzi, o horizonte natural da vida do homem é o desejo, isto é, a tendência a expandir-se para realizar-se, impulso essencial e inconscientemente egocêntrico (não egoísta) que nos leva a buscar a nós mesmos em tudo quanto realizamos, tocamos, amamos. Pois bem, a aparição do apelo moral (do “deve”) dissocia o eu da solidariedade essencial consigo mesmo, torna-o independente do dinamismo narcisista que o anima e o alimenta. No espaço escatológico do espírito, o imperativo moral apresenta-se como alternativa à espontaneidade. *Liberdade em sentido “radical” é aqui a escolha entre o eu e o imperativo, no horizonte último da existência* (GRECO, 2009, p. 191, grifo nosso).

Esta liberdade que reconcilia o sujeito com o imperativo é tanto o horizonte quanto a tarefa de toda religião. Ora, tudo isso nos direciona para uma problemática que é central para se pensar a religião, a saber, a problemática do mal. Porém, segundo Ricoeur, esta problemática não é apenas o ponto crítico do pensamento religioso, mas de todo pensamento filosófico:

[...] o mal é o ponto crítico de todo pensamento filosófico: se ele o compreende, este é o seu maior sucesso; mas o mal compreendido não é mais o mal, ele deixou de ser absurdo, escandaloso; à margem do direito e da razão. Se não o

compreende, então a filosofia não é filosofia, se é verdade que a filosofia deve tudo compreender e se erigir em sistema, sem resto fora dele, (RICOEUR, 1996a, p. 16).

Assim, por consequência, o ponto crítico da filosofia da religião é o ponto crítico da filosofia em um sentido geral. Como podemos ver, o problema do mal não pode encerrar-se com a filosofia, uma vez que o mal compreendido já não é o mal. Neste sentido, devemos observar outras áreas, além da filosofia, que também enfrentam esta problemática, como a teologia ou a(s) ciência(s) da(s) religião(ões). No caso da teologia, o teólogo enfrenta o mal a partir da seguinte questão: “(como se pode afirmar conjuntamente, sem contradição, as três preposições seguintes): Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe” (RICOEUR, 1996b, p. 21). Em suma: se Deus existe, como e por que existe o mal? Neste ponto, podemos demarcar duas posições distintas: por um lado, a do filósofo, que busca encarar o escândalo do mal ressoando na existência, por outro lado, a do teólogo, que busca compreender a existência do mal diante da ideia de que existe um Deus que é bom. Neste cenário, podemos esboçar a questão que será o fio condutor do presente capítulo: qual será a posição do filósofo da religião? Como uma resposta provisória, podemos dizer que a filosofia da religião está entre estas duas realidades, uma vez que uma de suas principais questões será: como o sujeito pode superar, através de sua liberdade, o mal? Por isso, Ricoeur afirma: “[...] um dos motivos maiores da *hermenêutica filosófica da religião* é dar a razão, nos limites da simples razão, desse entrecruzamento entre o reconhecimento do mal radical e a assunção dos meios de regeneração” (RICOEUR, 1996b, p. 21, *grifo nosso*).

Por fim, em terceiro lugar, podemos considerar este texto kantiano como hermenêutica filosófica da religião a partir da articulação entre a

problemática do mal e a religião em seu triplo aspecto, *representação*, *crença* e *instituição*. O ponto principal desta articulação se dá na investigação do quanto essas temáticas são canais de restauração para o sujeito (RICOEUR, 1996b, p. 22). Com isso, podemos dizer que a filosofia da religião tem sempre uma função restauradora, isto é, sempre é fonte de uma certa esperança. Assim comenta Greco:

Com outras palavras, trata-se de verificar a possibilidade de uma hermenêutica restauradora do sentido da experiência religiosa que, em se movendo “na aragem do sentido interrogado” (Ricoeur), esteja apta a reconhecer o alcance revelador e ontológico dos símbolos do Sagrado e de experimentá-lo conceitualmente. [...] *Toda religião é oferta de salvação, isto é, libertação do mal na multiplicidade de suas formas e figuras, e, por essa razão, é portadora e, ao mesmo tempo, testemunha de um saber existencial e salvífico* (GRECO, 2009, p. 176, *grifo nosso*).

Diante destes motivos, Paul Ricoeur aponta três conclusões, que podemos apresentar da seguinte maneira:

- 1) A religião desenvolve pensamentos acerca do mal que a filosofia por si só não poderia desenvolver, uma vez que poderia cair na tentação de reduzi-lo. Neste sentido, para encarar a problemática do mal, a filosofia necessita contar com o auxílio da filosofia da religião.
- 2) A filosofia da religião surge desta abertura temática, que se dá entre filosofia e teologia acerca da problemática do mal. Por consequência, podemos explorar além do mal outras temáticas que tanto filosofia quanto teologia se debruçam.
- 3) A filosofia da religião não será uma mera extensão da filosofia, mas ela é *atópica*, por conta de sua temática própria: “ela dá corpo a uma inteligência da esperança enquanto réplica de um gênero único ao reconhecimento do mal radical” (RICOEUR, 1996b, p. 40). Ou seja, a filosofia da religião não seria uma extensão da própria da filosofia por ter que contar com uma

espécie de pensamento que não argumenta, o pensamento religioso, enquanto o pensamento filosófico é estritamente argumentativo.

Temos, assim, um mapeamento que permite uma questão: qual é a contribuição do pensamento ricoeuriano para se pensar o lugar da filosofia da religião?

### **3.1 Entre o Amor e a Justiça**

Como podemos notar, para dizer o que seria filosofia da religião, Ricoeur busca demarcar os limites tanto do discurso filosófico quanto do discurso religioso. Para compreender esta demarcação, um bom caminho se dá através da reflexão de nosso autor sobre a temática do amor, ou melhor, sobre a dialética entre o *amor* e a *justiça*, que se dá no ensaio *Amor e Justiça*. Neste texto veremos confrontadas duas lógicas, do amor e da justiça, que podemos equiparar com o conflito que se dá também entre filosofia e religião.

O ponto de partida de Paul Ricoeur em seu ensaio se dá através do diagnóstico de certa dificuldade e, ao mesmo tempo, facilidade para se trabalhar a temática do amor:

Falar do amor é fácil demais ou difícil demais. Como não cair na exaltação ou nas platitudes emocionais? Uma maneira de abrir caminho entre esses dois extremos é tomar como guia um pensamento que medite a dialética entre amor e justiça. Por dialética entendo aqui, de um lado, o reconhecimento da desproporção inicial entre os dois termos e, de outro lado, a busca das mediações práticas entre os dois extremos – mediações, digamos desde já, sempre frágeis e provisórias (RICOEUR, 2012a, p. 3).

O amor apresenta uma desproporção em relação a justiça que deve ser considerada desde o início. Para compreendermos esta desproporção,

devemos analisar as características gerais desses dois discursos e contrapô-las. Começemos com o discurso da justiça.

### 3.1.1 O discurso da Justiça

Paul Ricoeur considera a justiça em dois níveis: (i) no nível da prática social, que se identifica tanto com o aparelho judiciário, quanto com o estado de direito; e (ii) com os princípios de justiça, aqueles que regem as instituições (RICOEUR, 2012a, p. 16). O primeiro nível, o da prática, nos revela que a justiça é parte de uma atividade que é comunicacional, isto é, para a força pública aplicar a justiça ela necessita se comunicar, argumentar:

A justiça argumenta, e de uma forma muito particular, confrontando razões pró ou contra, supostamente plausíveis, comunicáveis, dignas de serem discutidas pela outra parte. Dizer, como sugeri acima, que a justiça é uma parte da atividade comunicacional adquire aqui todo o seu sentido: o confronto entre o argumento diante de um tribunal é um exemplo notável de emprego dialógico da linguagem (RICOEUR, 2012a, p. 17).

No segundo nível, o dos princípios de justiça, Ricoeur discorre sobre a relação entre *igualdade* e *justiça*. Segundo nosso autor, Aristóteles foi o primeiro autor a notar a dificuldade do tratamento igualitário entre pessoas com diferentes bens, propriedades, entre outros. John Rawls retoma este problema e pede “[...] que o aumento da vantagem do mais favorecido seja compensado pela diminuição da desvantagem do mais desfavorecido” (RICOEUR, 2012a, p. 20). Temos, com isso, uma base moral para prática da justiça:

O conceito de distribuição, considerado em sua extensão máxima, confere uma base moral à prática social da justiça, tal como caracterizamos acima, como regulação dos conflitos; nela, de fato, a sociedade é vista como um lugar de

confronto entre parceiros rivais; a ideia de justiça distributiva abarca todas as operações do aparelho judiciário, dando a elas a finalidade de manter as pretensões de cada um em limites tais que a liberdade de um não comprometa a do outro (RICOEUR, 2012a, p. 21).

O ponto principal a ser notado é que a justiça se dirige à ação, porém esta direção se dá de forma argumentativa e é sustentada por um conceito moral, o da justa distribuição, para que todas as partes possam se comunicar com uma certa igualdade. Observemos, então, o discurso do amor e sua distinção em relação ao discurso da justiça.

### **3.1.2 O discurso do Amor**

Se o discurso da justiça é trabalhado por Ricoeur através de dois níveis, o discurso do amor é apresentado sob três pontos marcantes, que são estranhos ao discurso de justiça. Apresentemos os pontos destacados por Ricoeur:

- 1º ponto: “O discurso do amor é, antes de tudo, um discurso de louvor” (RICOEUR, 2012a, p. 6).

Neste primeiro ponto, Ricoeur reconhece duas coisas: (i) a ordem distinta ao qual o amor pertence e que Pascal aponta:

Todos os corpos juntos e todos os espíritos juntos, e todas as produções não equivalem ao menor movimento de caridade. Isso é de uma ordem infinitamente mais elevada. – De todos os corpos juntos não se pode resultar um pequeno pensamento: é impossível, e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos, não se pode extrair um movimento de verdadeira caridade, é impossível, e de outra ordem, sobrenatural (PASCAL, apud RICOEUR, 2012a, p. 5).

Com isso, sabemos que “[...] o amor fala, mas numa língua diferente daquela da justiça [...]” (RICOEUR, 2012a, p. 6). Mas, como o amor fala?

Esta é a segunda coisa reconhecida, (ii) o amor, além de ser de outra ordem, é expresso, antes de tudo, através do louvor. Observemos, por exemplo, a maneira como São Paulo apresenta tal temática:

- 1ª parte { Ainda que eu falasse línguas, /as dos homens e as dos anjos, /se eu não tivesse a caridade, /seria como um bronze que soa, /ou como címbalo que tine. /Ainda que eu/tivesse o dom da profecia, /o conhecimento de todos os mistérios /e de toda ciência, /ainda que tivesse toda fé, / a ponto de transportar as montanhas, /se eu não/tivesse a caridade, /eu nada seria. /Ainda que eu distribuisse /todos os meus bens /aos famintos, /ainda que entregasse meu corpo às chamas, /se não tivesse a caridade, /isso nada me adiantaria.
- 2ª parte { A caridade é paciente, /a caridade é prestativa, /não é invejosa, não se ostenta, /não se incha de orgulho. /Nada faz de inconveniente, /não procura o seu próprio interesse, /não se irrita, não guarda rancor. /Não se alegra com a injustiça, /mas se regozija com a verdade. /Tudo desculpa, tudo crê, /tudo espera, tudo suporta.
- 3ª parte { Quanto às profecias, desaparecerão. /Quanto às línguas, cessarão. /Quanto à ciência, também desaparecerá. /Pois o nosso conhecimento é limitado, /e limitada é a nossa profecia. /Mas, quando vier a perfeição, / o que é limitado desaparecerá. /Quando eu era criança, /falava como criança, /pensava como criança, /raciocinava como criança. /Depois que me tornei homem, /fiz desaparecer o que era próprio de criança. /Agora vemos em espelho /e de maneira confusa, /mas, depois, veremos face a face. /Agora o meu conhecimento é limitado, / mas, depois conhecerei como sou conhecido. /Agora, portanto, permanecem fé, /esperança, caridade, / essas três coisas. /A maior delas, porém, é a caridade (BÍBLIA, 1Coríntios 13, 1-13).

Antes de prosseguirmos nossa análise, cabe uma observação sobre o termo “caridade” que aparece tanto na citação de Pascal quanto na citação Bíblica. Como Ricoeur observa no início, falar do amor pode ser considerado fácil e difícil, ao mesmo tempo. Uma das dificuldades se dá no risco

de cair em um certo sentimentalismo, que levaria a uma certa apologia do amor. Seja por este motivo ou por outros, muitas vezes vemos o termo “caridade” substituindo o termo “amor”, como é o caso da opção dos tradutores do texto ricoeuriano e da Bíblia de Jerusalém. Nossa preferência por utilizar em nosso texto tal Bíblia se dá a partir da própria preferência de Paul Ricoeur. Em *A crítica e a convicção*, após citar um versículo bíblico, Ricoeur afirma: “cito a tradução da Bíblia de Jerusalém pela qual tenho um fraquinho” (Ricoeur, 1995, p. 214). Além disso, cremos que este jogo que se dá entre a “caridade” e o “amor” é um horizonte proveitoso para nosso leitor, já que a “caridade”, seguindo a análise de Ricoeur, seria uma das facetas do “amor”, que, como veremos, também possui seu lado sentimental. Dito isso, voltemos ao texto paulino.

Por meio do texto paulino, podemos notar duas coisas: (1) o amor (a caridade) é tratado como poesia, “[...] o amor não argumenta, se tomarmos como modelo o hino de 1 Coríntios 13” (RICOEUR, 2012a, p. 17) e (2) como toda poesia, “[...] [suas] palavras-chave passam por ampliações de sentido, assimilações inesperadas, interconexões inéditas” (RICOEUR, 2012a, p. 7). Paul Ricoeur indica que esta amplificação se dá no texto paulino em três etapas, como indicamos na separação das partes na citação acima. Na primeira parte, há uma exaltação do amor; na segunda parte, esta elevação é posta como se tudo já estivesse consumado; e, por fim, na terceira parte, esta elevação é elevada acima de todo limite (RICOEUR, 2012a, p. 7-8). Se identificamos o amor com o discurso poético, estamos a um passo de identificá-lo com os discursos expressos nos Salmos, uma vez que *thillin*, título dos Salmos em hebraico, seguindo a tradução de Eduardo Brandão, significa “cantos de louvor” (RICOEUR, 2012a, p. 6). Por isso, segundo Ricoeur, podemos aproximar o hino paulino ao seguinte salmo:

Feliz o homem /que não vai ao conselho dos ímpios, /não para no caminho dos pecadores, /nem se assenta na roda dos zombadores. /Pelo contrário: /seu prazer está na lei de Iahweh, /e medita sua lei, dia e noite. /Ele é como árvore/ plantada junto d'água corrente: /dá fruto no tempo devido /e suas folhas nunca murcham; /tudo o que ele faz é bem sucedido (BÍBLIA, Salmos, 1, 1-3).

Ou a este outro salmo: “Iahweh dos Exércitos, /feliz o homem que em ti confia!” (BÍBLIA, Salmos, 84, 13). Por que isto é importante de ser percebido? Porque é este o mesmo tipo de discurso que aparece nas bem-aventuranças no Novo Testamento, onde fica claro o papel de configuração deste tipo de discurso, por exemplo, “[b]em-aventurados os pobres em espírito, /porque deles é o reino dos céus” (BÍBLIA, Mateus, 5, 3). Com as bem-aventuranças, nos aproximamos da segunda estranheza do discurso do amor:

- 2º ponto: O amor também é visto como imperativo.

Jesus Cristo fala:

[...] Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo entendimento. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amará o teu próximo como a ti mesmo. Desses mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas (BÍBLIA, 22, 37-40).

Como erigir um sentimento, o amor, a um imperativo? Paul Ricoeur vê isto como possibilidade através do auxílio dos escritos de Franz Rosenzweig. A ajuda de Rosenzweig vem de sua análise do diálogo íntimo entre Deus e a alma sozinha como base do mandamento do amor. Assim comenta Ricoeur:

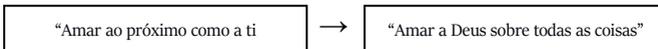
A ideia verdadeiramente genial é então mostrar o mandamento de amar jorrandando desse vínculo de amor entre Deus e a alma solitária. O mandamento que

procede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: *ama-me!* Essa distinção inesperada entre mandamento e lei só tem sentido se admitirmos que o mandamento de amar é o próprio amor, que se recomenda a si mesmo, como se o genitivo contido no mandamento de amar fosse ao mesmo tempo genitivo objetivo e genitivo subjetivo; o amor é objeto e sujeito do mandamento; em outras palavras, é um mandamento que contém as condições da sua própria obediência pela ternura da sua instância: *ama-me* (RICOEUR, 2012a, p. 11).

Se todos os mandamentos procedem do mandamento do amor e este provém da relação entre a palavra do amado em direção à amada, entre a relação solitária do sujeito com Deus, os mandamentos que envolveriam um terceiro procedem de uma relação inicial, que é, antes de mais nada, entre um “eu” e um “tu”. Neste sentido, os mandamentos de Cristo, segundo São Mateus, não seriam:



Mas, sim:



Como podemos notar, estes dois momentos não devem ser pensados separadamente. A ampliação da consequência aqui ilustrada encontra como justificativa textual quando Jesus Cristo afirma: “Desses mandamentos dependem todas as Leis e os Profetas”. Neste sentido, até mesmo a regeneração que a religião oferece surge desta relação e, por consequência, a filosofia da religião também encontra aí um de seus pontos de partida. Mas, e o amor enquanto prazer, onde que entra nisso?

- Terceiro ponto: “[...] o poder da *metaforização* que se prende às expressões do amor” (RICOEUR, 2012a, p. 12).

O mandamento do amor, o *ama-me!*, possui um dinamismo que é capaz de mobilizar os afetos, desde o prazer até a dor, desde a satisfação até o descontentamento. Um exemplo disso, que Ricoeur não cita, pode ser encontrado em um dos mais famosos sonetos de Luís de Camões:

Amor é um fogo que arde sem se ver, /é ferida que dói, e não se sente; /é um contentamento descontente, /é dor que desatina sem doer. /É um não querer mais que bem querer; /é um andar solitário entre a gente; /é nunca contentar-se de contente; /é um cuidar que ganha em se perder. /É querer estar preso por vontade; /é servir a quem vence, o vencedor; /é ter com quem nos mata, lealdade. /Mas como causar pode seu favor /nos corações humanos amizade, /se tão contrário a si é o mesmo Amor? (CAMÕES, 2018, n.p).

É a imagem de um campo de gravitação, de um espiral ascendente e descendente, “contentamento descontente”, “dor que desatina sem doer”, corresponde, assim, no plano da linguagem ao que acaba de ser designado acima como processo de metaforização. É graças a ele que o amor erótico é capaz de *significar mais* que ele mesmo e visar indiretamente outras qualidades que não o amor (RICOEUR, 2012a, p. 14-15). Se o amor é capaz de significar algo além, é por conta das expressões fornecidas pelo amor erótico, que mobiliza afetos.

### 3.1.3 O encontro dos discursos da Justiça e do Amor na ação

De um lado, o discurso da justiça. De outro lado, o discurso do amor. De um lado, um discurso que argumenta. De outro lado, um discurso que vai além de toda argumentação, que nasce de uma relação íntima e que só é possível se expressar poeticamente. O que estes discursos têm em comum? Os dois se voltam para ação. Ou melhor, os dois se encontram na ação. Paul Ricoeur vê no texto de São Lucas uma reflexão sobre este encontro:

Eu, porém, vos digo a vós que me escutais: Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir numa face, oferece a outra; a que te arrebatar a capa, não recuseis a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar o que é teu Como quereis que os outros façam, fazei também a eles. Se amais os que vos amam, que graças alcançais? Pois até mesmo os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazeis o bem aos que vo-lo fazem, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Será grande vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus (BÍBLIA, Lucas 6, 27-35).

Neste trecho bíblico, segundo Ricoeur, podemos ver a reflexão sobre duas lógicas, a lógica da equivalência, do discurso da justiça, e a lógica da superabundância, o discurso do amor. O que é necessário perceber é que o discurso do amor não abole o discurso da justiça, mas o reinterpreta:

[...] o mandamento de amor não abole a Regra de Ouro, mas a reinterpretação no sentido da generosidade e, assim, faz dela um canal não apenas possível mas necessário de um mandamento que, em razão do seu estatuto supraético, só alcança a esfera ética à custa de comportamentos paradoxais e extremos, os mesmo que são recomendados na esteira do novo mandamento [...] (RICOEUR, 2012a, p. 29).

