

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Thiago Luiz de Sousa**

**O ESTATUTO DE UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E SEU  
ENRIQUECIMENTO PARA A HERMENÊUTICA BÍBLICA EM PAUL RICOEUR**

**Juiz de Fora**  
**2019**

Thiago Luiz de Sousa

**O estatuto de uma Hermenêutica Filosófica e seu enriquecimento para Hermenêutica  
Bíblica em Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora  
2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática  
da Biblioteca Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sousa, Thiago Luiz de.

O Estatuto de uma Hermenêutica Filosófica para o  
enriquecimento da Hermenêutica Bíblica em Paul Ricoeur / Thiago  
Luiz de Sousa. -- 2019.

108 f.

Orientador: Eduardo Gross

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de  
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós  
Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Paul Ricoeur. 2. Hermenêutica Filosófica. 3. Hermenêutica  
Bíblica. 4. Filosofia da Religião. I. Gross, Eduardo , orient. II. Título.

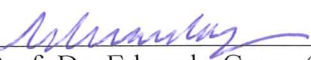
Thiago Luiz de Sousa

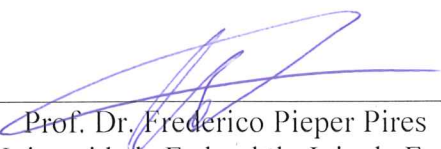
**O estatuto de uma Hermenêutica Filosófica e seu enriquecimento para Hermenêutica  
Bíblica em Paul Ricoeur**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 08 de fevereiro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Eduardo Gross (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Frederico Pieper Pires  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Cláudio Reichert do Nascimento  
Universidade Federal do Oeste da Bahia

*A Luciano Vicente, meu amigo.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Eduardo Gross, pela confiança depositada em mim desde a iniciação científica na graduação, até sua valiosa orientação na pesquisa de mestrado.

Aos professores Dr. Frederico Pieper Pires e Dr. Claudio Reichert do Nascimento, pelas importantes observações dadas ao longo da pesquisa.

Aos professores, Dr. Paulo Afonso de Araújo, Dr. Jonas Ross, Dr. Sidnei Vilmar Noé, Dr. Luciano Donizetti da Silva, por contribuírem através de suas disciplinas com minha formação no mestrado.

Aos colegas, Bernardo Sollar de Godoi, Danilo Souza Mendes de Vasconcellos, Lucas Soares dos Santos e Thales Moreira Maia da Silva, pela companhia ao longo do curso.

À CAPES, pelo apoio.

Ao Antônio Aguiar Oliveira Policarpo, pelo desenho maravilhoso.

À Thais Bastonikov, pela tradução quase imediata.

À Daniela, Denise, Helena, Jersiliane, Luan, Marcela, Nilma, Pedro, Raquel, Rodrigo, Sirlei, Tales, Victória, Wanessa, por participarem da defesa.

Aos professores Dr. Luís Henrique Dreher e Me. Bárbara Assis Vianna, pela amizade.

Aos padres Javier Martinez Pascual F.A.M e Jorge Luís de Miranda Vieira, pelo auxílio.

À Augusta Benedita de Sousa, Terezinha Fátima de Sousa, Gustavo Augusto de Sousa e Hannah, por tudo.

Aos familiares e amigos, por todo incentivo.

À Luiza.

“Desde a idade dos dezessete anos, graças a um professor inesquecível [Ronald Dalbiez], encontrei-me diante de uma exigência de rigor conceitual e de coragem intelectual, em relação à qual continuo sentindo-me inadimplente: 'Não evitar as dificuldades, mas enfrentá-las de peito aberto', esse era o seu mote”

(RICOEUR, 2011, p.120).



## RESUMO

A presente pesquisa pretende compreender o estatuto da Hermenêutica Filosófica apresentada por Paul Ricoeur em *O si-mesmo como outro* e a partir deste verificar o enriquecimento filosófico na Hermenêutica Bíblica apresentada pelo filósofo francês em seus escritos sobre temas religiosos. Vemos a obra deste autor como um projeto único e dinâmico, em que o autor realiza sua reflexão perpassando por grandes áreas do conhecimento, como psicanálise, história, ciências sociais, e até mesmo Teologia. Desta forma, tal tarefa proposta em nossa pesquisa se faz possível e necessária, uma vez que não enxergamos este lado dinâmico do autor francês como fonte de projetos independentes e incomunicáveis. Cremos, assim, que o pensamento nos escritos filosóficos de Paul Ricoeur está próximo de seus escritos sobre temas religiosos. No entanto, cremos também que este autor não reduz a Teologia a uma antropologia e também não deixa de lado a autonomia do discurso filosófico, realizando, como filósofo, uma proposta de enriquecimento, por meio de uma ontologia da ação, para a visão teológica.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Hermenêutica Filosófica. Hermenêutica Bíblica. Filosofia da Religião.