Neste sentido, o discurso ético, o da justiça, o da lógica da equivalência, não pode ser colocado de lado. Pelo contrário, tal discurso é condição de possibilidade do discurso do amor, só assim o amor consegue sua extravagância, que faz com que envolva os afetos, que destacamos na terceira estranheza deste discurso. Além disso, o discurso do amor tem um papel muito importante perante o discurso da justiça, um papel corretivo:

[...] nessa relação de tensão viva entre lógica de superabundância e a lógica da equivalência, esta última recebe de seu confronto com a primeira a capacidade de se elevar acima das suas interpretações perversas. De fato, sem o corretivo do mandamento de amor, a Regra de Ouro seria incessantemente puxada no sentido de uma máxima utilitária cuja fórmula *do ut des*, dou para que dê. A regra dá *porque* te deram, corrige o *a fim de que* da máxima utilitária e salva a Regra de Ouro de uma interpretação perversa sempre possível. É nesse sentido que podemos interpretar a presença das duras palavras de Lucas 6, 32-34, logo depois da reafirmação da Regra de Ouro em 6, 31 e logo antes da reafirmação do novo mandamento em 6, 35 (RICOEUR, 2012a, p. 30).

O papel que o discurso do amor exerce sobre o discurso da justiça é o de uma espécie de correção, que salva a justiça de alcançar um discurso perverso. O amor, com suas estranhezas, aproxima a justiça das condições humanas. Por outro lado, o discurso da justiça é condição de possibilidade do amor, uma vez que o amor e suas estranhezas só podem ser reconhecidos a partir deste horizonte. Encontramos nesta relação, entre amor e justiça, algo que também pode ser encontrado na relação entre filosofia e religião, que se dá através da filosofia da religião. Parece que, entre outros caminhos, a conclusão do ensaio *Amor e Justiça* segue justamente esta direção:

É tarefa da filosofia e da teologia discernir, sob o equilíbrio refletido que se exprime nessas formulas de compromisso, a secreta discordância entre a lógica da superabundância e a lógica de equivalência. *É também sua tarefa dizer que é somente no juízo moral em situação que esse equilíbrio instável pode ser instaurado e protegido.* Podemos então afirmar de boa-fé e com a consciência tranquila que o projeto para exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político, é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil e interminável (RICOEUR, 2012a, p. 33, *grifo nosso*).

Assim como a filosofia e a teologia tem como tarefa esclarecer as discordâncias entre as lógicas do amor e da justiça, elas também devem zelar pelo equilíbrio instável que estas lógicas estabelecem através da moral. Para isso, tanto a filosofia, quanto a teologia, devem contar com a filosofia da religião, uma vez que seria ela a responsável por lidar com essas temáticas que pertencem tanto ao domínio filosófico quanto ao domínio religioso, para, assim, ser possível uma avaliação de uma filosofia moral, por exemplo. A filosofia da religião permite, assim, que a filosofia, enquanto portadora do discurso da justiça, não caia em certa crueldade e a religião, enquanto portadora do discurso do amor, seja capaz de argumentar. Na filosofia da religião se encontram dois saberes que criam seus discursos de maneiras diferentes, a filosofia respondendo problemáticas, a religião respondendo a um chamado.

### **3.2 Filosofia e Religião: maneiras diferentes de responder**

Para além da relação entre os discursos do amor e da justiça na filosofia da religião, há uma distinção crucial em Ricoeur que deve ser compreendida para entendermos sua contribuição para filosofia da religião, que é aquela que se dá entre a resposta dada por um filósofo e a resposta dada por um religioso: “[...] responder para o filósofo, é resolver um problema. Responder, em face da palavra das Escrituras, é corresponder as proposições de sentido provenientes do dado bíblico” (RICOEUR, 2012a, p. 39). Por consequência,

não se deveria dizer, por exemplo, que a fé religiosa ou a teologia trazem respostas às perguntas feitas e não resolvidas pelo saber científico e filosófico; essa maneira de entender a ideia religiosa de resposta, seja em sua postura triunfalista, seja em sua postura modesta, até mesmo envergonhada, de uma fé tapa-buraco, no sentido denunciado por Bonhoffer, baseia-se em um

desconhecimento da diferença de princípio que distingue a relação epistemológica entre pergunta e resposta da relação especificamente religiosa entre chamado e resposta. A resposta religiosa é obediente, no sentido de uma escuta na qual é reconhecida, admitida, confessada a superioridade, entendamos a posição de Altura do chamado (RICOEUR, 1996b, p. 167).

Porém, isto não significa que a resposta do filósofo não pode ser relevante para o religioso, nem que a resposta do religioso possa ser irrelevante para o filósofo. O ponto principal a ser demarcado é a distinção, desde o início, entre a especulação de um e do outro. Com isso, seria errado pensar em uma filosofia-teológica, pois deixaríamos de compreender aquilo que os sistemas próprios nos têm a oferecer, tanto o da filosofia, quanto o da teologia. Assim, dois pontos podem ser acrescentados: (i) “[...] o chamamento a que a fé responde de múltiplas formas [...] nasce no meio da experiência e da linguagem humana com estruturas próprias [...]” (RICOEUR, 2012, p. 39) e (ii) essas estruturas originárias de experiência e de linguagem perpetuaram até nossos dias graças a um processo ininterrupto de transmissão e de interpretações que sempre implicou em mediações conceituais estranhas às expressões originais da fé de Israel e da Igreja primitiva cristã (RICOEUR, 2012a, p. 39-40). Estes dois pontos revelam duas coisas que são de fundamental importância tanto para filosofia, quanto para teologia, por um lado, a linguagem e, por outro lado, a tradição, que se perpetuam pela história. Está aí o lugar de encontro da filosofia da religião. Tal encontro não deve ser visto como negativo: “Não se trata de uma contaminação lamentável, muito menos de uma perversão, mas de um destino incontornável” (RICOEUR, 2012a, p. 40).

### **3.3 Um filósofo e cristão: a posição de Paul Ricoeur**

Diante deste cenário, a posição de Ricoeur não seria a de um teólogo, pois seu interesse não se volta para as teologias constituídas, isto é, para

tradição teológica, mas para as expressões de fé bíblica mais primitivas, as quais ele pretende descrever fenomenologicamente (RICOEUR, 2012a, p. 42). Por consequência, não há espaço para uma atitude apologética por parte de nosso autor, isto é, sua análise não se encaixa nem em um estilo glorificante das Escrituras, nem um estilo de defesa desta. O foco dado é na experiência bíblica e sua linguagem. Mas, o que seria esta experiência bíblica, ou melhor, o que seria tal experiência religiosa? Nas palavras do próprio Ricoeur:

De minha parte, as formulações que me são mais familiares e mais próximas são as seguintes: sentimento de “absoluta dependência” para com uma criação que me precede, “cuidado último” no horizonte de todas as minhas preocupações, “confiança incondicional”, que espera apesar de... tudo. São alguns sinônimos do que, na época contemporânea, foi chamado de fé. E todas as formulações que dela se podem dar atestam que fé, como tal, é um ato que não se deixa reduzir a nenhuma palavra, a nenhuma escritura. A esse título, ela marca o limite de toda hermenêutica, porque é a origem de toda interpretação (RICOEUR, 2012a, p. 46).

Em *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia* esclarece estas formulações:

Existem, com efeito, sentimentos e atitudes que podem ser chamados de “religiosos” que transgridem esse domínio da representação e, neste sentido, marcam a falta de domínio do sujeito em relação a todo império do sentido. Deram-se nomes a esses sentimentos: sentimento de dependência absoluta (Schleiermacher); sentimento de confiança sem reservas, a despeito de tudo, a despeito do sofrimento e do mal (Barth e Bultmann); preocupação última (P. Tillich); sentimento a uma economia do dom, com a sua lógica de superabundância, irredutível à lógica da equivalência, como sugiro em meu ensaio *Amour et Justice*, sentimento de ser precedido na ordem da fala, do amor e da existência (Rosenzweig) (RICOEUR, 1996b, p. 165-166).

Deste modo, podemos dizer que fé, para Ricoeur, é um sentimento. Tal sentimento de pertencimento nasce da relação amorosa entre o divino e o sujeito. Com isso, podemos dizer que fé é um sentimento da mesma forma que dizemos que o amor também é, dentro de todas as suas complicações próprias, para não cairmos em um certo sentimentalismo. A fé enquanto sentimento aponta para um novo horizonte fenomenológico, pois indica a busca de uma alteridade integral, e, assim como o amor, também mobiliza os afetos.

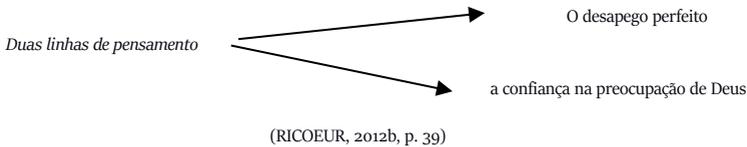
Esse sentimento, que consiste em maneiras de ser afetado absolutamente, desmente a incapacidade da fenomenologia abrir a intencionalidade da consciência para uma alteridade integral. A esses sentimentos e a essas afecções podemos localizar o título geral da prece e que se desdobram da queixa até o elogio, passando pela suplica e pelo pedido (RICOEUR, 1996b, p. 166).

Como podemos notar, a fé é anterior à palavra e é origem de interpretação. Porém, sua investigação não pode ser anterior à linguagem, pelo contrário, devemos sempre investigar a experiência religiosa na linguagem. Assim, devemos ter claro que “[...] é sempre numa linguagem que se articula a experiência religiosa, quer a entendamos num sentido cognitivo, prático ou emocional” (RICOEUR, 2012a, p. 46). Neste sentido, a fé sempre é mediatizada, ou melhor, é sempre duplamente mediatizada, assim diz Ricoeur em seus fragmentos:

Minha relação com a pessoa da figura de Jesus é, assim, duplamente mediatizada: *por textos canônicos*, eles próprios carregados de interpretação, e *por tradições de interpretação* que fazem parte da herança cultural e da motivação profunda das minhas convicções. É nesse sentido que reconheço “aderir” à tradição evangélica reformada. Não há fé “imediate” (RICOEUR, 2012b, p. 63, *grifo nosso*).

Mas como esta herança cultural e motivação profunda de convicções são fonte da interpretação por parte do religioso? A definição de cristianismo que Ricoeur propõe nos dá algumas pistas para uma resposta: “Um acaso transformado em destino por uma opção continua’: meu cristianismo” (RICOEUR, 2012b, p. 57). Segundo Victor Chaves de Souza, Paul Ricoeur quer apontar, com isso, que “[o] cristianismo se insere entre o destino e a convicção. É no sentido vivencial do assumir o destino que há a escolha constante” (SOUZA, 2017, p. 43). Assim, o cristão sempre se defronta com a figura de Cristo para assumir sua posição, sua interpretação. Será nesta direção que Paul Ricoeur compreenderá sua posição enquanto cristão.

Em *Vivo até a morte*, Ricoeur apresenta o seguinte esquema:



Temos aqui duas linhas de pensamento. Diante da segunda linha de pensamento, vemos a preocupação do cristão diante da morte: será que Deus se lembrará de mim? Pois, como o próprio Ricoeur indica, é mais do que natural a transição no sujeito religioso entre o presente do pensamento “Deus se lembra de mim”, para o futuro “Deus se lembrará de mim” (RICOEUR, 2012b, p. 41). Por outro lado, a primeira linha de pensamento, expressada neste esquema, não aponta para filosofia, mas para o pensamento budista. Paul Ricoeur não recorre ao pensamento filosófico, pois reconhece que nesta problemática o budismo pode trazer resultados bem mais frutuosos: “Aqui o “budismo” pode ajudar, na medida em que em meu tema da *atestação* pode se ocultar uma resistência ao “desapego”. Eu diria hoje: defensiva filosófica do *ipse* para uma ética da responsabilidade

e da justiça. Renúncia ao *ipse* para uma preocupação para a morte” (RICOEUR, 2012b, p. 46).

Diante disso, podemos apontar três coisas:

- I. Uma possível reflexão, por meio de uma filosofia da religião, do pensamento budista na hermenêutica cristã.
- II. O quanto a reflexão da filosofia da religião por Ricoeur é independente de sua reflexão filosófica, isto é, não busca ser uma resposta para as questões levantadas em seus textos filosóficos, pois, em *O si-mesmo como outro*, o filósofo francês se afasta do pensamento de Parfit, que tende ao budismo, por conta de suas consequências éticas (cf. RICOEUR, 2014a, p. 144).
- III. Uma possível filosofia da religião no pensamento filosófico de Ricoeur, a partir da distinção filosófica entre *ipse* e *idem*.

Sobre a possibilidade de uma filosofia da religião a partir da distinção filosófica entre *idem* e *ipse*, a linha de pensamento do cristão faz com que levantemos outra questão, que é central para o pensamento de Ricoeur, o nomear Deus. Como já apontamos, a posição de Ricoeur não é a de um teólogo, mas de um filósofo que se abre para aquilo que o texto bíblico pode oferecer. Sendo assim, sua posição é a de um ouvinte da tradição cristã, por isso que o nomear Deus é tão fundamental. Segundo Souza, “Ricoeur suspende os esforços explicativos de questões como ‘Deus existe’, ‘Deus é imutável’, ‘Deus é todo poderoso’ e ‘Deus é a causa primeira’ por não assumir Deus como um objeto, um ser supremo, mas o pensa na experiência da percepção” (SOUZA, 2017, p. 84). Sendo assim, a nomeação de Deus só é possível por conta da tradição: “Se posso nomear Deus, por mais imperfeitamente que seja, é porque os textos que pregaram para mim já nomearam” (RICOEUR, 2012a, p. 47). O nomear Deus é o resultado da percepção que o sujeito tem de um Outro que realiza o chamado: “A prece vira-se ativamente para este Outro pelo qual a consciência é afetada no plano do sentimento. Em contrapartida, esse Outro que afeta é

percebido como fonte de chamado ao qual a prece responde” (RICOEUR, 1996b, p. 166).

O nomear Deus é central, pois ele está no limite da linguagem e da experiência religiosa, do cristão e da pregação cristã. Aqui, também é onde podemos encontrar um diferencial que existe entre o texto bíblico e outros textos “clássicos”:

Para utilizar outra linguagem, já evocada acima, direi que a fé bíblica tem seus “clássicos” que a distinguem, na opção cultural, de todos outros clássicos. E essa diferença é importante para a nossa investigação sobre o si, na medida em que os “clássicos” do judaísmo e do cristianismo diferem num ponto fundamental dos outros clássicos, desde os gregos até os modernos: enquanto estes alcançam seus leitores um a um sem autoridade outra que não a que estes consentem em lhe conferir, os “clássicos” que enfrentam a fé judaica e cristã o fazem através da autoridade que exercem sobre as comunidades que se colocam sob a regra – o cânone – desses textos. É assim que esses textos fundam a identidade das comunidades que os recebem e os interpretam (RICOEUR, 2012a, p. 47-48).

Assim, podemos compreender o motivo ao qual Ricoeur dedica sua reflexão ao cristianismo e não outra a religiosidade, pois é o cristianismo, com sua autoridade cultural, que está nas raízes culturais de nosso autor, já que, ao mesmo tempo que ele é filósofo, ele é cristão. Ele mesmo comenta este fato, quando afirma que se fosse chinês, provavelmente não seria cristão e que se, assim o fosse, tanto ser chinês, quanto não-cristão, se trataria certamente de outra pessoa e não dele mesmo (RICOEUR, 2012b, p. 57). Diante disso, devemos acrescentar uma coisa: o estudo da religião só é possível ser feito através de alguma das religiões, “[...] a religião é como a própria linguagem, a qual só é realizada nas línguas. A religião não existe e não é realizada senão nas religiões” (RICOEUR, 1996b,

p. 168). Essa é uma das conclusões que Ricoeur tira da situação de buscar estudar a religião através de uma religião:

A primeira delas é que é preciso desistir de compor uma fenomenologia do fenômeno religioso considerado em sua universalidade indivisível e que é preciso contentar-se, no início, em traçar as grandes linhas hermenêuticas de uma única religião. Eis por que, na análise que se segue, escolhi manter-se nos limites das Escrituras judaicas e cristãs (RICOEUR, 1996b, p. 169).

A questão que fica é a seguinte: precisamos ser cristãos para estudarmos o cristianismo? Segundo a linha do pensamento de Ricoeur, podemos dizer que não é necessário, porém ajuda. Ou seja, um cientista da religião que, por exemplo, tem como alvo o estudo do cristianismo não precisa ser cristão, mas precisa de “[...] uma assunção imaginativa e simpática, compatível com o suspense [que o cristão tem] com o engajamento da fé” (RICOEUR, 1996b, p. 169).

Outra questão que se põe é esta: como podemos, enquanto filósofos, falar da religião? Como resposta a isto, Ricoeur traça a segunda consequência do seu posicionamento:

Segunda consequência: a hermenêutica interna a uma religião não pode pretender a se igualar a uma fenomenologia universal do fenômeno religioso senão a favor de uma extensão segunda, regida por um procedimento de transferência analogizante, conduzida aproximativamente, a partir do lugar em que está no início (RICOEUR, 1996b, p. 169).

Neste sentido, assim como só é possível pensar em uma filosofia da linguagem com base em filosofias da linguagem, podemos pensar em uma filosofia da religião tendo como base as filosofias da religião e a mesma imaginação e simpatia que apontamos como necessária ao cristianismo, também é necessária em relação às outras religiões, na busca de uma

investigação que possamos chamar de filosofia da religião. Com isso, temos a terceira consequência proclamada por Ricoeur, esta inter-religiosidade como horizonte de toda investigação acerca de uma religião, isto é, a filosofia da religião como alvo das filosofias da religião (RICOEUR, 1996b, p. 170). Em suma, Paul Ricoeur é ciente de que é impossível atingir uma filosofia da religião universal, uma vez que sempre fazemos filosofia da religião mediatizada pelas religiões. No entanto, isso não significa que o horizonte inter-religioso da filosofia da religião deve ser deixado de lado. Pelo contrário, através da filosofia da religião, enquanto cristão, Paul Ricoeur reconhece sua facilidade para trabalhar a filosofia da religião através do cristianismo e deste lugar se abre ao diálogo com o outro. Está neste seu trabalho com o cristianismo sua contribuição para filosofia da religião, que buscaremos aprofundar.

### **3.4 Um filósofo diante das Escrituras**

Em *O si nos espelhos das Escrituras*, Paul Ricoeur busca explorar o si que é interpelado pelas Escrituras. Para isso, filósofo francês faz isso tendo como auxílio a obra *The Great Code*, de Northrop Frye. Frye é escolhido por Ricoeur, pois seus escritos tratam a Bíblia como “literatura”, isto é,

[s]em ignorar as aquisições do método histórico-crítico, e desprezando as questões de autor, de fontes, de história da redação, de fidelidade à realidade histórica tal como podemos hoje procurar estabelecê-la, nós nos perguntamos simplesmente com base em suas estruturas textuais internas (RICOEUR, 2012a, p. 48).

Além deste ponto principal, Ricoeur destaca outros dois pontos na análise de Frye: por um lado, (i) o reconhecimento da estranheza da linguagem bíblica em relação à nossa linguagem e por outro lado, (ii) a identificação de uma coerência interna que a Bíblia traz e seus próprios

critérios de sentido (RICOEUR, 2012a, p. 49). Estas coisas são importantes, pois permitem que reflitamos sobre a relação que o sujeito pode ter em seu contato com as Escrituras. Assim, o sujeito possui uma total estranheza com a linguagem da Bíblia, por exemplo, o que significariam estes trechos metafóricos: “Iahweh é minha rocha e minha fortaleza” (BÍBLIA, Salmos 18, 3a); “Dize-lhe Jesus: ‘Eu sou o Caminho, a Verdade, a Vida’” (BÍBLIA, João 14, 6a); “Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos disse: ‘Tomai e comei, isto é meu corpo’” (BÍBLIA, Mateus 26, 26). Para se aproximar do *querigma*, é necessário se aproximar da linguagem poética bíblica através de sua unidade imaginativa: “A unidade imaginativa (e não imaginária, notemos) da Bíblia é assegurado de forma muito mais decisiva pelo funcionamento de parte a parte tipológico dos significados bíblicos [...]” (RICOEUR, 2012b, p. 50). Ou seja, Frye reconhece na Bíblia uma rede ramificada de significados que muitas vezes se correspondem e que permitem uma leitura que vai de alto a baixo, de baixo a alto, e que permitem a decodificação poética de tais trechos. Temos, assim, apontadas por Ricoeur, associações tipológicas que nos guiam em meio à poesia bíblica, como entre as figuras de José e Jesus, entre o êxodo dos hebreus e a ressurreição de Cristo, a lei do Sinai e a lei do Sermão da Montanha, ou, mais claramente, o *Gênesis* e o prólogo do *Evangelho de São João* (RICOEUR, 2012b, p. 50). Observemos este último exemplo.

Em *Gênesis*, encontramos: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (BÍBLIA, Gênesis, 1, 1-2). Já no *Evangelho de São João*, encontramos a seguinte passagem:

No princípio era o Verbo /e o Verbo estava com Deus /e o Verbo era Deus. /No princípio, ele estava com Deus. /Tudo foi feito por meio dele /e sem ele nada

foi feito. /O que foi feito nele era a vida, /e a vida era a luz dos homens; /e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam (BÍBLIA, João 1, 1-5).

Ricoeur vê no pensamento de James Barr uma complementação ao pensamento de Frye, quando ele diz “[...] que na Bíblia os acontecimentos, os personagens, as instituições não se sucedem segundo um modo linear, em que o que sucede substituiria simplesmente o que precede, mas se acumulam e se reforçam mutuamente” (RICOEUR, 2012a, p. 51). Com isso, podemos dizer duas coisas: (i) A compreensão da poética bíblica se daria através das figuras que formariam uma espécie de “U”, ou seja, quanto mais eu compreendo o livro do *Gênesis*, mais eu compreenderia o *Evangelho de São João* e vice-versa; (ii) assim, por mais que há uma linguagem “estranha”, há uma autossuficiência no texto bíblico. Por isso, Paul Ricoeur pode afirmar que a *Bíblia* é um livro que o cristão pode fazer de Espelho:

Na medida em que se põe entre parênteses a eventual representação de acontecimentos históricos reais, e com ela o movimento centrífugo e referencial do texto que caracteriza a linguagem argumentativa e, ainda mais, a linguagem demonstrativa, que em nossa cultura recobriam e recalçaram a linguagem metafórica, a única relação importante com a realidade, num texto poético, não é nem natureza, como num livro de cosmologia, nem o desenrolar efetivo dos acontecimentos, como num livro de história, mas o poder de suscitar no ouvinte e no leitor o desejo de compreender a si mesmo à luz do Grande Código. *Precisamente porque o texto não visa nenhum exterior, ele só tem a nós mesmos como exterior, nós mesmos que, recebendo o texto, nos assimilamos a ele e fazemos do Livro um Espelho.* Nesse momento, a linguagem, por ética em si, se torna querigma para nós (RICOEUR, 2012a, p. 53, *grifo nosso*).

Assim, podemos chegar a uma conclusão: por conta de seu caráter diferenciado, por não ter em vista nenhum exterior, a *Bíblia* é, segundo Paul Ricoeur, um livro privilegiado para a busca do *si* em se autoconhecer. Com isso, na *Bíblia*, o sujeito se reconhece e, assim, se reconfigura, por

isso, as Escrituras são como um Espelho. Porém, sobre esta unidade, duas observações devem ser feitas. A primeira observação é a seguinte: “Se alguma unidade pode ser reconhecida na Bíblia, é mais da ordem polifônica do que tipológica” (RICOEUR, 2012a, p. 54). Com isso, Paul Ricoeur quer deixar claro que o texto bíblico não possui os mesmos jogos de linguagem que os nossos jogos de linguagem, os jogos de linguagem do pensamento moderno, isto é, por mais que encontremos nomes como *narrativas*, *prescrições*, estas não são como nossas narrativas ou prescrições. Por isso, a unidade bíblica apresentada por Ricoeur através do pensamento de Frye é uma unidade *polifônica* e não uma unidade *tipológica*. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que Ricoeur reconhece uma unidade, o nomear Deus, em meio a uma multiplicidade tipológica da *Bíblia*, que vai além de narrativas, prescrições, entre outros gêneros literários. Para exemplificar isso, Paul Ricoeur afirma:

Numa perspectiva puramente narrativa, Deus é o meta-herói de uma meta-história, que engloba mitos de criação, lendas de patriarcas, uma epopeia de libertação, de errância e de conquistas, uma quase historiografia de monarcas e de reinos; de Deus, fala-se aqui na terceira pessoa, no sentido de um superagente (segunda conferência) ou de um superpersonagem (quinta conferência) (RICOEUR, 2012a, p. 56).

Tanto na segunda conferência, quanto na quinta conferência, de *O si-mesmo como outro*, indicadas na citação, Ricoeur aponta o nomear de Deus em um nível que vai além do sujeito, isto é, enquanto os estudos de *O si-mesmo como outro* indicam um *si* que é *agente* e que é *personagem*, a *Bíblia* aponta para um Deus que é *superagente* e *superpersonagem*. Com isso, o caminho filosófico auxilia-nos na percepção de um outro que não é como eu, na percepção de um agente que não é limitado como os outros agentes, de uma personagem que não é limitada como outras

personagens. Assim, o sujeito se vê limitado perante o ilimitado, finito perante a infinitude, o que, por consequência, evita o pensamento do sujeito se pensar como soberano, o que contribui tanto para teologia, quanto para própria filosofia. Talvez, o primeiro passo da filosofia da religião ricoeuriana é de um saber bíblico, pois, como afirma Meneses, “[...] a fé bíblica em sua precariedade pode contribuir a que a filosofia hermenêutica não recaia na distorção das filosofias autossuficientes do *cogito* (MENESES, 2006, p. 64). No entanto, este primeiro passo não é um argumento, pois, como aponta Victor Chaves Souza, “[o] cristianismo oferece pensamento, mas não argumentação” (SOUZA, 2017, p. 223) e este pensamento só se sustenta enquanto argumento ao encontrar a filosofia. Ou seja, só podemos dizer que há uma filosofia da religião em Ricoeur no momento que se argumenta contra a autossuficiência do sujeito, não em sua mera constatação. Para além da questão da autossuficiência, outro aspecto marcante na Bíblia é um Deus que aparece enquanto voz do outro:

Já nos escritos proféticos, Deus é significado como a voz do outro, por trás da voz do profeta, Deus se apresenta na primeira pessoa como aquele que se dirige ao profeta que fala na primeira pessoa. [...] Limito-me hoje a frisar outro aspecto da situação, que Deus é nomeado em dupla primeira pessoa, como palavra de outro na palavra do profeta (RICOEUR, 2012a, p. 57).

Paul Ricoeur está preocupado em apresentar a unidade *polifônica* que a nomeação de Deus apresenta. Neste momento, não estamos diante de uma ontoteologia, já que “[a] palavra Deus diz mais que a palavra Ser, porque esta pressupõe o contexto inteiro dos relatos, das profecias, das leis, dos escritos da sabedoria, dos Salmos, etc.” (RICOEUR, 2012a, p. 60). Por isso, temos que estar atentos para mais uma observação, a estrutura dialógica que a Bíblia apresenta. Por outro lado, “O referente ‘Deus’, dizíamos, não é apenas indicador do pertencimento mútuo a formas

originárias da fé, é também o indicador de seu inacabamento” (RICOEUR, 2012a, p. 65). Ao nomear Deus, temos uma “[...] feliz conjugação da exegese do tipo histórico-crítico e da teologia bíblica” (RICOEUR, 2012a, p. 54). Ou seja, ao mesmo tempo que buscamos nomear Deus através da nomeação dada historicamente, sabemos que estamos nomeando o inominável. Para abordar isso, Ricoeur encontra auxílio no texto de Claus Westermann, *What Does the Old Testament Say About God?*, para apresentar as diversas expressões relativas a Deus que estão presentes no Antigo Testamento e que cada uma destas expressões requer uma contrapartida humana.

**Quadro 2: Resposta do sujeito às expressões de Deus, segundo Claus Westermann**

<b>Expressão de Deus:</b>	<b>Resposta do sujeito a Ele:</b>
Deus que salva	uma confissão de louvor
Deus que abençoa	uma alma que também abençoa
Deus que pune	uma atitude de arrependimento e penitência

(RICOEUR, 2012a, p. 78)

A única garantia que temos de que estamos diante de um único e mesmo Deus é sua fala a Moisés: “Eu sou aquele que é” (BÍBLIA, Êxodo 3, 1). Além disso, esta fala nos revela que estamos diante de um Deus que se comunica e se reserva, pois o seu nome “[...] o homem não pode verdadeiramente pronunciar, isto é, manter à mercê de sua linguagem” (RICOEUR, 2012a, p. 66). O Nome de Deus não é um nome que define. Segundo Northrop Frye, esta situação tem ecos nas parábolas do Novo Testamento, em que é apresentada uma realidade que escapa a qualquer descrição. É neste sentido que Ricoeur comenta:

Assim, o Antigo Testamento diz uma só coisa de Deus, a saber, que ele é Um. Todavia, essa afirmação tem duas vertentes: a do inominável: “Eu sou o primeiro, e eu sou o último” (Isaías 44, 6), mas também a unidade polifônica entre todos os Nomes de Deus: Deus é o mesmo, quer salve, quer abençoe,

quer julgue, quer tenha piedade. A continuidade entre os dois Testamentos é assegurada sob esse aspecto pelo vínculo tipológico que os une. Do lado da manifestação do Nome, o relato da Ressurreição faz eco ao Êxodo; do lado da retirada do Nome, as expressões-limite sobre o reino de Deus nas parábolas de Jesus correspondem ao que podemos chamar retrospectivamente de expressões-limite do episódio da sarça ardente. A “novidade” do Novo Testamento por certo não é negável: *ela se resume na função de centro que o poema de Cristo confere ao poema de Deus*. Mas o impulso em direção ao centro é aquilo que, para uma leitura cristã, trabalha do interior a “unidade imaginativa” da Bíblia. O Novo Testamento identifica esse centro com a pessoa de Cristo (RICOEUR, 2012a, p. 70, *grifo nosso*).

Desta forma, Cristo não abole as nomeações de Deus do Antigo Testamento, muito menos a retirada do Nome. Ao contrário, Jesus Cristo intensifica isto com a ideia de Reino dos Céus. Com isso, “[...] o leitor da Bíblia, diremos mais uma vez com Northrop Frye, é finalmente convidado a se identificar no Livro, que procede por sua vez da identificação metafórica entre a palavra de Deus e a pessoa de Cristo” (RICOEUR, 2012a, p. 70-71). Sendo assim, seguindo o exemplo de Cristo, o cristão se reconhece a si mesmo nas Escrituras. Entre outras coisas, a Bíblia se torna para este sujeito, no caso de Ricoeur, um sujeito que é filósofo, um caminho para seu autoconhecimento através do Outro.

### **3.5 A contribuição de Paul Ricoeur**

Em *O si “mandatado”*. *Na escola dos relatos da vocação profética*, Paul Ricoeur busca refletir sobre a figura bíblica do si respondente, que é configurada a partir dos relatos de vocação profética (RICOEUR, 2012a, p. 77). Nosso autor trabalha os relatos das vocações proféticas, pois em tais relatos encontramos uma resposta “[...] estritamente pessoal” (RICOEUR, 2012a, p. 78). Com isso, a questão posta é a seguinte: como este si, chamado a ser profeta, responde ao seu chamamento?

Paul Ricoeur divide a estrutura desta resposta em três fases:

1ª fase: A confrontação de Deus com o profeta. Antes de tudo, é demarcado nas Escrituras a relação desproporcional que existe entre o “Eu” que chama e o “eu” que é chamado.

2ª fase: Deus se apresenta como fundação e autenticação do profeta.

3ª fase: Deus envia e este envio sempre se dá no singular.

Segundo Ricoeur, esta estrutura está clara, por exemplo, na vocação de Moisés (BÍBLIA, Êxodo 3, 1-15), de Jeremias (BÍBLIA, Jeremias 1, 1-19) e de Ezequiel (BÍBLIA, Ezequiel 2, 1-10). No entanto, esta estrutura de resposta dada pelos profetas, segundo Ricoeur, adquire um novo paradigma no Novo Testamento, que seria Cristo e isto é claro no texto de São Paulo: “E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (BÍBLIA, 2 Coríntios 3, 18). Ao comentar tal trecho paulino, Ricoeur afirma:

*Ele forja assim a metáfora central do si cristão como cristomorfo, isto é, a imagem da imagem por excelência. Uma corrente de glória, se ousar dizer – de glória descendente, cumpre precisar –, se forma assim: glória de Deus, glória de Cristo, glória do cristão. No fim da corrente, que a meditação faz remontar à sua origem, o si cristomorfo é ao mesmo tempo plenamente dependente e plenamente consistente: imagem “cada vez mais gloriosa”, segundo o apóstolo (RICOEUR, 2012a, p. 87, grifo nosso).*

As metáforas, tanto as do Antigo Testamento, quanto as do Novo Testamento, são refletidas, segundo nosso autor, nos livros de espiritualidade centrados na imitação de Cristo (*imitatio Christi*) e que tem grande marca na história da filosofia através da figura do “mestre interior”, apresentada por Santo Agostinho. A grande descoberta de Santo Agostinho é a do

“ensinamento interior”, isto é, o sujeito ao encontrar com a luz deve continuar itinerante, pois esta luz não substitui a *figura* do mestre e a relação de discípulo-mestre não é uma relação intercambiável, por isso, na estrutura profética a primeira fase do relato é a da *desproporção* (RICOEUR, 2012a, p. 85-92). Sendo assim, conseguimos chegar onde achamos que é possível encontrar uma originalidade de Ricoeur no campo da filosofia da religião, que é a atualização da reflexão sobre esta “luz” que aparece para o sujeito consciente. Assim o próprio Ricoeur afirma:

A consciência é antes de tudo a atestação de que posso ser eu mesmo. Essa atestação ecoa como um chamamento de si a si mesmo, na medida em que esse poder ser si mesmo é frágil, vulnerável, geralmente perdido no anonimato. A acusação própria da “má” consciência é uma determinação secundária, mas necessária. Ela se prende da seguinte maneira à função da atestação da consciência. A consciência me diz que entre os meus possíveis mais próximos, encontro em mim a capacidade e a exigência de distinguir o bem do mal, capacidade de todo formal, no sentido que cabe à experiência cotidiana comum lhe dar conteúdo. O essencial aqui é que a exigência de distinguir o bem do mal na ação – digamos a *exigência* da justiça – está originalmente ligada à *capacidade* de emitir tal juízo. A atestação incide precisamente sobre esse vínculo original entre exigência e capacidade. Talvez o sentido de *Schuld* é que preceda a “má” consciência. Ela não é, como tal, “má” consciência mas sim possibilidade da “má” consciência, arraigada na capacidade da *crisis*. Nesse sentido, o estar-em-dívida, sem já ser culpa, é abertura prévia à alternativa à qual toda ação é submetida, a de ser ou boa, ou má; Tal abertura à alternativa não quer dizer neutralidade; mas, muito pelo contrário, obrigação de decidir entre uma avaliação e outra pelo juízo. *O que a consciência atesta é que o que eu devo nesse sentido puramente formal – a saber, distinguir o bem do mal -, eu posso e todo homem como eu pode. É um dos significados que é possível atribuir ao prólogo do Evangelho de João. “No Verbo estava a luz verdadeira, que ilumina a todo homem”* (RICOEUR, 2012a, p. 113 – 114, grifo nosso).

Ora, se a grande contribuição de Ricoeur para tradição filosófica hermenêutica se deu através de uma hermenêutica reflexiva, a mesma reflexividade não seria encontrada em suas contribuições acerca das temáticas religiosas que ele analisou? Neste sentido, Ricoeur é um agostiniano pós-kantiano. Agostiniano, pois, assim como Agostinho, encontra na infinitude caminhos possíveis para se pensar a finitude. A luz, a infinitude, pode guiar o homem, a finitude. Porém, a isso acrescentamos um sentido pós-kantiano, pois, em nosso autor, a ordem se inverte, este caminho da infinitude só é encontrado por meio de uma análise que qualquer convicção só é conseguida após tortuosas críticas, ou melhor, suspeitas. O discurso do Amor só é reconhecido a partir e por conta do discurso da Justiça. Além disso, sua filosofia da religião surge a partir de um sujeito cristão, que se reconhece na imagem fornecida pelo espelho das Escrituras. Deste modo, a filosofia da religião para Ricoeur, como na citação acima, se dá sempre na “última linha” e como um significado de esperança aberto pela tradição. Esta esperança é de um sujeito que é agente e padecente. Esta filosofia da religião é de um filósofo que é hermenêutico para ser reflexivo. Portanto, a contribuição de Ricoeur para filosofia da religião se dá através de uma filosofia hermenêutica reflexiva da religião, com os termos exatamente nesta ordem, já que a religião vem por último. Mas, ser o último não significa ser o menos importante. Se pararmos para pensar, alguém importante já disse: “Os últimos serão os primeiros!”.

## Religião e Paul Ricoeur: Reflexões a partir de Souza e Grondin

Como ler a temática religiosa em Paul Ricoeur? Esta é uma das possíveis questões que o pesquisador do pensamento ricoeuriano pode formular, uma vez que está lidando com um autor que mesmo trabalhando muitos outros assuntos, a religião sempre se fez presente em sua obra. Diante desta questão, vemos respostas de pesquisadores como a de W. David Hall, que em *Paul Ricoeur and Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice*, aposta para uma interpretação do pensamento ricoeuriano que ele denomina como criativa, que se afasta muitas vezes das considerações que o próprio Paul Ricoeur fez dos seus textos. A justificativa de Hall para tal postura interpretativa é de que o próprio Ricoeur admite que um autor não é o melhor intérprete de seu próprio trabalho. Assim afirma Hall: “Ricoeur afirmou repetidamente que o autor não é o melhor intérprete de seu trabalho, nem o melhor juiz da motivação deste ou de sua significância<sup>2</sup>” (HALL, 2007, p. 5). No entanto, não precisamos necessariamente contrariar o pensamento ricoeuriano para trabalhar a temática religiosa, um exemplo disso é a pesquisa de Vitor Chaves de Souza.

### 4.1 A contribuição de Vitor Chaves de Souza

Em *A dobra da religião em Paul Ricoeur*, Vitor Chaves de Souza tem como objetivo principal "demonstrar o movimento da dobra religiosa no

---

<sup>2</sup> Tradução nossa de: “Ricoeur claimed again and again that the author is not the best interpreter of his/her work, nor the best judge of this motivation or significance”.

pensamento de Ricoeur e suas implicações para hermenêutica da religião" (SOUZA, 2017, p. 13). Com esta proposta vemos dois pontos interessantes: (i) a sustentação de uma tese por meio do conceito de dobra de Deleuze, isto é, a sustentação de uma tese para interpretação da obra de Ricoeur tendo como base um conceito de outro autor; (ii) a busca por implicações para hermenêutica religiosa contidas dentro do próprio projeto filosófico ricoeuriano, procurando assim uma intersecção profunda entre as áreas de filosofia e teologia possível no itinerário intelectual ricoeuriano.

Uma das grandes preocupações de Paul Ricoeur foi de não situar seu pensamento em um solo totalmente abstrato. Por isso, vemos em seus textos a instrumentalização de vários autores e conceitos, que nos ajudam a compreender os pontos que nossa reflexão se encontra. Deste modo, ao utilizar o conceito de dobra de Deleuze, que seria a "[...] apropriação da ontologia no voltar-se para si, um movimento para dentro rumo ao infinito de um ser quebrado e em processo de reconhecimento" (SOUZA, 2017, p. 25), Souza conquista um fio condutor valioso para reflexão do pensamento ricoeuriano, não se perdendo assim perante o estilo próprio de Ricoeur e conseguindo manter a meta de valorização das contribuições próprias que nosso autor nos têm a oferecer. Além disso, ele consegue com esta apropriação o desenvolvimento de uma ideia original, a percepção de um movimento religioso ao longo do pensamento ricoeuriano. Mas, Paul Ricoeur não buscou sempre fazer uma filosofia autônoma, livre de ontoteologia? Está na resposta desta questão uma das grandes contribuições de Vitor Chaves de Souza para os estudos em Ricoeur em filosofia da religião.

Souza não exclui a posição de Ricoeur diante de seu próprio texto, pelo contrário, ele a valoriza. Mesmo mantendo metodologicamente filosofia e teologia separadas, é inegável a importância que a teologia tem para toda vida de Ricoeur, pois isso é descrito com bastante honestidade em seus escritos autobiográficos. Deste modo, se ao longo de um pensamento

existem dobras, isto é, movimentos para dentro de um infinito de um ser quebrado em processo de reconhecimento, será que nelas não podemos ver o encontro entre filosofia e teologia no pensamento de Paul Ricoeur? Podemos ver ao longo da obra de Souza a verificação de quatro pontos de intersecção em que pode ocorrer uma dobra religiosa, a saber, (i) na nomeação de Deus; (ii) na dimensão da ética; (iii) no ser humano capaz; e (iv) no entrelaçamento da antropologia filosófica com a vida de Ricoeur.