## **ABSTRACT**

The following research intends to understand the statute of the Philosophical Hermeneutics introduced to us by Paul Ricoeur in *Oneself as Another* and from this examine the philosophical contribution in Biblical Hermeneutics bestowed by the French author in his writings on religious subjects. We see this author's work as a unique and dynamic project in which the author executes his thinking using great areas of knowledge, such as psychoanalysis, history, and even theology. That way, the task proposed in our research becomes not only possible but necessary, since we do not see the French author's dynamic side as a source of independent and incommunicable projects. Thus, making us believe that the thinking in Paul Ricoeur's philosophical writings are similar to his writings on religious themes. However, we believe that this author does not reduce theology to an anthropology and also does not leave aside the autonomy of philosophical discourse, as a philosopher he offers a path for enrichment, through an ontology of action, for the theological vision.

Key-words: Paul Ricoeur. Philosophical Hermeneutics. Biblical Hermeneutics. Philosophy of Religion.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – NOSSA PROBLEMÁTICA E PAUL RICOEUR</b> .....	<b>13</b>
1. Assunto .....	13
1.1 Sobre nossa problemática.....	13
1.2 Sobre Paul Ricoeur e sua obra.....	16
1.2.1 Paul Ricoeur e seus escritos sobre temas religiosos .....	17
1.2.1.1 Paul Ricoeur e sua reflexão sobre <i>Êxodo 3, 14</i> .....	18
1.2.1.2 A questão da tradução de <i>Êxodo 3, 14</i> .....	20
1.2.1.3 A questão da interpretação em <i>Êxodo 3, 14</i> .....	21
1.2.1.4 As considerações de Ricoeur sobre a problemática de <i>Êxodo 3, 14</i> .....	23
1.2.1.5 Nossas considerações sobre a análise de Ricoeur em seu ensaio sobre <i>Êxodo 3, 14</i> .....	25
2. Meios .....	25
2.1 Como leremos Ricoeur? .....	26
2.2 Os textos autobiográficos de Paul Ricoeur .....	26
2.3 Os textos filosóficos de Ricoeur e a centralidade de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	29
2.3.1 A questão central da obra de Ricoeur, <i>quem é o homem?</i> .....	30
2.3.2 A estrutura das conferências de Endimburgo .....	31
<b>CAPÍTULO 2 – O LUGAR DA HERMENÊUTICA DE O SI-MESMO COMO OUTRO NA PROBLEMÁTICA HERMENÊUTICA DA OBRA RICOEURIANA</b> .....	<b>34</b>
1. O contexto da questão hermenêutica em Paul Ricoeur.....	34
1.1 O lugar de Paul Ricoeur no problema hermenêutico contemporâneo.....	34
1.2 O problema hermenêutico em seus diferentes sentidos .....	35
2. O problema hermenêutico em Paul Ricoeur .....	40
2.1 A noção de crise como gérmen do problema hermenêutico ricoeuriano .....	40
2.2 A interdisciplinaridade e o ensino da filosofia como superação da crise da nossa modernidade e sua relação com o estilo da hermenêutica ricoeuriana .....	43
2.3 A hermenêutica simbólica como via de superação da crise da nossa modernidade ...	45
2.4 Considerações acerca da hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur .....	48
2.5 A hermenêutica e o texto.....	49
2.5.1 Paul Ricoeur e a época do <i>linguistic turn</i> .....	49

2.6 A Hermenêutica Bíblica e a hermenêutica da ação.....	53
3. A hermenêutica de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	57
3.1 A hermenêutica do si-mesmo.....	57
3.2 A hermenêutica enquanto abordagem indireta da reflexão com digressão pela análise .....	58
3.2.1 Descartes e a aproximação <i>reflexiva</i> do pensamento.....	59
3.2.2 Nietzsche e a aproximação <i>analítica</i> do pensamento .....	60
3.2.3 Entre reflexão e análise: atestação .....	61