O primeiro lugar que se dá a dobra religiosa em Paul Ricoeur, segundo Souza, é na nomeação de Deus (SOUZA, 2017, p. 80). Ao adentrar nesta questão, nosso autor pretende clarificar sua tese e defender que o termo dobra religiosa seria muito mais preciso do que virada religiosa para analisarmos o pensamento de Ricoeur, uma vez que não há uma busca por outro caminho que não o filosófico, isto é, não há um caminho que poderíamos chamar genuinamente de teológico em seu pensamento. Diante disso, é necessária a apresentação dos pontos que fazem com que se encontre esta dobra no pensamento ricoeuriano, e não uma virada, para assim conseguirmos trabalhar de fato a questão da nomeação de Deus. Neste contexto, podemos afirmar com Souza três características basilares do pensamento filosófico de Paul Ricoeur:

1. A filosofia deve ser autônoma. Esta afirmação equivale à afirmação de que a filosofia deve ser crítica, ou seja, ela deve ser uma via negativa, que não caia na tentação de formular uma resposta última, como em Karl Barth, nem em uma apologética, onde toda reflexão caminha para Deus, como em Tomás de Aquino;
2. A filosofia não deve ter um absoluto. Paul Ricoeur sempre distinguiu com muito rigor seus textos filosóficos de suas reflexões sobre temas religiosos;
3. A filosofia deve ser antropológica. Toda reflexão filosófica deve em última análise responder ao questionamento quem é o ser humano?;

Diante destes pontos, ao trabalhar a questão da nomeação de Deus, Souza mostra o quanto nosso autor não está preocupado com a existência

ou não de Deus, mas com o fenômeno religioso, com a nomeação que os textos e as tradições apresentaram. Assim, o ponto a ser destacado é a variação dos nomes de Deus ao longo da história, sejam estes metafóricos, provindos da tradição grega, ou a variação provinda da tradição hebraica expressada na Bíblia. Perante esta variação, um conceito essencial para nossa compreensão é o da revelação, pois vemos a presença de uma verdade que se apresenta de muitas maneiras e que escapa uma noção de verdade que se define apenas a partir da oposição com a falsidade.

A verdade manifestada na revelação é um conceito no qual o sentido do ser se mostra tal como ele é. “O que se mostra”, constatou Ricoeur, “é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal qual eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios”. *A nomeação de Deus é uma atividade poética sem incidência sobre a descrição positivista da verificação e falsificação – é, sobretudo, um conhecimento verdadeiro do mundo que é manifestado e aberto. A nomeação de Deus, portanto, nesta aproximação original, é o desdobramento de um mundo que está dentro do mundo do texto (no caso, o mundo bíblico), quando este se manifesta poeticamente e, assim, revela um mundo possível de habitar (SOUZA, 2017, p. 109, grifo nosso).*

Depois desta breve reconstrução, podemos afirmar que Souza viu na questão da nomeação de Deus um lugar privilegiado para que possamos perceber uma dobra religiosa no pensamento ricoeuriano, pois é através deste questionamento que Ricoeur postula uma noção de verdade que vai além da noção apresentada pelas ciências exatas e pela lógica. A verdade que se dá pela nomeação de Deus se manifesta poeticamente. Em tal manifestação há uma convocação para que o ser humano responda eticamente, pois este novo mundo possível de habitar que se abre é o da bondade. A dimensão ética se torna, assim, um ponto para se pensar a dobra da religião em Ricoeur, uma vez que a religião é pensada sobre este fundo de bondade. Assim afirma Souza:

O ser humano capaz é o destinatário da religião e pelo espiral de uma vida torna possível o fundo de bondade. A ação da sabedoria opõe-se ao fatalismo, ao interpretar, em um movimento dialético positivo, os eventos que figuram o horizonte da expectativa. Na mediação do símbolo, da crença e da convivência comunitária, motivado pelo caráter da bondade e da justiça, a inquietação proveniente dos problemas impostos pela existência encontra na religião "a capacidade extraordinária de tornar o homem ordinário capaz de fazer o bem" [...] *Neste âmbito, a finalidade da religião é ética e a vocação fundamental da religião é moral, i. e., a capacidade de se fazer o bem* (SOUZA, 2017, p. 367-368, grifo nosso).

Se a religião encontra na ética sua finalidade e isto faz com tenhamos um ponto para se pensar a dobra religiosa em Ricoeur, este mesmo ponto revela para Souza a originalidade filosofia do pensamento ricoeuriano, que se dá através de sua concepção de tempo. O ser humano capaz de fazer o bem mostra que o tempo não necessita ter apenas um aspecto linear, mas também pode ser vivido e pensado escatologicamente, abrindo um novo caminho para se pensar uma ontologia e, conseqüentemente, um novo horizonte para se pensar a dobra, por meio da aporia do tempo.

A hipótese original de Ricoeur consiste em: existe na concepção do tempo cíclico dos mitos uma plurivocidade ampla de modo que implicaria em aspectos "quase lineares" do tempo. O tempo não precisa ser necessariamente linear nem cíclico. Há as duas dimensões na temporalidade. O tempo do mito comporta a dinâmica de retorno ao propiciar uma vivência temporal cíclica. No entanto, esta vivência pode ser também de expectativa, de um olhar adiante, um ponto no futuro, ou seja, uma narrativa escatológica. Estas são pistas para compreendermos a variedade de estilos narrativos da Bíblia, onde em um mesmo livro pode-se encontrar textos poéticos, dogmáticos ou até mesmo sapienciais, como também o selamento da aliança do ser humano (em sua condição finita) à sabedoria divina (em sua condição infinita). *O resultado desta dinâmica do tempo mítico é justamente a capacidade humana, i.e., o ser*

*humano capaz, uma ontologia do possível, uma realização do ser no mundo inserido na aporia do tempo* (SOUZA, 2017, p. 192-193, *grifo nosso*).

Em Ricoeur, segundo Souza, o palco onde se revela esses horizontes é o da ação, lá a filosofia se encontra com a teologia, o acadêmico com o cristão: "O empreendimento filosófico de Ricoeur é engajado com a ação. A dupla adesão é metodológica (filosofia e teologia) e também existencial (acadêmico e cristão)" (SOUZA, 2017, p. 340-341). Deste modo, a própria obra de Ricoeur é um lugar para se pensar a dobra da religião, isto é, uma reflexão de cunho existencial que nasce de uma filosofia agnóstica. Todo empreendimento ricoeuriano é marcado por esta dupla adesão, que é tanto metodológica, mas, sobretudo existencial e faz com que a religião se situe, por meio de uma fenomenologia do possível, em uma vida que é interpelada por um Outro.

É neste momento que Souza apresenta uma importante contribuição: em Ricoeur há uma dobra da religião que está em sua fenomenologia do possível com a sofisticação teológica da interpretação metafórica da virada religiosa no destino. A novidade está em um agnosticismo filosófico que se dá em conjunto com a adesão religiosa de Ricoeur, que, por consequência, tem uma obra que destaca as possibilidades e as originalidades de uma vida interpelada pelo saber acadêmico e pela tradição religiosa. Assim sendo, vemos que a filosofia de Ricoeur possui dobras que revelam um trabalho que se dá além da esfera do pensamento, capaz de assumir proporções existenciais da sua própria vida no mundo, como sua religiosidade (SOUZA, 2017, p. 337). Sendo assim, *A dobra da Religião em Paul Ricoeur* faz com que possamos enxergar em Ricoeur, no lugar de um aparente hermetismo, uma filosofia da vida, que vai além da esfera do pensamento, assumindo a reflexão de todas interpelações apresentadas pela existência, inclusive a interpelação religiosa.

#### 4.2 A contribuição de Jean Grondin

Souza nos revela que a filosofia de Paul Ricoeur é uma filosofia da vida, uma filosofia que responde as interpelações da existência. Diante disso, podemos questionar: como se introduzir a esta obra e seus múltiplos caminhos? Quem já refletiu sobre isso e apresenta uma contribuição que pode complementar aquilo que já pensamos como Souza é Jena Grondin.

Em sua obra intitulada *Paul Ricoeur*<sup>3</sup>, Jean Grondin afirma que Paul Ricoeur possui uma obra de fôlego e que, diante disso, "[n]ão é desaconselhável se introduzir na obra por um percurso biográfico" (GRONDIN, 2015, p. 21). Desta maneira, Grondin, entre outros caminhos, propõe os seguintes textos para aqueles que queiram iniciar seus estudos à obra ricoeuriana. Primeiramente, ele recomenda o texto *Da interpretação*, presente na obra *Do texto à ação*, em segundo lugar, a obra *Reflexão feita* e, por fim, a obra *A Crítica e a Convicção* (GRONDIN, 2015, p. 21). Nestes três textos, vemos Paul Ricoeur refletindo sobre seu próprio caminho intelectual e tecendo uma interpretação sobre ele. Segundo Grondin, está aí um bom caminho para se introduzir a obra ricoeuriana.

Antes de mais nada, devemos notar que os livros autobiográficos de Paul Ricoeur, por mais que sejam de extrema relevância, aparecem apenas no período tardio de sua carreira intelectual. Existem apenas dois livros autobiográficos, que seriam *Reflexão feita*, que em sua tradução portuguesa recebeu o título de *Da metafísica à moral*; e a série de entrevistas publicada com o título de *A Crítica e a Convicção*, e dois textos, *Da interpretação* e *O meu caminho filosófico*, texto este publicado juntamente com a obra *Introdução a Ricoeur* de Domenico Jervolino e não citado na lista de Grondin que acabamos de apresentar. Mas, se estes textos são tão

---

<sup>3</sup> Escrevemos uma resenha deste livro para *Revista Dialectus*, onde buscamos explorar os aspectos mais gerais desta obra de Grondin. Tal resenha está disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/61585>

significativos, por que eles aparecem apenas na fase final de seu caminho intelectual?

Em primeiro lugar, Ricoeur é um autor que sempre zelou pelo rigor de seus escritos, por isso, não ousou tanto em outras épocas, ao ponto de publicar uma entrevista, já que acreditava que seu pensamento ainda não tinha chegado ao mesmo rigor a que ele tinha alcançado em seus escritos filosóficos, como ele mesmo relata em *A Crítica e a Convicção* (RICOEUR, 1995a, p. 12). De fato, em uma investigação sobre um autor, para Paul Ricoeur, se sua autobiografia não possuir o rigor necessário para o auxílio na reflexão do texto do próprio autor, ela, em vez ajudar, atrapalha, uma vez que, no ponto de vista filosófico, uma autobiografia tem o mesmo valor de uma biografia escrita por um outro acerca de um autor. Ou seja, nem sempre somos os melhores para escrever sobre nossa própria vida e a relação que ela possui com nossa obra filosófica. Existem exemplos disso na história da filosofia. Em dois de seus escritos de 1963, Paul Ricoeur apresenta algumas hipóteses sobre o pensamento de Kierkegaard. Segundo José Morgado Heleno, no segundo texto dedicado ao filósofo dinamarquês, podemos encontrar "[...] um Ricoeur hermeneuta, isto é, alguém que quer ler os textos mesmos sem tomar em consideração as presumíveis intenções do 'autor' ou o mistério que rodeou sua vida" (HELENO, 2001, p. 80). Para Ricoeur, devemos afastar Kierkegaard daquela interpretação que o próprio autor oferece sobre sua obra, cercada de mistérios. Precisamos, assim, buscar um outro caminho interpretativo, diferente daquele sugerido por Kierkegaard.

A estratégia de Ricoeur para vencer esse desafio está em ler a obra kierkegaardiana caminhando conjuntamente com o idealismo alemão, propondo, assim, uma nova leitura, que, por sua vez, se afasta das pretensões do próprio Kierkegaard (RICOEUR, 1996a, p. 32). Uma coisa é importante ser avisada, nós não queremos aqui aprofundar esse caminho

de leitura proposta<sup>4</sup>, nem entrar em uma discussão sobre qual seria o melhor caminho para se ler a obra kierkegaardiana, queremos apenas notar o pensamento de Ricoeur enquanto um hermeneuta. Em suas análises, Paul Ricoeur toma muito cuidado com a separação existente entre o texto e o autor, ao ponto de muitas vezes recusar os comentários e intenções do próprio autor sobre suas obras. Por isso, ao início de nosso capítulo, apresentamos como possível a leitura de David Hall, que faz uma leitura de Paul Ricoeur que desconsidera alguns comentários do próprio autor, como a defesa de que não há separação entre filosofia e teologia nos escritos do filósofo francês e a afirmação do próprio Paul Ricoeur de que sua autobiografia "[...] não é mais válida do que se fosse escrita por um biógrafo que não eu" (RICOEUR, 1995b, p. 48). Diante disso, temos que fazer uma questão: por que seria vantajoso realizar uma leitura da obra de Ricoeur que conta com a interpretação de seu próprio autor? Qual seria a virtude de uma postura parecida com Souza ou Grondin, que valorizam sobretudo os escritos autobiográficos de Ricoeur e querem seguir o caminho interpretativo iniciado por tal filósofo?

Nossa resposta é simples e direta: Paul Ricoeur é um dos melhores pesquisadores em Paul Ricoeur. Sabemos dos riscos que temos ao contar com autobiografia, uma vez que, como toda leitura, ela apresenta uma leitura tendenciosa e é, por isso, que nosso autor apresenta seu alerta:

Uma autobiografia é, antes de mais, a narração de uma vida; como qualquer trabalho narrativo é seletivo e, como tal, inevitavelmente tendencioso. A juntar a isto, uma autobiografia é, no sentido preciso, uma obra literária; neste aspecto assenta no por vezes benéfico, por vezes prejudicial, hiato entre o ponto

---

<sup>4</sup> Para isso, caso deseje aprofundar sobre a leitura que Ricoeur faz de Kierkegaard, recomendamos o mini-dossiê que publicamos junto com Luciano Vicente na revista *O Que Nos Faz Pensar*, que conta com um texto de apresentação e uma tradução, do texto *Discurso filosófico e existência em Ricoeur: filosofar após Kierkegaard*, escrito originalmente por Domenico Jervolino. Estes textos estão disponíveis em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/issue/view/53>

de vista retrospectivo do ato da escrita, de registrar a experiência vivida, e o fluir da vida cotidiana (RICOEUR, 1995b, p. 47).

Deste modo, sabemos que os escritos autobiográficos podem ser benéficos ou maléficos em uma pesquisa. O que nos leva a considerar escritos autobiográficos de Ricoeur como benéficos é encontrar neles a mesma tentativa ricoeuriana de rigor que vemos em seus escritos filosóficos e a consideração de que sua interpretação sobre si mesmo é apenas uma via perante outras. Sendo assim, encontramos nestes escritos um Paul Ricoeur que terá o mesmo valor em nossa pesquisa que, por exemplo, François Dosse, que também escreve uma biografia sobre Ricoeur. No entanto, não podemos nos esquecer que, além de ser dinâmico, Paul Ricoeur é um autor profícuo, possuindo quase 800 títulos publicados, isto é, temos em mãos um autor que exige bons anos de estudos para se completar a leitura de sua bibliografia completa, por consequência, os comentários de Ricoeur sobre si mesmo possui o privilégio de ser tecido por alguém que, como poucos, conseguiu percorrer e conhecer tão bem sua obra. Sendo assim, diante de seu rigor e de seu conhecimento sobre a obra, podemos repetir, Paul Ricoeur é um dos melhores pesquisadores em Paul Ricoeur e, assim como outras obras de outros escritores, seus escritos autobiográficos podem ser considerados guias benéficos na investigação sobre tal autor. As pesquisas, tanto de Souza, quanto de Grondin, atestam muito bem isso.

#### **4.3 Nossa contribuição**

Diante disso, desejamos dar uma singela contribuição, indicando um breve texto autobiográfico que pode passar despercebido e que não é citado por Jean Grondin enquanto sugestão de um caminho introdutório para obra ricoeuriana. Tal texto é intitulado como *O meu caminho*

*filosófico* e se encontra presente no *apêndice* da obra *Introdução a Ricoeur*, de Domenico Jervolino. Este escrito nada mais é que a publicação de uma aula magna proferida por Ricoeur à Universidade de Barcelona. O ponto fundamental que este texto traz é a apresentação de *O si-mesmo como outro* como chave de leitura para se entender a unidade, ao menos temática, do projeto filosófico ricoeuriano. Assim é afirmado lá:

Após os três volumes de *Temps et récit*, eu havia decidido aceitar o convite que me havia sido feito para, em 1986, dar as *Gifford Lectures* na Universidade de Edimburgo. Pediam-me que apresentasse uma síntese dos meus trabalhos. Na ocasião, me fora colocado o problema de encontrar certa unidade – se não sistemática ao menos temática – da minha obra, à distância de quarenta anos das minhas primeiras publicações. A questão para mim era muito mais crítica pelo fato de eu – talvez muito mais do que meus leitores – me sentir atingido pela diversidade dos temas enfrentados. De fato, cada livro nascera de determinado problema: a vontade, o inconsciente, a metáfora, a narrativa. De certo modo, eu creio numa espécie de dispersão do campo da reflexão filosófica em função de uma pluralidade de questões determinadas que exigem cada vez mais um tratamento diferenciado em vista de conclusões limitadas, porém exatas. Deste ponto de vista, não lamento ter dedicado a maior parte da minha obra em indagar a questão ou as questões que delimitam um espaço finito de interrogação, salvo ter aberto cada vez a pesquisa num horizonte de sentido que, em compensação exercia a sua função de abertura somente às margens do problema tratado. Portanto, movendo-me contra a correnteza em relação às minhas preferências consolidadas, eu devia propor uma chave de leitura ao meu auditório. Desse desafio nasceu *Soi-même comme un autre* [*O si-mesmo como outro*] (1990) (RICOEUR, 2011b, p. 128-129).

A partir deste comentário, podemos ver a intenção de Ricoeur ao escrever *O si-mesmo como outro*, o de propor uma chave de leitura capaz de compreender o todo de sua obra. Para além de Ricoeur, outros pesquisadores reconhecem, entre outras coisas, a importância deste livro para obra ricoeuriana, como Charles E. Reagan, que declara: "[...] *O si-mesmo como*

*outro* é, em minha opinião, o escrito mais elegante de Ricoeur, claramente organizado, e um trabalho estritamente argumentado<sup>5</sup> (REAGAN, 2002, p. 4), ou Johann Michel, que enfatiza a notoriedade nacional e internacional do pensamento de Ricoeur após a publicação desta obra, juntamente com *A memória, a história, o esquecimento*, no ano de 2004 (MICHEL, 2006, p. 9). Ou, ainda, José Manuel Morgado, que diz que esta é obra mais completa de Ricoeur (HELENO, 2001, p. 36).

Antes de qualquer coisa, temos que ter claro que *O si-mesmo como outro* é o resultado de uma série de conferências proferidas por Ricoeur em Edimburgo, no ano de 1986. No entanto, das conferências proferidas em 1986, para a obra apresentada em 1990, temos algumas alterações feitas pelo autor, comentadas no prefácio de *O si-mesmo como outro* e em *Da metafísica a moral*, que é a exclusão de dois estudos sobre temas religiosos, inclusão dos seus estudos sobre ética e ontologia, além da transformação de duas conferências no prefácio daquela que seria sua obra central (RICOEUR, 1995b, p. 130). Paul Ricoeur justifica estas mudanças como tentativa de manter em sua obra uma linha filosófica autônoma, ou seja, para que seus leitores conseguissem reconhecer em seus escritos sua ontologia, livre de qualquer ontoteologia (RICOEUR, 2014a, p. XL-XLI).

Uma coisa é importante lembrar, os textos filosóficos de Ricoeur procuram dar uma resposta a uma problemática, uma vez que diferentemente da teologia, que busca responder a um chamamento, a filosofia tem como missão principal, segundo nosso autor, a resolução de problemas<sup>6</sup> (RICOEUR, 2012a, p. 39). Porém, todas as questões presentes na obra ricoeuriana, filosóficas ou religiosas, se encontram em uma só questão *o que*

---

<sup>5</sup> Tradução nossa de "[...] *Oneself as Another* is, in my opinion, Ricoeur's most elegantly written, clearly organized, and closely argued work".

<sup>6</sup> A resposta dada pelo filósofo é diferente daquela dada pelo religioso. Trabalhamos este assunto no capítulo 3.

*é o ser humano?* e, conseqüentemente, se encontram no texto *O si-mesmo como outro*. A ideia de que uma antropologia perpassa toda sua obra, que agora aparece com clareza através da chave proposta em *O si-mesmo como outro*, já aparecia anos antes em um texto que nosso autor buscou refletir sobre o pensamento hegeliano como sugestão desta questão ser capaz de unir todos os saberes da nossa contemporaneidade:

Sempre se disse que o alvo da filosofia é o homem. [...] o ato filosófico – o ato de fazer filosofia – só parece poder ser um ato responsável se ele se propõe a explicitar o sentido desse homem que a psicologia, a economia e a política trazem à luz da história; na ausência de uma metafísica ou de uma teologia comuns, o único serviço que o filósofo pode prestar aos seus contemporâneos não seria o de fazer do homem, do homem que dá todas respostas porque põe todas as questões, o próprio tema da filosofia? *No fundo, se a fenomenologia, o marxismo, a antropologia cultural, o existencialismo têm um ponto comum, é essa visada "humanista", e é ainda enquanto humanismos opostos que eles disputam a audiência do público* (RICOEUR, 1996a, p. 133, *grifo nosso*).

Com isso, podemos dizer que os vários vetores, expressão utilizada por Heleno (2001, p. 34-35), tanto da contemporaneidade quanto da obra ricoeuriana, já que esta se dá na contemporaneidade, se encontram em uma antropologia, que é a missão principal de uma filosofia que pensa em sua própria responsabilidade. Nós não fomos os primeiros a perceber isso na obra de Ricoeur, encontramos afirmações que levam ao mesmo caminho em autores como Eduardo Gross, que diz que "[t]oda a preocupação com textos, interpretação e hermenêutica em Paul Ricoeur tem sua origem na busca pelo autoconhecimento do ser humano" (GROSS, 1999, p. 34), ou Grondin, que vê nosso autor como herdeiro da filosofia reflexiva, que também "[...] busca responder à questão: o que é o homem? Ou, mais simplesmente: quem sou eu? Para Ricoeur toda Filosofia nasce desta interrogação" (GRONDIN, 2015, p. 11), ou, ainda, em Henriques, que o vê

como herdeiro de Kant, postulando que "[...] todas as perguntas da filosofia se orientam para a pergunta essencial 'que é o ser humano?', como afirmava Kant" (HENRIQUES, 2013, p. 88). Nossa contribuição, que nos distingue de tais autores, se dá na afirmação de que esta questão corrobora a defesa da centralidade de *O si-mesmo como outro* como título central da obra de Paul Ricoeur.

Se vemos a estrutura de *O si-mesmo como outro* como favorável à interpretação do projeto filosófico de Ricoeur como projeto antropológico, isto é, centrado na questão *o que é ser humano?*, vemos na estrutura original de suas conferências, proferidas em Edimburgo, uma estrutura que favorece o reconhecimento de uma filosofia que possa enriquecer a teologia, uma vez que estas conferências terminavam com dois estudos voltados a temas religiosos. Isso não soaria estranho à filosofia de nosso autor, uma vez que podemos encontrar um comentário esclarecedor sobre este assunto em seu estudo sobre Kierkegaard.

*A filosofia sempre tem a ver com a não-filosofia*, porque a filosofia não tem objeto próprio. Ela reflete sobre a experiência, sobre toda experiência, sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa. A filosofia tem suas fontes fora de si mesma. Digo suas fontes não seu ponto de partida; a filosofia é responsável por seu ponto de partida, por seu método, por seu acabamento; a filosofia busca seu ponto de partida; ela vai para o seu ponto de partida; [...] Mas, se ela busca seu ponto de partida, ela recebe suas fontes; ela dispõe de seu ponto de partida, não dispõe de suas fontes, vale dizer, do que a revitaliza e instrui pela base. É assim que compreendo a frase de Karl Jaspers: "Nós que não somos a exceção, devemos filosofar com o olhar fixo na exceção" (RICOEUR, 1996a, p. 34, *grifo nosso*).

No caso de Kierkegaard, Paul Ricoeur identifica o próprio Kierkegaard como fonte não-filosófica de sua filosofia. No caso de Paul Ricoeur, ao o colocarmos sob a égide de exceção na filosofia contemporânea, vemos,

em sua relação com a religião, uma fonte não-filosófica de sua filosofia. O próprio filósofo francês assume isto ao responder que, por mais que não misturou áreas, sempre andou sobre duas pernas, quando perguntado sobre seu trabalho filosófico paralelamente com seu trabalho de ordem religiosa. Assim diz Ricoeur: "Parece-me que, tanto quanto recuo no passado, sempre andei sobre duas pernas. Não é só por precaução metodológica que não misturo os gêneros, é porque gosto de afirmar uma referência dupla, absolutamente primeira para mim" (RICOEUR, 1995a, p. 191). Em outra passagem, ao falar do meio onde começou sua vida intelectual, ele afirma:

Como não era intelectual, este meio era muito pouco dogmático e privilegiava a prática privada da leitura, da oração e do exame de consciência. Portanto, circulei sempre entre estes dois polos: um polo bíblico e um polo racional crítico; dualidade essa que, finalmente se manteve durante toda a minha vida (RICOEUR, 1995a, p. 17).

Além destes comentários, nosso autor acrescenta mais uma coisa importante em sua série de entrevistas: "*As minhas duas fidelidades escapam-me sempre*, mesmo se por vezes elas acenam uma à outra" (RICOEUR, 1995a, p. 205, *grifo nosso*). Diante disso, não achamos estranha uma estrutura como a das conferências para ser uma espécie de resumo do trabalho do filósofo francês e por este reconhecimento de que estas fidelidades sempre o escaparam. Também não achamos estranha a sua preocupação na exclusão de seus escritos sobre temas religiosos na publicação de *O si-mesmo como outro*, pois para um leitor que não dispensasse a devida atenção à obra poderia interpretar todo o projeto filosófico de Ricoeur como sendo ontoteologia.

Sendo assim, podemos apresentar o seguinte caminho: com Grondin, podemos dizer que os textos em que Ricoeur retoma seu itinerário

filosófico são ótimos enquanto introdutórios de sua obra. Perante as sugestões de Grondin, acrescentamos o texto *O meu caminho filosófico*, onde Ricoeur diz que em suas *Giffords Lectures*, que parte dela deu origem a *O si-mesmo como*, assume o desafio de oferecer ao seu público uma chave de leitura, ao menos temática, para o todo de sua obra. Ao analisar o prefácio de *O si-mesmo como outro*, constatamos o receio de Ricoeur de incluir seus textos sobre temas religiosos, com medo de que seu leitor o interpretasse sob o signo de ontoteologia. Porém, com Vitor Chaves de Souza, podemos dizer que há uma dobra da religião no pensamento ricoeuriano, que é o reconhecimento de que em Ricoeur há uma filosofia com rigor metodológico acadêmico (e agnóstico) que assume as proporções da existência, incluindo, entre outras coisas, a religiosidade. Por consequência, podemos dizer que nossa contribuição se dá na orientação das *Gifford Lectures*, que origina *O si-mesmo como outro* e, com os textos religiosos, *Amor e Justiça*, como uma boa maneira de se introduzir a obra ricoeuriana. Nossa contribuição tem como base, por um lado, a orientação introdutória de Grondin, e, por outro lado, a interpretação de Souza de que não precisamos separar o Ricoeur de sua dobra, uma vez que está decorre da vida e não gera uma ontoteologia, já que o método permanece agnóstico. Talvez, os textos religiosos não devam ser deixados de lado de uma introdução a Ricoeur, já que essa temática é inescapável em sua obra, pois, como ele mesmo disse, sempre caminhou com duas pernas, de um lado, a filosofia, de outro, a religião.

## **“O si-mesmo como outro” e a Temática Religiosa**

Como o próprio Paul Ricoeur indica, *O si-mesmo como outro* surge do desejo de propor uma chave de leitura do todo de sua obra, por isso, nesta obra o filósofo move contra sua preferência, que é o de tratar apenas de questões delimitadas (RICOEUR, 2011b, p. 129). No entanto, embora a temática religiosa seja algo sempre presente em sua obra, ela não faz parte de tal projeto, com a justificativa de oferecer ao leitor um discurso filosófico autônomo, livre de qualquer suspeita de ontoteologia (RICOEUR, 2014, p. XL). Neste sentido, *O si-mesmo como outro* apresenta uma hermenêutica que é guia para compreensão das outras hermenêuticas, relacionadas à religião ou não, presentes na obra de Ricoeur. Neste contexto, a questão que fica é a seguinte: como podemos ler a temática religiosa a partir de *O si-mesmo como outro*?

Em *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*, podemos encontrar o próprio Ricoeur apresentando como se dá a questão hermenêutica em sua obra e ele classifica tal questão em dois níveis principais: (i) *hermenêutica simbólica* e (ii) *hermenêutica textual* (RICOEUR, 2011a, p. 15-49). Esta classificação é possível por conta do tratamento delimitado das questões. Sendo assim, a hermenêutica de *O si-mesmo como outro* estaria além desses níveis, pois em seu *prefácio* é apresentado o projeto de se pensar em uma *hermenêutica do si*, isto é, uma hermenêutica que englobaria todos os níveis anteriores e, conseqüentemente, seria capaz de ser chave de leitura para estes. Porém, nos estudos que compõe tal livro há também algo de específico, algo próprio desta hermenêutica que se diferencia das outras, uma vez que ela está centrada também em uma questão delimitada,

a questão da identidade pessoal. Com isso, podemos compreender o comentário de Mongin:

A força de *Soi-même comme un autre* [*O si-mesmo como outro*] reside na sua aptidão para expor as análises precedentes, complexificando-as consideravelmente, reorganizando-as à volta de uma dupla temática – a *atestação* e o *testemunho* –, mas também relacionando-as com uma ambição claramente anunciada: a criação de uma “hermenêutica do *si-mesmo*” já antecipada em várias tentativas. Paradoxalmente, este é o livro de Ricoeur em que a tradição está menos presente em termos de referências explícitas ou de argumentações mas, simultaneamente, aquele que o projeto subjacente a uma longa travessia hermenêutica é levado até o fim (MONGIN, 1994, p. 148-149).

Neste sentido, há duas forças presentes em *O si-mesmo como outro*: uma geral, que é a chave de leitura para outros livros e outras hermenêuticas e uma singular, que faz com que esta obra seja insubstituível, que é uma temática própria desta. Para alcançar nosso objetivo, que é saber como o caminho de uma reflexão sobre temática religiosa é possível a partir de tal obra, trilharemos o seguinte caminho: exploraremos, em primeiro lugar, o sentido geral da hermenêutica do *si*, presente em *O si-mesmo como outro*; em seguida, apresentaremos como esta hermenêutica trabalha a questão da identidade pessoal; por fim, refletiremos sobre a possibilidade de uma hermenêutica da religião a partir desta hermenêutica.

### **5.1 Em um sentido geral: a atestação enquanto chave da hermenêutica ricoeuriana**

Em *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur define sua *hermenêutica* como o lugar em que ele articula três problemáticas:

(1) Abordagem (*approche*) indireta da reflexão com digressão pela análise;

- (2) Primeira determinação da ipseidade por via de seu contraste com a mesmidade;
- (3) Segunda determinação da ipseidade por via de sua dialética com a alteridade (RICOEUR, 2014, p. 349).

A primeira problemática basilar da *hermenêutica* apresentada por Ricoeur neste livro se refere a uma abordagem (*approche*) que é fruto de uma conciliação entre duas aproximações, a *reflexiva* e a *analítica*. Pode-se dizer que ao trabalhar com duas abordagens, uma complementar à outra, Ricoeur acaba por criar uma nova *abordagem* e esta ele denomina *hermenêutica*. Assim, a afirmação de Daniel Frey faz todo sentido, a hermenêutica não é para Ricoeur apenas o seu método, mas também o seu *estilo* filosófico (FREY, 2011, p. 8). Segundo Frey, a *hermenêutica* “[...] é a aparência que a filosofia da reflexão assume quando para conhecer o sujeito, decide fazer um grande desvio pela interpretação dos signos de sua existência” (FREY, 2011, p. 9). De fato, Ricoeur afirma: “[...] a articulação entre reflexão e análise mostrou-se inevitável já no primeiro estudo e assim continuou nos seguintes” (RICOEUR, 2014, p. 349-350). Deste modo, se Paul Ricoeur dá mais destaque para segunda e terceira problemáticas, uma vez que sua ambição é a construção de uma *hermenêutica do si-mesmo*, porém, nosso destaque se dá para a primeira problemática, pois vemos, aqui, uma via privilegiada para compreensão da *hermenêutica* ricoeuriana. É no contexto desta articulação inevitável, trabalhada na primeira problemática, que a *atestação* aparece com certeza fundamental para *hermenêutica* de Paul Ricoeur:

A atestação define, a nosso ver, a espécie de certeza à qual a hermenêutica pode pretender, não só em relação à exaltação epistêmica do *Cogito* a partir de Descartes, mas também em relação à sua humilhação em Nietzsche e seus

sucessores. A atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra (RICOEUR, 2014, p. XXXVI).

Ricoeur afirma a existência de três espécies de certeza: (i) a certeza cartesiana; (ii) a certeza nietzschiana; e (iii) a *atestação*, que é a certeza ricoeuriana. Observa-se que a espécie de certeza afirmada por Ricoeur não surge de uma crítica aos caminhos trilhados por Descartes e Nietzsche, tanto é que estes caminhos são também espécies de certeza, mas sua crítica é voltada para o resultado que se pode obter através deles perante uma *filosofia reflexiva*. Há muita ambição por parte de Descartes e há muita dúvida por parte de Nietzsche, é necessário que a *hermenêutica* busque um novo tipo de certeza, a *atestação*, uma certeza que encontre no desvio pela análise segurança para sua reflexão.

No prefácio de *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur apresenta, com a intenção de avaliar as consequências da reflexão cartesiana, uma leitura das *Meditações* de Descartes. O objetivo último de Ricoeur é, a partir de uma avaliação crítica de Descartes, reelaborar sua *filosofia reflexiva*. Neste sentido, Descartes é paradigmático, pois é nele que se encontra o gérmen de uma *filosofia reflexiva* elaborada em primeira pessoa, que, segundo Ricoeur, se radicalizou de Kant a Fichte, chegando até Husserl das *Meditações cartesianas* (RICOEUR, 2014, p. XV-XVI).

Observa-se que Paul Ricoeur não nega a *verdade* do pensamento de Descartes, mas crê que esta *verdade* seja vã para uma *filosofia reflexiva*, na medida em que ela apresenta um sujeito completamente vazio. Ricoeur não critica a verdade do ego, mas, sim, sua vacuidade. A ambição da *certeza* cartesiana é resultado do caráter *hiperbólico* da dúvida, é por isso que Ricoeur não vê distinção entre *certeza* e *verdade* em Descartes. Esta dúvida exacerbada faz com que se encontre um sujeito desancorado do mundo.

Mas esse "eu" que duvida, assim desancorado em relação a todos os referenciais espaço temporais associados ao corpo, o que é ele? Deslocado em relação ao sujeito autobiográfico do *Discurso do Método* – cujo vestígio subsiste nas primeiras linhas das *Meditações* –, o "eu" que conduz a dúvida e se reflete no *Cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto o é a própria dúvida em relação a todos os seus conteúdos. Na verdade não é *ninguém* (RICOEUR, 2014, p. XVII).

A preocupação principal de Ricoeur está na perda de uma identidade singular que permanece ao longo do tempo, “[...] essa identidade é a identidade de um *mesmo* que escapa à alternativa entre permanência e modificação no tempo, pois o *Cogito* é instantâneo” (RICOEUR, 2014, p. XIX). Diante disso, pode-se dizer que o erro de Descartes está em sua ambição. Encontramos uma verdade, isto é, uma *aproximação (approche)* válida, mas estamos longe do *autoconhecimento*.

Se através da análise do caminho *reflexivo* de Descartes, Ricoeur encontra um sujeito vazio, é em Nietzsche que ele encontra a insuficiência de Descartes, toda consciência imediata é “consciência falsa”. A conclusão do prefácio de Ricoeur em *O si-mesmo como outro* é clara: “[...] em minha opinião, não se deve ver nada além de um exercício da dúvida hiperbólica levado mais longe que o de Descartes, voltado contra própria certeza que este acreditava poder subtrair à dúvida” (RICOEUR, 2014, p. XXX). Dito isso, demarquemos alguns pontos da análise presente em *O si-mesmo como outro*: (i) Nietzsche mostra o quanto a linguagem está a serviço da vida e o quanto a filosofia pode usar de recursos retóricos a favor da imediatez da reflexão. Neste sentido, o paradoxo inicial identificado por Ricoeur é o “[...] de uma ‘ilusão’ que serve de ‘expediente’ a serviço da conservação da vida” (RICOEUR, 2014, p. XXVI). Assim, a reflexão é antes de qualquer coisa sobre a vida; (ii) A dúvida cartesiana, de fato, é colocada, enquanto *instinto de verdade*, a serviço da conservação da vida. Neste sentido, “[...] no anti-*Cogito* de Nietzsche não [há] o inverso do *Cogito*

cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual o *Cogito* supostamente daria uma resposta absoluta” (RICOEUR, 2014, p. XVIII); Por fim, (iii) é a mesma *análise*, que se aplica ao mundo exterior, que deve ser aplicada ao interior do sujeito.

Ao estender a crítica à chamada “experiência interna”, Nietzsche arruína no princípio o caráter de exceção do *Cogito* em relação à dúvida que Descartes dirigia contra a distinção entre mundo do sonho e o mundo da vigília. Assumir a fenomenalidade do mundo interior é também alinhar a conexão da experiência íntima à “causalidade” externa, que é também uma ilusão que dissimula o *jogo* das forças sob o artifício da ordem. É também postular uma unidade completamente arbitrária, ficção chamada de “pensar”, separada da exuberante multiplicidade dos instintos. É, por fim, imaginar um “substrato de sujeito” no qual os atos de pensamento teriam origem (RICOEUR, 2014, p. XXIX).

O que resta para o sujeito após a análise nietzschiana é a humilhação. Entretanto, a *filosofia reflexiva* é toda filosofia que está à procura da *verdadeira subjetividade* (RICOEUR, 1968, p. 36). A abordagem de Nietzsche não é reflexiva, não pretende responder a questão *o que é o ser humano?*, mas é *analítica*, o estudo pormenorizado de cada parte de uma temática sem a preocupação com o todo *reflexivo*. Descartes chega a uma verdade absoluta e, por uma aproximação (*approche*) *analítica/de suspeita*, Nietzsche destrói o caminho para se chegar nessa *verdade*.

Após a análise da exaltação cartesiana e da humilhação nietzschiana, podemos afirmar que a *atestação* é fruto do questionamento de Ricoeur sobre qual certeza que a hermenêutica pode buscar. O projeto filosófico de Paul Ricoeur é, antes de tudo, um projeto *reflexivo-antropológico* e é porque esta *reflexão* necessita de um desvio pela *análise* que este projeto pode ser chamado de *hermenêutico*. A *atestação* é a passagem que se dá do questionamento *analítico* ao questionamento *reflexivo*. Neste sentido, a

*atestação é quebrada (brisée)* (RICOEUR, 1990, p. 368), isto é, por conta de seu caráter analítico, ela não é uma certeza totalizante, por conta de seu caráter reflexivo, ela almeja uma certeza totalizante. Assim, a *atestação*, ao mesmo tempo em que é *crença (croyance)*, é *crédito (créance)* (RICOEUR, 1990, p. 33). A *atestação* é a noção veritativa da *hermenêutica* de Ricoeur, pois é ela a responsável pela passagem do questionamento *analítico* (delimitado), expressado pelas questões *o que?* e *por que?*, para o questionamento reflexivo, expressado pelo questionamento *quem?*.

Se, de fato, a primeira base da *hermenêutica* ricoeuriana apresentada em *O si-mesmo como outro* está em uma *reflexão* que se dá através do *desvio pela análise* (RICOEUR, 2014, p. 349) e se a *atestação* é a responsável por este *desvio* (passagem), podemos afirmar que a *atestação* está na base desta *hermenêutica*. Portanto, se, de fato, a *atestação* é chave de toda e qualquer articulação entre *reflexão* e *análise*, ela é chave de compreensão para além de *O si-mesmo como outro*, de toda e qualquer hermenêutica antropológica, inclusive a do próprio Ricoeur. Ou seja, o sentido geral da hermenêutica presente em *O si-mesmo como outro*, que está presente em todas hermenêuticas da obra ricoeuriana, é aquele de uma *reflexão*, que ao buscar o autoconhecimento reconhece a necessidade do *desvio* pela *análise*. Mas, será que existe, de fato, uma hermenêutica em *O si-mesmo como outro*? Esta pergunta, aparentemente estranha, pode nos ajudar a dar mais um passo em nossa *reflexão*.