### **CAPÍTULO 3 – O ENRIQUECIMENTO FILOSÓFICO POSSÍVEL PARA HERMENÊUTICA BÍBLICA A PARTIR DE O SI-MESMO COMO OUTRO ..... 62**

1. A Hermenêutica Filosófica de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	62
1.1 Os esquemas que compõem <i>O si-mesmo como outro</i> .....	62
1.2 Resumo dos estudos de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	64
1.2.1 O primeiro estudo .....	64
1.2.2 O segundo estudo.....	65
1.2.3 O terceiro estudo.....	65
1.2.4 O quarto estudo.....	66
1.2.5 O quinto estudo.....	66
1.2.6 O sexto estudo.....	67
1.2.7 O sétimo estudo .....	67
1.2.8 O oitavo estudo .....	68
1.2.9 O nono estudo .....	68
1.3 O esquema didático de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	68
1.4 O esquema <i>reflexivo</i> de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	69
1.5 A ontologia de <i>O si-mesmo como outro</i> .....	71
2. A articulação entre <i>O si-mesmo como outro</i> e os textos sobre temas religiosos das <i>Gifford Lectures</i> .....	75
2.1 Os pressupostos da articulação entre <i>O si-mesmo como outro</i> e os textos sobre temas religiosos das <i>Gifford Lectures</i> .....	75
2.1.1 O pressuposto kantiano da análise bíblica ricoeuriana .....	77
2.1.2 O pressuposto apresentado em <i>Amor e Justiça</i> .....	79

2.1.2.1 O discurso da justiça.....	79
2.1.2.2 O discurso do amor.....	80
2.1.2.3 Amor e justiça.....	83
3. O enriquecimento possível da hermenêutica de <i>O si-mesmo como outro</i> para Hermenêutica Bíblica .....	85
3.1 A distinção entre a resposta do filósofo e a do crente .....	85
3.2 O pensamento do cristão e o nomear Deus .....	88
3.3 A contribuição de Frye para análise bíblica ricoeuriana .....	91
3.4 Observações prévias ao enriquecimento filosófico .....	93
3.5 O enriquecimento da Hermenêutica Filosófica de <i>O si-mesmo como outro</i> para Hermenêutica Bíblica .....	96
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>101</b>
1. Questões referentes à literatura consultada.....	101
1.1 Obras de Paul Ricoeur.....	102
1.2 Obras de pesquisadores de Paul Ricoeur.....	104
1.3 Outras obras.....	107

## Introdução

A obra de Paul Ricoeur (1913-2005) está entre as obras mais ricas e dinâmicas que a Filosofia do século XX deixou para posteridade. Nos escritos ricoeurianos podemos encontrar reflexões que tratam desde problemas de linguagem, como da metáfora, ou da narrativa, até problemas éticos e políticos, como da justiça. Além disso, todos estes escritos possuem a preocupação muito clara com o ensino, de um autor que é filósofo, mas, também, é professor. Com isso, existem dois aspectos marcantes na obra de Ricoeur, todos os seus livros são instrutivos, todos buscam tratar uma questão determinada. Diante disso, uma questão nos interessou, qual seria a contribuição da obra deste filósofo para hermenêutica bíblica? Ou melhor, dentre tantos textos e livros, qual seria o mais fecundo em uma investigação que buscasse trabalhar a relação da filosofia ricoeuriana com a Teologia? Com isso, pensamos: se “toda regra tem exceção”, como diz o ditado, talvez, *O si-mesmo como outro* seja uma exceção perante a obra de Ricoeur e tal exceção pode ser um bom caminho para responder nossa questão. Assim, podemos dizer que as bases do nosso questionamento e o percurso para o esboço de uma resposta são o escopo da presente dissertação.

No primeiro capítulo, apresentamos nossa problemática. Este capítulo está dividido em duas partes, *Assunto* e *Meios*. Na primeira parte, *Assunto*, focamos na relação problemática que existe entre Filosofia e Teologia para história da Filosofia e a curiosa omissão do nome de Paul Ricoeur na análise feita por Dominique Janicaud na obra *Phenomenology and the Theologic Turn: The French Debate*. Tal omissão é curiosa, pois Ricoeur é um crente declarado e não aparece na crítica aos pensadores contemporâneos francêss, como alguém que pratica uma certa *filosofia-teológica*. Com isso, seguindo a pista de Janicaud, analisamos um dos textos sobre temas religiosos de Ricoeur, mais especificamente, um texto que o filósofo francês comenta a passagem bíblica de Êxodo 3,14. Diante disso, percebemos que claramente Paul Ricoeur, por mais que trate de assuntos relacionados à Teologia, procura sempre fazer uma filosofia que seja independente de uma teologia. Assim, ampliamos nossa questão, será que a obra filosófica de Ricoeur nos daria uma base para fazermos análises bíblicas semelhantes a que ele fez com o texto dedicado a Êxodo 3, 14?