## **5.2 Em um sentido específico: o problema da identidade no coração da hermenêutica do si**

Jean Greisch põe justamente essa questão como ponto de partida de um de seus artigos, *Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga*, quando ele diz: “*O si-mesmo como outro* é uma obra hermenêutica ou o seu caráter fortemente ‘transatlântico’ nos impede de aplicar uma

denominação tão claramente ‘continental’? ” (GREISCH, 1997, p. 267). Deste modo, Greisch aponta três esquemas presentes na obra, que podem nos auxiliar em nossa reflexão, (i) um esquema didático, composto pelas operações fundamentais *descrever*, *narrar* e *prescrever*; (ii) um esquema heurístico, composto pelas questões *quem fala?*, *quem age?*, *quem narra?*, *quem é o sujeito moral de imputação?*; e, por fim, (iii) um esquema reflexivo, que, segundo Greisch, “[...] expressa a maneira que o autor reflete acerca de seu próprio itinerário, tanto para si mesmo, como para o leitor<sup>8</sup>” (GREISCH, 1997, p. 267). Dentre estes esquemas, Greisch vê, assim como nós, neste último esquema o caminho para análise da hermenêutica de *O si-mesmo como outro*, uma vez que este esquema é considerado pelo próprio Ricoeur como a hermenêutica traçada nesta obra. Tal esquema se encontra no estudo dedicado à reflexão ontológica.

Segundo Jean Grondin, Paul Ricoeur dedica seu último capítulo à ontologia, pois sabe que tanto as questões de identidade, quanto as questões éticas, que eram o foco dos capítulos anteriores de *O si-mesmo como outro*, dependem do ser que somos para serem compreendidas (GRONDIN, 2015, p. 103). No entanto, a seguinte nota é traçada pelo pesquisador:

Não se deixará de observar que o título do capítulo final de *Si mesmo como um outro* (“Em direção a que ontologia?”) é acompanhado de um ponto de interrogação. Ele certamente não significa que Ricoeur não sabe em direção a que ontologia se encaminha seu empreendimento, pois o pensamento do *conatus* está aí magnificamente exposto. *Ele vem talvez somente marcar que Ricoeur permanece consciente do caráter arriscado e especulativo de sua proposta, que evoca, com palavras às vezes veladas, uma ontologia que ele não tem meios de demonstrar e com a qual “o discurso filosófico para” (p. 409, trata-se quase da*

---

<sup>7</sup> Tradução nossa de: “¿es Sí mismo como otro una obra de hermenéutica, o su carácter fuertemente <<transatlántico>> nos impide aplicarle una denominación tan claramente <<continental>>?”

<sup>8</sup> Tradução nossa de: “[...] expresa el modo en que el autor reflexiona acerca de su propio itinerario tanto para sí mismo como para el lector”.

*última linha do livro*). Mas quando se trata de sondar os possíveis do homem, nos quais todos os pontos de interrogação são fecundos, quem estaria à espera de uma demonstração? *A fortiori* quando se trata pensar, depois de Descartes, um si que remete a algo maior que ele (GRONDIN, 2015, p. 103, *grifo nosso*).

Grondin não é alheio à importância de *O si-mesmo como outro* para a obra de Ricoeur, ele relembra que “[e]m *O justo* (p. 13; ver também *NR*, p. 7), Ricoeur descreve *Si mesmo como um outro* como ‘a obra em que o essencial de [s]eu trabalho filosófico se encontra recapitulado’ (GRONDIN, 2015, p. 99). Como podemos perceber, tal recapitulação é feita a partir da questão *quem é o ser humano?*, isto fica claro naquilo que Greisch chama de *esquema heurístico* da obra.

Para além da hermenêutica, que está sobretudo exposta através do *esquema reflexivo*, podemos ver, através de um processo didático apresentado no *esquema heurístico*, mais uma tradição filosófica reivindicada por Ricoeur, a fenomenológica. Segundo Mongin, “[...] Ricoeur reclama-se nele [em *O si-mesmo como outro*], mais abertamente que antes, da dupla herança fenomenológica e hermenêutica” (MONGIN, 1994, p. 149). Se entendemos fenomenologia como algo que é “[...] menos uma doutrina que um método capaz de encarnações múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades” (RICOEUR, 2009, p. 8). Neste sentido, *O si-mesmo como outro* é uma das possibilidades abertas pela fenomenologia. Porém, o que mais chama nossa atenção é como o esquema reflexivo se relaciona com os outros esquemas. Tal esquema se relacionaria com os anteriores, segundo o próprio Paul Ricoeur, da seguinte maneira: A primeira problemática, a abordagem indireta da reflexão por meio da análise, aparece em todos os estudos, desde o início; a segunda, a determinação da *ipseidade* por meio da *mesmidade*, aparece, sobretudo, no quinto estudo; e a terceira, a determinação da *ipseidade* por

meio da *alteridade*, aparece mais claramente nos três últimos estudos, os estudos dedicados à ética (RICOEUR, 2014, p. 349-350). Neste sentido, podemos dizer que há uma problemática mais geral, que perpassa todos os estudos de *O si-mesmo como outro*, a problemática do desvio pela análise no processo reflexivo, e duas problemáticas mais específicas, a da identificação da *ipseidade* pela *mesmidade* e da identificação da *ipseidade* pela *alteridade*, que só ficam claras em alguns dos estudos que compõem a obra. Sendo assim, é importante sempre lembrarmos que no prefácio de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur afirma que com este título ele deseja exprimir três intenções filosóficas: (i) “[...] marcar o primado da posição reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, esta expressa na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’” (RICOEUR, 2014, p. XI); (ii) “[...] dissociar dois significados importantes de identidade [...] segundo entendemos como idêntico o equivalente a *idem* ou *ipse* em latim” (RICOEUR, 2014, p. XIII); e (iii) apresentar “[...] uma dialética complementar à dialética entre ipseidade e mesmidade, a saber, a dialética entre o *si* e o *outro* que não o *si*” (RICOEUR, 2014, p. XIV).

A compreensão da dissociação apontada no ponto (ii), entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, é de fundamental importância para entendermos a análise ontológica de Ricoeur. Cláudio Reichert do Nascimento explica o emprego destes termos da seguinte maneira:

Ricoeur diz que o problema da identidade pessoal decorre do equívoco do emprego do termo “identidade”. A tese dele é descrita nos seguintes termos: “as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade (RICOEUR, 1988, p. 296). O primeiro uso do termo é nomeado de *mesmidade*, tendo por seu sinônimo a identidade-*idem*. A expressão *mesmidade* corresponde ao termo *idem*, em latim, à *mêmeté*, em francês, à *sameness*, em inglês e a palavra alemã *Gleichheit*. *Idem* é “o idêntico no sentido do extremamente parecido, “a mesma

*peessoa, uma única e mesma coisa*” e o que possui semelhança (RICOEUR, 1998b, p. 79; 1990, p. 13, n. 1). O segundo uso do termo identidade corresponde à palavra *ipseidade*, a identidade como si (*soi*), também chamada identidade-*ipse*, e às expressões, *ipse*, em latim, *selfhood*, em inglês e *Selbstheit*, em alemão (RICOEUR, 1988, p. 296; 1990, p. 140). *Ipse* é “o idêntico a si, no sentido de não-estranho”, isto é, ser diferente no sentido de mutável, porém, isso não quer dizer que a *ipseidade* venha a se tornar *outrem* (RICOEUR, 1988b, p. 79) (NASCIMENTO, 2009, p. 28).

Como podemos observar, a identidade-*idem* constitui a identidade que é inflexível das coisas, uma identidade que não muda, já a identidade-*ipse* seria a reidentificação do mesmo, uma semelhança extrema. Enquanto o contrário da identidade-*idem* é a pluralidade, o contrário da identidade-*ipse* é o diferente (OLIVEIRA, 2011, p. 34). Estes modos de ser de nossa identidade, a *ipse* e a *idem*, são possíveis de ser identificadas em seus modos de permanência no tempo.

Para Ricoeur, as pessoas, ao se referirem a si mesmas, dispõem de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e na palavra dada é que nós reconhecemos neles uma permanência da pessoa (GÖRTZ, 1995, p. 109). A noção de *caráter* deve ser entendida como as “marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (RICOEUR, 1990, p. 144). Por causa dos traços descritivos do *caráter*, Ricoeur afirma que nele agrupam-se a identidade numérica e a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, o *caráter* diz respeito às “disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 146). Por um lado, o *caráter* enquanto composto pelos traços permanentes com quais reconhecemos uma pessoa distinta da outra, pois é possível mudar de posição geográfica, alterar nossas crenças, mas não podemos mudar o caráter. Assim, dizemos que há uma permanência da pessoa. No entanto, essa imutabilidade do *caráter*, como diz Ricoeur (1990), é de um gênero bem particular, ela é entendida como *disposição adquirida*, o

que possibilita falarmos da disposição *temporal* do caráter: aí *mesmidade* e *ipseidade* estão relacionadas (NASCIMENTO, 2009, p. 41).

Temos, assim, dois conceitos fundamentais para compreensão tanto da identidade-*idem*, quanto da identidade-*ipse* em Paul Ricoeur, o conceito de *caráter* e o de *promessa*, no sentido de palavra dada. Esta postura de Ricoeur faz com que ele negue a substancialização do sujeito, como em Descartes, submetendo-o a contingências tanto históricas, quanto existenciais. Segundo Oliveira, isto levanta questões fundamentais:

Ora, se tudo muda e o sujeito pela própria instabilidade constitutiva é infiel, como garantir seu comprometimento ou, como diz Ricoeur, a sua promessa? Como confiar em quem sempre muda? O que fazer com a responsabilidade e o comprometimento? Este problema é de fundamental importância para Ricoeur, que tentará, através da noção de ipseidade, apresentar uma resposta (OLIVEIRA, 2011, p. 32).

Se a atestação é a chave da hermenêutica ricoeuriana, será a ipseidade o problema central que tal hermenêutica se debruça em *O si-mesmo como outro*. Ou seja, a grande problemática nesta obra de Ricoeur se dá, em seu sentido específico, na investigação de como o sujeito, que é marcado em sua constituição pela instabilidade, pode manter-se fiel a sua promessa. Diante disso, podemos dizer que o último estudo dessa obra é um palco privilegiado para realizarmos a questão sobre a possibilidade de uma hermenêutica da religião, uma vez que ali nosso autor revê, através de uma reflexão sobre a ontologia subjacente, os sentidos de sua hermenêutica.

### **5.3 Rumo a qual hermenêutica religiosa?**

Paul Ricoeur divide o capítulo final de *O si-mesmo como outro*, *Rumo a qual ontologia?*, em três partes principais, uma dedicada ao

compromisso ontológico da atestação, outra dedicada à ipseidade e à ontologia e outra dedicada à relação da ipseidade e alteridade. Este caminho é possível, segundo Ricoeur, na medida em que as filosofias do passado sempre estão abertas a reapropriações e reinterpretações.

A ontologia que esboçamos aqui é fiel à sugestão feita em nosso prefácio, a saber, que continue sendo possível uma ontologia nos dias de hoje, na medida em que as filosofias do passado continuam abertas a interpretações e reapropriações, graças a um potencial de sentido que ficou sem emprego ou mesmo reprimido pelo próprio processo de sistematização e escolarização ao qual devemos os grandes corpos doutrinários que costumávamos identificar por seus expoentes: Platão, Aristóteles, Descartes, Espinosa, Leibnz, etc (RICOEUR, 2014, p. 351).

Diante deste cenário, questionemos a primeira parte do estudo ontológico de Ricoeur: qual é o compromisso ontológico da atestação? O conceito de atestação, como mostramos, está entre a certeza e o crédito e sua contraposição se dá através da análise. Neste contexto, Ricoeur se apropriará e reinterpretará o pensamento de Aristóteles para refletir sobre esta situação ontológica. A questão feita pelo filósofo francês é a seguinte: será que esta situação da atestação, de conferir certa certeza pelo desvio da análise, não está na meta-categoria do ser-verdadeiro e ser-falso de Aristóteles? A resposta é, ao mesmo tempo, sim e não.

Sim, pois a atestação, de certo modo, purifica a linguagem ordinária.

Mas o serviço prestado é recíproco: a atestação de que é isso o que ocorre com o si-mesmo repercute sobre a própria análise e a põe a salvo da acusação de que, em virtude de sua constituição *linguística*, ela se limitaria a explicitar o idiotismo desta ou daquela língua natural ou, pior, falsas evidências do senso comum. Sem dúvida, conseguimos com bastante frequência fazer a distinção, dentro da própria linguagem ordinária, entre usos contingentes da linguagem natural e as significações que podem ser consideradas transcendentais, no

sentido de serem condições de possibilidade do uso das primeiras. Mas será difícil estabelecer e manter essa distinção totalmente kantiana entre transcendental e empírico se não puder ser afirmada a dependência das determinações linguísticas do agir em relação à constituição ontológica desse agir. Nesse sentido, o reforço que a atestação retribui à análise linguística justifica esta prosa ora como repertório das expressões que atingem com mais precisão o alvo – conforma observa Austin –, ora por ter motivos para criticar a linguagem ordinária como depósito de preconceitos do senso comum ou mesmo de expressões que uma gramática enganosa inclinaria para a má ontologia, conforme suspeitava Russell (RICOEUR, 2014, p. 354).

Não, pois, em última análise, o que a atestação garante como verdadeiro é o si.

Mas, embora, em vista de todos esses traços, a dimensão *alética* (veritativa) da atestação realmente se inscreva no prolongamento do ser-verdadeiro aristotélico, a atestação conserva algo de específico, só pelo fato de aquilo cujo ser-verdadeiro ela diz ser o si-mesmo; e ela o faz através das mediações objetivantes da linguagem, da ação, da narrativa, dos predicados éticos e morais da ação. Por isso não é possível repetir pura e simplesmente a distinção aristotélica entre ser-verdadeiro e ser-falso, pois ela está duplamente prisioneira: por um lado, da preeminência presumida do juízo assertivo, do *apophanisis*, na ordem veritativa, e, por outro, de uma metafísica cuja reapropriação é, se não impossível pelo menos extremamente difícil e arriscada (RICOEUR, 2014, p. 355).

Com isso, o conceito de atestação não pode ser visto apenas no seu caráter metodológico, devemos levar em conta qual certeza que tal conceito nos dá, isto é, devemos estar conscientes de que “[...] atestação é garantia – o crédito e fiança – de *existir* no modo da ipseidade” (RICOEUR, 2014, p. 356). Então, a questão não é mais saber qual é a relação da atestação com a ontologia, mas, da ipseidade com a ontologia. Para investigar a ipseidade, em seus estudos anteriores, Ricoeur pressupôs uma certa

unidade do agir. Neste sentido, ele questiona: “Essa unidade acaso não seria pertinente à metacategoria do ser como ato e potência?” (RICOEUR, 2014, p. 356). A leitura que Ricoeur faz de Aristóteles é na direção de um autor que sempre defendeu a polissemia dos significados do ser e é neste ponto que, segundo Lauxen, nosso autor conseguirá responder tal questionamento:

A noção de pluralização ou polissemia dos significados do ser aparece em *Metafísica E2*, de onde Ricoeur retira, para sua hermenêutica do si, o ser como ato e potência. Aristóteles não poderia prever esta aproximação da *energía-dynamis* à práxis humana, pois orientou-a predominantemente para o plano físico e cosmoteológico, porém, tal apropriação encontra vários precedentes históricos, no *conatus* de Spinoza, na vontade de poder de Nietzsche, na libido de Freud, ou na noção, cara a Ricoeur, de “desejo de ser e esforço por existir” de Nabert. Através desta reapropriação, Ricoeur concebe a unidade ontológica das ações em relação com a polissemia que vigora no nível fenomenológico do agir em suas diferentes expressões: dizer, fazer, narrar e imputar. Ao termo “ato” vincula-se o ato de discurso, a ação do agente; ao termo “potência”, “a potência de agir do agente a quem a ação é ascrita ou imputada” (LAUXEN, 2010, p. 48).

Sendo assim, o aprofundamento ontológico que Ricoeur dá à sua investigação é a aproximação da ipseidade ao ser como ato e potência. O agir humano pertenceria, assim, a um fundo de ser que é, ao mesmo tempo, potente e efetivo e que, como Lauxen apresenta, serve de guia na exploração da polissemia do agir humano que se instaura ao nível fenomenológico da investigação de *O si-mesmo como outro*. É neste sentido que Ricoeur proclama uma possível ontologia da ipseidade, ou melhor, uma ontologia do agir humano:

Em outros termos, parece também importante que o agir humano seja o lugar da *legibilidade* por excelência dessa acepção de ser distinta de todas as outras

(inclusive as carreadas na esteira da substância), e que o ser como ato e como potência tenha outros campos de aplicação afora o agir humano. Centralidade do agir e descentramento em direção a um *fundo* de ato e de potência, essas duas características são igual e conjuntamente constitutivas de uma ontologia da ipseidade em termos de ato e de potência. Esse paradoxo aparente comprova que, se houver um ser do si, em outras palavras, se for possível uma ontologia da ipseidade, isso se dá em conjunção com um *fundo* a partir do qual o si pode ser considerado *atuante* (RICOEUR, 2014, p. 363).

Diante disso, podemos que destacar dois pontos: (i) a comparação que Ricoeur faz de sua ontologia com a ontologia de Heidegger e (ii) a discussão desta ontologia ao nível da dialética entre o Mesmo e o Outro.

No primeiro ponto, em sua comparação com Heidegger, Paul Ricoeur quer mostrar sua contribuição para ontologia começando com a atribuição que ele dá a *Gewissen* heideggeriana, ou consciência moral, como uma tradução que nosso autor considera “pobre” (RICOEUR, 2014, p. 364). Assim, Ricoeur descreve sua posição:

A atestação da consciência, ou melhor, a consciência como atestação, é o penhor buscado da originalidade dessa análise e de todas as análises anteriores. É de grande ajuda para mim a ideia de que *Gewissen*, antes de designar no plano moral a capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade com a distinção entre “boa” e “má” consciência, significa atestação (*Bezeugung*). Ela confirma minha hipótese de trabalho, segundo a qual a distinção entre ipseidade e mesmidade não incide apenas sobre duas constelações de significações, mas sobre dois modos de ser (RICOEUR, 2014, p. 364).

Tanto a ipseidade, quanto a mesmidade, são modos de ser. Nossa discussão atinge outro nível graças ao próprio modo de ser de *ipseidade*, que implica em um conceito muito importante para reflexão ricoeuriana, a alteridade. Oliveira destaca este ponto em seus escritos:

Para Ricoeur ipseidade e alteridade implicam-se mutuamente de tal modo que não podem ser pensadas separadamente. O Si *enquanto* Outro implica numa alteridade constitutiva da própria ipseidade. Pois o que define a ipseidade é que o Si se mantém como promessa feita ao Outro. A ipseidade remete, portanto, à resposta do sujeito que se torna responsável pela demanda do Outro. É decisiva a mediação do Outro na constituição da ipseidade, porque o Si só constitui sua identidade numa estrutura em que se relaciona com a alteridade, com predominância para a dimensão dialógica sobre a monológica (OLIVEIRA, 2011, p. 36).

Porém, para compreendermos a relação da alteridade com a ipseidade, devemos levar em conta a hipótese da alteridade enquanto um *tripé*, a alteridade enquanto corpo próprio, a alteridade implicada na relação do *si* com o *estranho* e alteridade implicada na relação entre *si* e *si-mesmo*. Primeiramente, temos que ter consciência de que é o outro que me torna responsável, isto é, é através da minha relação com o outro que eu posso dizer que eu sou capaz. Por isso, Ricoeur afirma:

[...] a fala do outro vem colocar-se na origem da fala pela qual imputo a mim mesmo a origem de meus atos. A autoimputação, tema central de nossos três estudos anteriores inscreve-se agora numa estrutura dialógica assimétrica cuja origem é exterior a mim (RICOEUR, 2014, p. 398).

Queremos pensar a consequência deste pensamento de Ricoeur para a reflexão da questão da consciência. Antes de dar sua contribuição sobre tal temática, nosso autor aponta para algo percebido por Heidegger: “O chamado vem de mim e, no entanto, me supera [...]” (HEIDEGGER apud RICOEUR, 2014, p. 413). A descoberta heideggeriana está na estraneidade que a consciência se insere na dialética entre o Mesmo e o Outro. Assim, afirma Ricoeur:

Se nos limitarmos a essas fórmulas, não veremos o que a análise da consciência soma à do poder-ser, a não ser a marca de originariedade e autenticidade que a consciência põe na atestação. A novidade reside na explicitação do traço de estraneidade [*étrang(er)eté*, na grafia de E. Martineau] pelo qual a consciência se insere na dialética entre o Mesmo e Outro. Sutil aproximação ocorre entre a estraneidade da voz e a condição decida (ou caída?) do ser-lançado. Com efeito, é na existência que o *Dasein* é lançado. A confissão de passividade, de não domínio, de ser afetado em ligação com ser convocado, orienta-se para uma meditação sobre a nadidade, ou seja, sobre a não escolha radical que afeta o ser no mundo, considerado pelo ângulo de sua inteira facticidade (RICOEUR, 2014, p. 413).

A voz do outro é aquela que faz com que o si queira e reconheça sua responsabilidade perante a uma sociedade justa e que se dê para viver bem. Desta forma, a passividade do sujeito é responsável pela formação do sujeito ético. Assim, Ricoeur aponta tal papel desempenhado pelo outro na formação da responsabilidade do sujeito ético:

Consciência, enquanto atestação-injunção, significa que essas “possibilidades mais próprias” do *Dasein* são originalmente estruturadas pelo optativo do bem-viver, que governa secundariamente o imperativo do respeito e une-se à convicção do juízo moral em situação. Em sendo assim, a passividade do ser enjugado consiste na situação de escuta na qual o sujeito ético se situa em relação à voz que lhe é dirigida na segunda pessoa. Ser interpelado na segunda pessoa, no próprio âmago do optativo do bem-viver, da proibição de matar, da busca da escolha apropriada à situação é reconhecer-se enjugado a *viver bem com e para os outros em instituições justas e estimar-se como portador desse desejo* (RICOEUR, 2014, p. 418).

Neste ponto, nós, enquanto pesquisadores de filosofia da religião, podemos realizar nossa questão: será que o Outro não poderia desempenhar também um papel fundamental nesta relação? Será que não temos aí a possibilidade para formularmos uma espécie de hermenêutica da religião

a partir desta reflexão sobre a consciência? Ricoeur antecipa tais questões e termina *O si-mesmo como outro* da seguinte maneira:

Talvez, o filósofo, enquanto filósofo, precise confessar que não *sabe* e não *pode* dizer se esse Outro, fonte da injunção, é um outrem que eu possa considerar ou que possa me contemplar, ou meus ancestrais dos quais não há representação, a tal ponto minha dívida para com eles é constitutiva de mim mesmo, ou Deus – Deus vivo, Deus ausente – ou um lugar vazio. Nessa aporia do Outro, o discurso filosófico se detém (RICOEUR, 2014, p. 422).

O discurso filosófico se detém, mas e o de uma hermenêutica da religião? Está na aporia do Outro o caminho para poder se pensar a religiosidade a partir de *O si-mesmo como outro* de Paul Ricoeur. O filósofo jamais poderá falar sobre quem é este Outro, mas pode falar sobre o sujeito que reflete acerca de si mesmo diante daquele que aqui chamamos de Outro e que as religiões podem chamar de Deus, entre tantos outros nomes possíveis de Alguém que pode interpelar a consciência. Está aí um dos caminhos que *O si-mesmo como outro* abre para a(s) ciência(s) da(s) religião(ões), o de pensar a religião enquanto transmissora de uma voz que pode, ou não, se fazer presente na moral do sujeito.

## Prazer, Paul Ricoeur!

Em 1991, Dominique Janicaud (1937-2002) lança uma de suas mais polêmicas obras, *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, com objetivo de mostrar o quanto a nova geração de fenomenólogos franceses, incluindo Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien e Michel Henry, corrompem o futuro da filosofia francesa ao introduzir na essência da fenomenologia um deus, no caso, o Deus Bíblico (PRUSAK, 2000, p. 4). Em sua lista, para o estranhamento de autores como Badiou, que acusa Ricoeur de ser um cristão transvestido de filósofo (BADIOU, 2015, p. 69-81), Janicaud não inclui nosso autor. O nome de Paul Ricoeur apareça apenas quatro vezes em seu livro e, em nenhuma destas vezes, ele é alvo da mesma crítica feita aos pensadores franceses atuantes entre os anos de 1975 a 1990. Na verdade, ao invés de estar no banco dos réus, vemos Janicaud afirmando que Ricoeur é, discretamente, um dos guias de sua crítica, quando ele diz: “O fato de Paul Ricoeur ser, ainda que discretamente, um de nossos guias nessa exploração positiva é sinal, entre outros, de que a parte polêmica deste pequeno livro não é totalmente direcionada contra o teológico enquanto tal<sup>9</sup>” (JANICAUD, 2000, p. 34). Neste cenário, Paul Ricoeur aparece enquanto um bom companheiro em uma investigação sobre filosofia e religião. Será sobre este “Paul Ricoeur” que dedicaremos a última análise de nosso livro, que tivemos o prazer de conhecer em nossa dissertação de mestrado. Por isso, o título *Prazer, Paul Ricoeur!*.

---

<sup>9</sup> Tradução nossa de: “The fact that Paul Ricoeur will be, though discreetly, one of our guides in this positive exploration is the sign, among others, that the polemical part of this little book is not at all directed against the theological as such” (JANICAUD, 2000, p. 34).

## 6.1 Uma breve classificação da obra ricoeuriana

Paul Ricoeur é um dos filósofos mais importantes e relevantes do século XX, por isso, em grande parte do cenário intelectual brasileiro, em especial o filosófico, seu nome já dispensa apresentação. Para além de sua relevância intelectual, a produção bibliográfica de nosso autor é numerosa. Victor Chaves de Souza relata, em *A dobra da religião em Paul Ricoeur*, que podemos encontrar 768 artigos publicados pelo filósofo francês (SOUZA, 2017, p. 18), número próximo ao apresentado por Danilo de Almeida, em *Consciência de si em Paul Ricoeur: consciência de si e o sentido da ação*, que anuncia que a produção de Ricoeur estaria próxima a 800 títulos (ALMEIDA, 1992, p. 20). O fato é que, em todos estes textos, vemos algo próprio do filósofo francês, que é um pensamento que não explora apenas a filosofia, mas vai de encontro a várias áreas de conhecimento, desde a psicanálise até as ciências sociais, e de vários pensadores, desde Proust até Freud, que juntos criam uma rede conceitual, pela qual nosso autor conduz seus debates filosóficos.

Diante desta forma dinâmica de nosso autor, um tema se torna recorrente nas reflexões ricoeurianas, o tema religioso. Podemos classificar, mesmo que de maneira provisória, as aparições desta temática de três maneiras diferentes ao longo da obra de Ricoeur:

- i. por meio de seus escritos autobiográficos, como *A Crítica e a Convicção* e *Da metafísica à moral*, em que a religião aparece como algo importante na formação intelectual e pessoal dele;
- ii. por meio de seus escritos estritamente filosóficos, como *A simbólica do mal* e *A memória, a história, o esquecimento*, em que o tema da religiosidade aparece em algumas breves pressuposições e reflexões teológicas (SOUZA, 2017, p. 21-22);
- iii. por meio de seus escritos sobre temas religiosos, como *Pensando biblicamente* e *A hermenêutica bíblica*, em que toda sua reflexão volta-se para um tema religioso ou ligado à religião;

Esta classificação fica mais clara em seus escritos tardios. No entanto, por pouco não tivemos uma exceção a esta classificação nos escritos tardios, através do projeto inicial de *O si-mesmo como outro*, constituído, em sua primeira parte, dedicada estritamente à filosofia e, sua segunda parte, aos temas religiosos, unindo em uma só obra textos das classificações (b) e (c), ou seja, contendo tanto textos filosóficos, quanto textos sobre temas religiosos, como acontece em uma de suas primeiras obras, *História e Verdade*, por exemplo. No entanto, em sua edição final, estas partes foram alteradas e publicadas separadamente por decisão do autor. No prefácio de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur apresenta duas justificativas para a exclusão dos textos sobre temas religiosos no escopo de sua obra:

O primeiro motivo da exclusão, que sei ser discutido e talvez lamentável, diz respeito à preocupação que tive em manter a última linha um discurso filosófico autônomo. [...] A essa razão principal eu gostaria de acrescentar outra, que diz respeito à relação mantida entre os exercícios da exegese bíblica, nos quais se baseia minha interpretação do “Grande Código”, e os estudos aqui reunidos. Se defendo meus escritos filosóficos da acusação de criptoteologia, abstenho-me, com igual vigilância, de atribuir função criptofilosófica à fé bíblica, o que seguramente ocorreria caso se esperasse dela alguma solução definitiva para as aporias que a filosofia multiplica, principalmente no que tange ao estatuto da identidade-ipse, nos planos práticos, narrativo, ético e moral” (RICOEUR, 2014, p. XL-XLI).

Sendo assim, *O si-mesmo como outro*, pertencente ao grupo (b) de nossa classificação, um escrito estritamente filosófico, e *Amor e Justiça*, que é composta pelos dois estudos sobre temas religiosos que compunham originalmente *O si-mesmo como outro*, a saber, *O si no espelho das Escrituras* e *O si “mandatado”*. Na escola dos relatos de vocação profética, com o acréscimo de um ensaio que tem o mesmo nome da obra, *Amor e Justiça*,

pertencente ao grupo (c) de nossa classificação, um escrito sobre temas religiosos. Exploreemos melhor esta classificação.

## 6.2 Ontoteologia, uma exceção na história da filosofia

Se procurarmos, na obra de Ricoeur, textos que pertencem ao campo de reflexão da religião, iremos nos deparar com vários artigos, que poderemos classificá-los deste modo. Entretanto, como Souza percebe, o número de livros que podemos encontrar sobre temas religiosos do filósofo francês é bem menor, mas, nem por isso, são de menor importância. Deste modo, Victor Chaves de Souza rastreia, provisoriamente, três livros de Paul Ricoeur pertencentes ao grupo de textos dedicados à temática religiosa, a saber, (a) *Pensando biblicamente*; (b) *A hermenêutica bíblica*; e (c) *Ensaio em interpretação bíblica* (SOUZA, 2017, p. 20). Dentre os livros sobre temas religiosos de Ricoeur que Souza lista, o primeiro deles, *Pensando biblicamente*, por conta de seu objetivo e de sua organização, merece nosso destaque na intenção de encontrarmos um texto que possa ser paradigmático à nossa reflexão. Primeiramente, vemos uma obra que é escrita a quatro mãos, por um lado, temos André LaCocque, refletindo a partir do ponto de vista teológico, e, por outro lado, temos Ricoeur expondo sua leitura a partir do ponto de vista filosófico. Com isso, neste livro, sempre temos um tema refletido por LaCocque e, em seguida, uma revisão e comentários feitos por Paul Ricoeur. Diante deste cenário, escolhemos o capítulo 12 do livro para ser exemplar sobre a reflexão de Paul Ricoeur sobre filosofia e religião, pois neste capítulo há um ensaio sobre a passagem bíblica de Êxodo 3, 14, que como François Azouvi e Marc de Launay observam em conversas com nosso autor, publicadas com o título *A Crítica e a Convicção*, é uma passagem quase obrigatória para aqueles que refletem a relação entre filosofia e religião. Assim eles afirmam: “Existe um texto do Pentateuco – Êxodo, 3, 14 – que é quase uma passagem

obrigatória, quando se reflete sobre as relações entre filosofia e religião” (RICOEUR, 1995, p. 203).

A passagem de *Êxodo* 3, 14 é quase obrigatória para aqueles que, como nós, estudam filosofia e religião, pois é nela que encontramos a revelação do nome de Deus a Moisés. Segue-se, assim, a citação desta breve passagem: "Disse Deus a Moisés: "Eu sou aquele que é". Disse mais: "Assim dirás aos filhos de Israel: 'EU SOU me enviou até vós.'"" (BÍBLIA, *Êxodo* 3, 14). Antes da apresentação da temática pelo ponto de vista filosófico de Ricoeur, André LaCocque, com seu ponto de vista teológico, reflete sobre o quanto, neste trecho, por meio de uma resposta que afirma "[...] um compromisso total e dinâmico com seu povo, Deus transcende o pedido ambíguo e a intenção, de certo modo, impura de Moisés" (LACOCQUE, 2001, p. 334). Deste modo, LaCocque quer refletir o quanto a resposta de Deus a Moisés sobre a questão do seu nome, na verdade, constitui uma reorientação, para que em vez de um nome, Moisés encontra toda autenticação da missão. Por consequência, temos um deus ao qual seu nome não pode ser conceituado. "Assim o nome Yhwh é claramente orientado para ação e não conceitualmente imaginado. Em outras palavras, o Tetragrama não pode ser reduzido a uma fórmula dogmática-filosófica" (LACOCQUE, 2001, p. 337).

Paul Ricoeur, por sua vez, busca complementar o ensaio de LaCocque por meio de sua perspectiva filosófica. Para isto, ele analisa este trecho a partir de duas questões problemáticas que se interligam, a questão da tradução e a questão da interpretação, surgindo, assim, o título de seu ensaio: *Da interpretação à tradução*. Segundo o filósofo francês, a questão da tradução deste trecho bíblico segue uma longa história de ressignificação, através de diferentes línguas, começando pelo grego e o latim, o sentido originário que a expressão trazia no hebraico. A problemática surge no momento que percebemos que nenhuma dessas traduções foram

inocentes, ou seja, quando notamos que "[t]raduzir já é interpretar" (RICOEUR, 2001, p. 354).

Dada esta tese, de que toda tradução é interpretação, temos dois considerações. Primeiramente, vemos a necessidade de se refletir as condições de tradução deste trecho bíblico, isto é, analisar os enigmas que esta passagem nos traz, e, paralelamente, por consequência, vemos a necessidade de se refletir sobre a história das interpretações que foi construída conjuntamente com a história das traduções. É seguindo este panorama que refletiremos sobre aquilo que Paul Ricoeur pensa sobre filosofia e religião.

O hiato inicial de toda problemática referente à tradução de *Êxodo* 3, 14 é a constatação de que temos, por um lado, um grupo de textos bíblicos que tratam da busca pelo nome desconhecido de Deus e, por outro lado, textos que giram em torno da expressão "eu [sou] Yhwh" (RICOEUR, 2001, p. 354). Diante disso, o tradutor fica em um impasse com a afirmação de Deus ao dizer que "EU SOU me enviou até vós", pois "eu [sou] Yhwh" marcava a autoapresentação de Deus sem o "é" copulativo e o "[...] 'Eu' sem a mediação de um 'é' copulativo, é raro, senão inexistente, em hebraico" (RICOEUR, 2001, p. 355). Em outras palavras, a fala de Deus em *Êxodo* 3, 14 rompe com a tradição da autoapresentação de Deus como "eu [sou] Yhwh" e torna quase impossível a tarefa de apresentar isso em uma língua moderna sem a utilização do verbo "ser", ou outras formas pertencentes a este campo semântico, uma vez que seu abandono implicaria na perda deste significado de rompimento. O impasse do tradutor é também justificado por conta da extensão do significado explorado pelos filósofos no verbo grego *einai* e no verbo latino *esse* ao longo da história do pensamento, que é muito mais plurívoco que o verbo no hebraico *ehyeh*. A questão posta por Paul Ricoeur diante desta situação é a seguinte: como evitar a interpretação ontológica, a qual LaCocque alertou ser equivocada, utilizando o verbo "ser", que é tão plurívoco, em uma tradução?

Ou melhor, será que podemos ter uma tradução que não acarrete a possibilidade de tal interpretação, ou seja, que não utilize o verbo "ser" em sua formulação? Diante deste dilema, Ricoeur defende a tese de que a interpretação ontológica desta passagem sempre foi exceção ao longo da história da filosofia e o que o encontro destes termos, o *ehyeh* do hebraico com o *einai* do grego, pode trazer um marco positivo para reflexão do nosso pensamento ocidental. Ricoeur questiona: por que não podemos pressupor esse encontro como um novo horizonte de significado para tradição?

Em outras palavras, por que não supor que Êxodo 3, 14 estava pronto desde o início para acrescentar uma nova região de significado à rica polissemia do verbo ser, explorado diferentemente pelos gregos e seus herdeiros muçulmanos, judeus e cristãos? (RICOEUR, 2001, p. 363).

Ademais, a própria estrutura do texto auxilia Ricoeur em seu questionamento, pois este trecho está inserido em uma narrativa de chamamento, em que é apresentada a história vocacional de Moisés. No entanto, é apenas nesta narrativa de chamamento que encontramos o apelo para o rico campo semântico do termo *ehyeh*. "E precisamente porque esta fórmula excede seu contexto, seu significado ultrapassa sua função. Esse excesso, esse significado suplementar cria uma situação hermenêutica excepcional: uma pluralidade de interpretações do verbo usado aqui" (RICOEUR, 2001, p.359). Neste sentido, a tradução/interpretação de Fílon é digna de menção, pois ela marca o encontro da filosofia grega com o pensamento hebraico, convidando a refletir sobre a história das interpretações acerca deste pequeno rico trecho.

Fílon é o exemplo mais marcante do judaísmo helenizado, em que Deus designa-se a si mesmo utilizando a fórmula *ego eimi ho ôn*. Deste modo, vemos, nesta tradução, uma interpretação inspirada pela concepção

grega do verbo ser. Hoje, poderíamos utilizar o termo ontoteologia para designar uma interpretação dessa. No entanto, Paul Ricoeur propõe uma reflexão que busque compreender como este encontro tão marcante pode ter ocorrido, evitando, assim, um julgamento antecipado e preconceituoso (RICOEUR, 2001, p. 360-363). Dois comentários são necessários, segundo o filósofo francês, antes de iniciarmos uma reflexão sobre isso:

- I. são raros os pensadores da antiguidade e do período medieval que duvidaram que Deus pronunciou tais palavras e, por consequência, raros foram aqueles que confundiram a revelação de Deus com o que entendiam ser Igreja;
- II. do mesmo modo, são raros aqueles que pensaram que a especulação sobre o Ser revelaria a essência de Deus. "Quando eles diziam em uníssono que "Ser é o nome para Deus", eles acrescentavam ao mesmo tempo que Ser é indefinível" (RICOEUR, 2001, p. 364).

Sendo assim, a partir desses dois comentários, podemos ter uma certeza, o Ser nunca foi resultado da afirmação de algum sistema conceitual. É contra uma possível má interpretação da história desta interpretação feita por Heidegger que Paul Ricoeur desenha sua análise interpretativa. Para complementar este pensamento, Ricoeur analisa a filosofia de Santo Agostinho. Como já vimos, Fílon de Alexandria é aquele que é o marco da tradução que fez com que a filosofia se encontrasse com a teologia. No entanto, há uma originalidade em Santo Agostinho, segundo Ricoeur, que é a "[...] contínua inscrição dessa exegese numa ontologia abrangente" (RICOEUR, 2001, p. 366). A busca do pensador de Hipona, que não se dá à parte da reflexão filosófica, é por um Ser que seria sinônimo do imutável, do eterno e do incorpóreo. Assim, a imutabilidade de Deus se aproxima da máxima essência dos filósofos gregos, no entanto esse "[d]izer 'quem é' não afirma algo sobre..." (RICOEUR, 2001, p. 370), isto significa que

Agostinho não afirma nada sobre a natureza profunda de Deus, fazendo com que este argumento não busque a mesma autonomia reivindicada no argumento ontológico de Santo Anselmo, por exemplo, onde encontramos uma certa definição da natureza de Deus. Outro autor digno de nota para Ricoeur é o Pseudo-Dionísio, que seria comparado a Agostinho por conta de sua organização hierárquica do universo e pelo mesmo paradoxo ao se pensar Deus, que é atribuir à qualidade mais elevada, a de Ele ser o Ser por excelência, e esta qualidade estar no campo da inteligibilidade.