No segundo capítulo, *O lugar da hermenêutica de O si-mesmo como outro na problemática hermenêutica da obra ricoeuriana*, buscamos analisar o contexto em que a hermenêutica filosófica de *O si-mesmo como outro* se insere na obra de Ricoeur. Para isto,

dividimos tal capítulo em três etapas. Na primeira etapa, analisamos o contexto do problema hermenêutico em Paul Ricoeur. Nosso autor e Gadamer são os dois maiores nomes do pensamento filosófico hermenêutico contemporâneo, por isso, iniciamos nosso capítulo apontando o quanto o pensamento ricoeuriano é distinto do pensamento gadameriano. Seguindo esta problemática, apresentamos, por meio das definições oferecidas por dois dicionários, os sentidos que o termo hermenêutica pode ter, para termos uma base para analisarmos a questão hermenêutica em Ricoeur. Na segunda etapa, tendo como base a conferência *Hermenêutica e simbolismo* de Ricoeur, analisamos os três diferentes níveis em que o problema hermenêutico se fez presente na obra ricoeuriana e para cada nível buscamos apresentar um pouco do desenvolvimento textual realizado pelo autor. Por fim, na terceira etapa, apresentamos a hermenêutica de *O si-mesmo como outro* e sua relação com o problema hermenêutico que perpassa a obra ricoeuriana. Desta forma, a questão hermenêutica de *O si-mesmo como outro*, neste capítulo, é vista de uma maneira mais geral, sem o aprofundamento das questões próprias que esta obra tem a nos oferecer.

No terceiro capítulo, *O enriquecimento filosófico possível para Hermenêutica Bíblica a partir de O si-mesmo como outro*, analisamos o quanto a especificidade da hermenêutica de *O si-mesmo como outro* pode contribuir em uma reflexão Bíblica. Para isto, dividimos este capítulo em três partes. Na primeira parte, analisamos a especificidade da hermenêutica do si presente em *O si-mesmo como outro*, tendo como palco principal o último estudo da obra, *Rumo a qual ontologia?*. Dada tal base, passamos para segunda parte de nosso capítulo, em que esclarecemos alguns pressupostos ricoeurianos para compreensão de seus escritos sobre temas religiosos. O próprio Ricoeur aponta tais pressupostos e onde eles se encontram em um texto de *Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia*, os textos indicados são: *Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant e Amor e Justiça*. Por fim, na terceira parte de nosso capítulo, analisamos os dois textos sobre temas religiosos que compunham originalmente o escopo de *O si-mesmo como outro*, a saber, *O si no espelho das Escrituras* e *O si “mandatado”*. Na *escola dos relatos da vocação profética*, indicando o quanto um enriquecimento filosófico é permitido para Teologia, a partir de *O si-mesmo como outro*, através de uma ontologia da ação.

Nosso caminho está traçado. Esperamos que você nos acompanhe em nossa jornada e tenha uma boa leitura.

## CAPÍTULO 1 – NOSSA PROBLEMÁTICA E PAUL RICOEUR

"Que tem espiritualidade, e, principalmente, espiritualidade **bíblica**, a ver com filosofia, e mesmo filosofia da religião? Não há aqui uma agenda religiosa, e, no limite, uma referência a uma fonte de verdade alheia à razão? '.

a) Não existe objeto alheio ao interesse da filosofia. Assim, filosofia da religião também é um tema tradicionalmente abordado pela filosofia. Espiritualidade faz parte de religião. A relação entre o conhecimento racional e a reivindicação de verdade para certos textos tradicionais é, assim, um assunto próprio para ser tratado numa discussão filosófica”

(GROSS, 2015, p. 5, grifo do autor).