Comparado com esses autores, Santo Anselmo, filósofo do século XI, é uma exceção, pois seu argumento sobre Deus repousa em uma intuição intelectual. O que Santo Anselmo faz é reunir o que é essencial e a essência divina, abolindo o paradoxo presente tanto em São Agostinho, quanto no Pseudo-Dionísio, através de sua definição sobre Deus, que resumidamente, segundo Ricoeur, afirma que Deus é "[...] um ser em relação ao qual nada maior [ou nada melhor] pode ser concebido" (RICOEUR, 2001, p. 371). A partir disso, Anselmo se afasta do paradoxo presente em *Êxodo* 3,14 e, por consequência, se afasta daqueles que tentaram manter este paradoxo vivo em seus pensamentos. Sendo assim, uma vez que Descartes se apropria do argumento ontológico de Anselmo, ele traz para seu pensamento a exceção, isto é, a necessidade da existência fazer parte da essência de Deus.

O ponto que Paul Ricoeur quer que percebamos é o quanto este passo dado por Anselmo, por Descartes e pelos cartesianos, faz com que a auto-designação de Deus a Moisés seja supérflua, primeiramente, por conta do contexto em que ela se encontra, na narrativa vocacional de Moisés, segundo, ao abolir o lado inefável de Deus, algo que uma filosofia cristã, como era da época, não poderia perder de vista em busca da manutenção de sua fé. A apresentação dos escolásticos do século XII e XIII por Paul Ricoeur vem a confirmar que eles não estavam desatentos ao despertar

reflexivo trazido por *Êxodo* 3, 14 a respeito de Deus, apenas não o interpretavam da mesma maneira que Anselmo. São três características encontradas nesses pensadores, que dão base a esta interpretação feita pelo filósofo francês: (I) a ordem lógica e léxica de *Êxodo* 3, 14 se impõe mais do que a possível influência de Anselmo; (II) a influência teológica é maior do que a filosófica neste período, isto quer dizer, a cristianização do helenismo sempre foi mais forte do que a helenização do cristianismo; (III) os pensadores cristãos sempre se preocupam com a questão trinitária de Deus, não resolvendo o problema da unidade de Deus, de maneira tão imediata como Anselmo fez. Como prova disso temos a reinterpretção de Aristóteles feita por Santo Tomás de Aquino, que reforça toda esta perspectiva.

A originalidade de Tomás de Aquino se dá na afirmação de que Deus é puro Ato de Ser, isto significa que em Deus há o encontro da essência com a existência, mas, ao mesmo tempo que esta essência é inacessível, por isso, ele terá que proclamar as "cinco vias" para responder à questão da existência de Deus. De novo, encontramos que "[...] saber que Deus é, é não saber nada sobre o que ele é" (RICOEUR, 2001, p. 374).

Podemos, com isso, já ver a crítica desenhada por Paul Ricoeur a Heidegger, que podemos resumir da seguinte forma: Heidegger afirmou a exceção da interpretação de *Êxodo* 3, 14 como se fosse o ordinário na história da filosofia. "De acordo com Heidegger, o autêntico pensamento do Ser exclui a fé cristã, na medida em que ela leva um Deus que não é o Ser, mas um ser, mesmo que ele se revele o mais elevado" (RICOEUR, 2001, p. 377). Esta posição radical do filósofo alemão é fruto de uma negligência histórica, pois há a redução de toda história da metafísica a uma exceção, e pode ser expressada através de três pontos, segundo Ricoeur: (I) Heidegger ignora a ontologia de Agostinho e do Pseudo-Dionísio, em que há um Deus além do Ser; (II) Ignora o cuidado de Santo Tomás de Aquino em

relação ao Ato puro do Ser e suas "cinco vias"; (III) Ignora as consequências que um pensamento assim traria para estas filosofias (RICOEUR, 2001, p. 378).

Sendo assim, Paul Ricoeur vê através desta interpretação das interpretações feitas ao longo da história, um convite para, em vez de lermos a história da metafísica como dominada pela convergência entre Deus e o Ser, reconhecermos que esta interpretação é apenas uma perante outras e não é a dominante. Neste sentido, uma posição como aquela de nosso autor, de explorar filosofia e religião como registros separados, que não se confundem em sua essência, não é algo novo na história da filosofia e, por consequência, é uma postura viável. Além disso, isso não significa que religião e filosofia devam sempre andar separada, pelo contrário, o encontro delas pode ser benéfico para ambas, seja, por exemplo, através da questão de um novo horizonte do ser, seja através do papel de um inefável diante do pensamento que argumenta. Então, questionemos: por que Paul Ricoeur pode ser um bom companheiro quando buscamos pensar sobre a religião?

### **6.3 Como pensar a religião com Paul Ricoeur?**

Como vimos, as considerações de Paul Ricoeur sobre a problemática envolvendo *Êxodo* 3, 14 podem ser classificadas em dois níveis, o da tradução e o da interpretação. Sobre a tradução, parece clara a posição do filósofo francês acerca da impossibilidade de traduzir o trecho sem recorrer ao verbo ser, uma vez que isso acarretaria a perda do sentido que a passagem no hebraico apresenta. Dado isso, podemos pensar a consideração a respeito da interpretação, pois, como vimos na reflexão apresentada, Ricoeur discorda da posição radical de Heidegger, em que a tradução feita pelos cristãos os levaria a uma má compreensão do Ser. Assim afirma Ricoeur: "O Ser, diz Aristóteles, é dito de muitas maneiras. Por que não dizer

que os hebreus pensam o ser de uma maneira nova?" (RICOEUR, 2001, p. 382). Deste modo, será que a investigação filosófica não deve incluir este modo de ser pensado pelos cristãos? Será que não devemos seguir a Kant e reconhecemos que o conhecimento é apenas um instrumento da nossa tradição grega, abrindo espaço para a sabedoria de outras tradições? Será que quando defrontamos com uma passagem da sabedoria hebraica não vemos um movimento parecido com o que promovemos em nossa reflexão filosófica, que é a amplificação do sentido da palavra a um nível desconhecido até então? Sendo assim, será que o trabalho do filósofo não pode servir de alerta para o teólogo? Diante de uma resposta positiva para estas questões, Ricoeur propõe, enquanto filósofo, através de um reconhecimento, um bom auxílio para se pensar a religião. Ou seja, Paul Ricoeur é um bom companheiro para o cientista da(s) religião(ões).

A contribuição de Paul Ricoeur se dá através de um simples convite à contemporaneidade, o de não pensar Deus à parte do Ser, que reforçaria a corrente tão presente hoje em dia do irracionalismo. Este convite é sustentado pela certeza da polissemia do ser e de que esta polissemia ainda não foi explorada totalmente pelos filósofos e, talvez, nunca seja. Sendo assim, o teólogo explora um campo desta polissemia ao qual o filósofo não tem total acesso, uma vez que as lógicas aplicadas são distintas, pois o teólogo parte, como exploramos em nosso *terceiro capítulo*, de uma lógica do paradoxo, que Ricoeur prefere chamar de lógica da superabundância, e o filósofo parte de uma lógica em que impera a justiça, chamada, pelo filósofo francês, de lógica da equivalência. Desta forma, se o filósofo explora o campo teológico, ele perde sua lógica, o mesmo ocorre com o teólogo que busca explorar o campo filosófico, devendo estas áreas se manterem separadas. No entanto, se o filósofo deixa a teologia de lado, ele ignora um possível campo significativo do ser e se o teólogo ignora a filosofia, ele condena automaticamente o seu pensamento à marginalização perante a

cultura presente. Será, então, que enquanto o filósofo se preocupa com o Ser, o teólogo não deveria se preocupar com um Deus que, como diz São João em sua carta, é antes de tudo amor (BÍBLIA, 1 João 4, 8) e verificar se isto não exige, segundo Ricoeur, ao invés de um sacrifício intelectual da razão, uma nova razão, uma nova lógica. Neste sentido, o enriquecimento principal à teologia pela análise filosófica de Ricoeur é a aposta em uma teologia do amor, ou melhor, em uma reflexão que reconhece lógicas diferentes daquela que marca a lógica filosófica, como aquela da teologia do amor.

Em outras palavras, pode uma teologia do amor resistir melhor do que a tão depreciada ontoteologia ao veredito de Heidegger relegando toda teologia cristã (e por implicação, judaica) às margens do pensamento ocidental? Ou, melhor posto, estaria uma teologia do amor que se coloca sem ontologia numa posição melhor para concluir um novo pacto com a razão ocidental, no nível, por exemplo, da crítica que esta última exerce hoje no que diz respeito às suas próprias reivindicações totalizantes ou fundacionais? Este seria o caso se, reunindo-se à filosofia em meio à sua crise, a teologia do amor inventasse um novo modo de aculturação na esfera ocidental do pensamento, um novo pacto capaz de suportar a comparação com aquele formulado em apoio à conjunção judaico-cristã com o neoplatonismo helenístico e depois com o Aristotelismo medieval. Sem esse pacto, declarando-se totalmente estranhos ao pensamento grego, identificado globalmente com a metafísica do ser, o pensamento judaico e o cristão não se "desaculturariam" e consentiriam com sua marginalização? (RICOEUR, 2001, p. 381-382).

Ao final deste nosso breve sobrevoo pela análise Ricoeuriana de *Êxodo* 3, 14, podemos eleger o ponto que consideramos o mais importante de todo nosso livro, a de que Paul Ricoeur é um dos autores mais relevantes que a história da filosofia mais recente deixou para nós pesquisadores. Sem "desaculturar" a tradição judaico e cristão, porém, sem fazer uma apologia delas, nosso autor defende uma postura filosófica que não é alheia

aos saberes da vida, sem cair em um irracionalismo. Por isso, para Ricoeur, a filosofia deve se preocupar tanto com o método, buscando sempre autonomia, quanto com a ontologia, isto é, que sua filosofia não seja apenas uma epistemologia. Neste sentido, com Paul Ricoeur, podemos contemporaneamente defender tanto que filosofia e teologia sejam autônomas, ao mesmo tempo, defender um espaço de enriquecimento de uma através da outra, que é o horizonte daquilo que, no contexto da filosofia, podemos chamar de *filosofia da religião* e, no contexto científico, de um dos horizontes da(s) ciência(s) da(s) religião(ões).

## Referências

### 1. Sobre a literatura consultada

Optamos em dividir as fontes bibliográficas que utilizamos em três grandes grupos, seguindo a divisão bibliográfica apresentada por José Manuel Morgado Heleno (2001, p. 411-423) na obra *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. O primeiro grupo é constituído por textos do próprio Paul Ricoeur – artigos, entrevistas e livros – ordenados cronologicamente e alfabeticamente, quando há mais de um texto pertencente ao mesmo ano de publicação. A maioria pertence à tradução disponível em português, contando com algumas exceções provindas do inglês ou do francês, que servem de aprofundamento no estudo da obra traduzida utilizada ou de referência ainda não disponível em português. O segundo grupo da literatura que consultamos é formado por livros e artigos que discorrem acerca do pensamento de Paul Ricoeur, sendo estes organizados por ordem alfabética e cronologicamente, quando há mais de um texto pertencente ao mesmo autor. Tais textos pertencem em sua maioria à língua portuguesa, contando ainda com textos em inglês e em francês. Por fim, o terceiro grupo da literatura que consultamos é aquele formado por textos que debatem com nossa temática e que consideramos relevantes em nossa argumentação, mas que não são de Paul Ricoeur e nem de pesquisadores que têm como objetivo principal a discussão do pensamento ricoeuriano.

#### 1.1 Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Tradução: F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. Entrevista com Paul Ricoeur [sobre a crise da filosofia]. La philosophie d'aujourd'hui, Lausanne-Barcelone. Éditions Grammont-Salvat Editores (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes), 1976a. Tradução de Hugo Barros. Disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/filosofia\\_actual](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/filosofia_actual)

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976b. 109 p.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias.** Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977a. 171 p.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação:** ensaio sobre Freud. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977b. 442 p. (Logoteca).

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p. (Logoteca).

RICOEUR, Paul. **Fallible man.** Tradução: Charles A. Kelbley. Nova Iorque: Fordham University Press, 1986. 146 p.

RICOEUR, Paul. **O mal:** um desafio a filosofia e a teologia. Campinas, SP: Papirus, 1986. 53p.

RICOEUR, Paul. **O discurso da ação.** Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 156 p.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação:** ensaios de hermenêutica II. Tradução: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, 1989. 407 p. (Diagonal).

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éditiones du Seuil. 1990. 424 p.

RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. **Lua Nova:** Revista de Cultura e Política, São Paulo, n.33, p.87-95, maio 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n33/ao7n33.pdf>

RICOEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção**. Tradução: António Hall. Lisboa: Edições 70, 1995a. 254 p. (Biblioteca de filosofia contemporânea).

RICOEUR, Paul. **Da metafísica à moral**. Tradução: Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b. 135 p. (Pensamento e filosofia).

RICOEUR, Paul. **Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination**. Tradução: David Pellauer. Minneapolis: Fortress, 1995c. 340 p.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Tradução: Marcelo Perini e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996a. 343 p.

RICOEUR, Paul. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. Tradução: Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996b. 205 p.

RICOEUR, Paul. **O justo: ou a essência da justiça**. Tradução: Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 195 p. (Pensamento e filosofia; 10).

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. **Pensando biblicamente**. Tradução: Raul Filker. Bauru: EDUSC, 2001. 450 p. (Coleção Ciências Sociais).

RICOEUR, Paul. **Interpretação bíblica**. Tradução: José Carlos Bento. São Paulo: Templus, 2004. 184 p.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. 279 p.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. 535 p.

RICOEUR, Paul. **OUTRAMENTE: Leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Lévinas**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 53 p.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009. 358 p. (Coleção textos filosóficos)

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2 – hermenêutica**. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011a. 225 p. (humanística)

RICOEUR, Paul. O meu caminho filosófico. In. JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Tradução: José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2011b, p. 120-143. (Coleção Filosofia em questão).

RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. 114 p.

RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b. 97 p.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a. 438 p.

RICOEUR, Paul. **Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles**: curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b. 269 p.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2017. 383 p.

## 1.2 Obras de pesquisadores de Paul Ricoeur

ALMEIDA, Danilo de. **Consciência de si em Paul Ricoeur**: consciência de si e o sentido da ação. Dissertação do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1992.

FREY, Daniel. Apresentação. In. RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2**: hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011, p. 7-12. (Coleção humanística).

GREISCH, Jean. Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga. Tradução: Gabriel Aranzueque. In: ARANZUEQUE, Gabriel. **Horizontes del relato:** lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur. Cuaderno Gris. Época III, 2, 1997, p. 267-280. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10486/160>

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Tradução: Sybil Safdie Douek. São Paulo: Loyola, 2015. 121 p. (Coleção leituras filosóficas).

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen:** revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, jan-jun, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21748>

HALL, David W. **Paul Ricoeur and the poetic imperative:** the creative tension between love and justice. Albany: State University of New York Press, 2007. 198 p. (SUNY series in theology and continental thought).

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 428 p. (Pensamento e filosofia)

HENRIQUES, Fernanda. A ficção literária na perspectiva da identidade narrativa em Paul Ricoeur. **Prometeus**, São Cristóvão, v. 6, n. 12, p. 185-202, jul-dez, 2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1020>

JAPIASSU, Hilton. Apresentação. In: RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 4 e.d. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 1-13.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011, 144 p. (Coleção Filosofia em questão).

JERVOLINO, Domenico. Discurso filosófico e existência em Ricoeur: filosofar após Kierkegaard. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 29, n. 47, p. 238-246, dec. Disponível em: <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/758>

LAUXEN, R. R. O alcance ontológico da fenomenologia da ação de Paul Ricoeur. **Anais de Filosofia (UFSJ) Estudos Filosóficos**, v. 5, p. 59-76, 2010. Disponível em:

<https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art4-rev5.pdf>

LAUXEN, R. R. Interfaces e distanciamentos entre a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. **Revista Philosophos (UFG)**, v. 7, p. 127-158, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/13942/pdf>

MENESES, Paulo. Introdução. In. RICOEUR, Paul; **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 1-74.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir human**. Paris: Les éditions de cerf, 2006. 500 p. (Coleção Passages).

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur e as fronteiras da filosofia**. Tradução: Amanda Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. 243 p. (Pensamento e filosofia).

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **Identidade pessoal em Paul Ricoeur**. Dissertação do Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofias Continental e Analítica – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9070/NASCIMENTO%2c%20CLAUDIO%20REICHERT.pdf?squence=1&isAllowed=y>

OLIVEIRA, R. C. A confirmação do sujeito capaz em Ricoeur: identidade pessoal e imputação moral. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, v. 19, p. 29-42, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55737/59153>

PAULA, Adna Cândido de; SPERBER, Suzi Frankl. **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011. 272 p. Disponível em: <https://omp.ufgd.edu.br/omp/index.php/livrosabertos/catalog/book/42>

PELLAUER, David. Ricoeur's Own Linguistic Turn. **Ricoeur Studies**, Vol 5, No 1, p. 115-124, 2014. Disponível em: <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/217/121>

REAGAN, Charles E. Personal Identity. In: COHEN, Richard A; MARSH, James L. **Ricoeur as another: the ethics of subjectivity**, Albany: State University of New York Press, capítulo 1, 2002, p. 3-31. (SUNY series in the philosophy of the social sciences).

SOUSA, Thiago Luiz de. **O estatuto de uma Hermenêutica Filosófica e seu enriquecimento para Hermenêutica Bíblica em Paul Ricoeur**. Dissertação do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/9806>

SOUSA, Thiago Luiz de. DOMINGUES, IVAN. O CONTINENTE E A ILHA: DUAS VIAS DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. **Conjectura: Filosofia e Educação**, v. 25, p. 1-6, 2020a. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/8379/pdf>

SOUSA, Thiago Luiz de; VICENTE, Luciano. Entre filosofia e não-filosofia: a obra de Paul Ricoeur sob o olhar de Domenico Jervolino. **O que nos faz pensar**, v. 29, n. 47, p. 247-257, 2020b. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/759>

SOUSA, Thiago Luiz de. “Paul Ricoeur” de Jean Grondin. **Revista Dialectus**, v. 9, n. 19, p. 318-321, 2020c. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/61585/162545>

SOUZA, Vitor Chaves de. **A dobra da religião em Paul Ricoeur**. Santo André: Kapenke, 2017. 459 p.

### 1.3 Outras obras

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**; acrescido de Heróis do panteão: Lacan e Derrida. Tradução de Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 222 p.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 2366 p.

CAMÕES, Luís de. **Sonetos**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000164.pdf>

FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. 2222 p.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 731 p.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa: essência, valor, verdade: um roteiro de filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2009. 255 p.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução: Brenno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1998. 336 p. (Focus; 2)

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. 2922 p.

JANICAUD, Dominique. et al. **Phenomenology and the "theological turn": the French debate**. Tradução: Bernard G. Prusak. New York: Fordham University Press, 2000. 245 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. 427 p.

PRUSAK, Bernard G. Translator's introduction. In. JANICAUD, Dominique. et al. **Phenomenology and the "theological turn": the French debate**. New York: Fordham University Press, 2000. p. 3-15.

## Origem dos textos

Os textos que compõem o presente livro, com a exceção do *Capítulo 2*, têm como ponto de partida a dissertação de mestrado *O estatuto de uma hermenêutica filosófica e seu enriquecimento para hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur*, escrita sob a orientação do Professor Doutor Eduardo Gross para o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). As revisões aqui publicadas se dividem em dois grupos: (i) revisões de adaptações já publicadas em outras ocasiões; (ii) revisões inéditas. Sendo assim, podemos indicar a origem de nossos capítulos da seguinte maneira:

- **Capítulo 1:** Trata-se de uma revisão e adaptação escrita a partir do artigo *O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?*, que publicamos em *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 2, p. 17-29, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1526/1031>
- **Capítulo 2:** Trata-se da adaptação do capítulo de livro, *O “Homero” de Paul Ricoeur: uma reflexão a partir de “O Único e o Singular”*, que escrevemos com Luiza Vieira Godinho, publicado em FIEDLER, Cássia Zimmermann; CONCE, Christian; PIROLA, Émerson; Araujo, Pedro Antônio G. de (Orgs), XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol. 1. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/51-xx-semana-acad%C3%A0mica-volume-i>
- **Capítulo 3:** Trata-se de uma revisão e adaptação escrita a partir do artigo *Paul Ricoeur e a Filosofia da Religião*, que publicamos na *Revista Relegens Thréskeia*, v. 9, n. 1, p. 68-94, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/73000/41020>

- **Capítulo 4:** Trata-se de uma revisão e adaptação escrita a partir da resenha que escrevemos sobre *A dobra da religião em Paul Ricoeur*, de Vitor Chaves de Souza, publicada na *Revista Sacrilegens*, v. 16, n. 2, p. 270-274, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/29048>
  
- **Capítulo 5:** Trata-se de uma revisão inédita.
  
- **Capítulo 6:** Trata-se de uma revisão inédita.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**