### 1. Assunto

#### 1.1 Sobre nossa problemática

Existem problemáticas que acompanham os filósofos desde o início da história do pensamento e se fazem ressoar de diferentes maneiras nas inúmeras obras que o ser humano produziu ao longo dos séculos. Desta forma, estas problemáticas possuem dois níveis em suas presenças contínuas na história da Filosofia, uma atualidade que podemos chamar de permanente e uma atualidade que podemos chamar de conjuntural, seguindo a classificação proposta por Henrique Cláudio de Lima Vaz em um dos seus artigos (VAZ, 1999, p. 294). É por conta destas problemáticas permanentes que podemos ver a reflexão filosófica sempre sob o selo do inacabamento, como aponta Paul Ricoeur ao final de *A memória, a história, o esquecimento*<sup>1</sup> (RICOEUR, 2007, p. 513). Uma destas problemáticas, por exemplo, que é o fio condutor da área que dedicamos nossos estudos, Filosofia da Religião, é a relação entre Razão e Fé, ou em outros termos, entre Filosofia e Teologia.

Sabemos que a relação entre Filosofia e Teologia já passou por várias oscilações ao longo da história, pois ora estas áreas eram muito próximas, ora muito distantes, ora equidistantes. São estes encontros e desencontros que atestam a atualidade permanente desta relação e fazem com que ela, por si só, já seja uma das problemáticas mais importantes que percorre toda história do pensamento. Vaz demonstra a atualidade permanente desta

---

<sup>1</sup> “Sob a história, a memória e o esquecimento. /Sob a memória e o esquecimento, a vida. /Mas escrever a vida é uma outra história. /Inacabamento” (RICOEUR, 2007, p. 513).

problemática através de quatro modelos possíveis desta relação, que podem ser encontrados ao longo da história do pensamento, sendo dois modelos oriundos da cultura secularizada e dois da cultura cristã.

Segundo Vaz, podemos encontrar quatro modelos da relação Filosofia e Teologia, a saber, (a) o modelo dialogal; (b) o modelo crítico; (c) o modelo tradicional; e (d) o modelo moderno. Na cultura secularizada, vemos os dois primeiros modelos: (a) o modelo dialogal, que discute as pretensões do conhecimento objetivo por parte da fé, como no caso do pensamento hegeliano, e temos também (b) o modelo crítico, que reduz a significação objetiva apenas como objeto das diferentes ciências humanas, admitindo para a fé apenas a significação subjetiva. Já na cultura cristã, vemos os outros dois modelos: (c) o modelo tradicional, em que a razão tem seu campo próprio e a fé busca articular-se numa espécie de meta-analogia, como na filosofia agostiniana, ou no pensamento da *Fides et Ratio* de São João Paulo II, tese esta desenvolvida no artigo de Vaz, e, por fim, (d) o modelo moderno, em que a fé se situa na esfera do sentimento, conceito complexo desenvolvido por Schleiermacher e que, historicamente, é marcado por meio da filosofia kierkegaardiana, através do conceito de *salto* na obscuridade da fé (VAZ, 1999, p. 295). Como veremos ao longo de nossa dissertação, Paul Ricoeur parece sempre se aproximar do último modelo apresentado, (d) o modelo moderno. No entanto, por mais que muitos debates interessantes possam ser levantados a partir destes modelos, teremos como foco em nosso trabalho a problemática vista em seu nível de atualidade conjuntural, fazendo com que o objetivo desta breve apresentação histórica seja o de justificar também o nosso tema como inserido em uma questão ampla e contínua ao longo da história da Filosofia e reconhecer que nossa abordagem e nossas questões são apenas um caminho possível perante outros.

Desta maneira, podemos ver obras, em nossa época, que trazem a atualidade permanente desta questão à nossa atualidade conjuntural, um exemplo já citado disso é o documento *Fides et Ratio* de São João Paulo II, publicado no ano de 1998, que pretende, segundo Marcelo Perine, demonstrar o quanto a fé em Jesus Cristo pode ser fundamento para as respostas de todas as perguntas fundamentais do ser humano<sup>2</sup> (PERINE, 1999, p. 150). Outro exemplo marcante temos na obra *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* de Dominique Janicaud, que, segundo Bernard G. Prusak, busca demonstrar o quanto

---

<sup>2</sup> *Fides et Ratio* é um exemplo contemporâneo em que a Filosofia faz as perguntas, enquanto a Teologia dá as respostas. No terceiro capítulo, mostraremos a crítica de Ricoeur a este modelo.



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). Claramente, se Janicaud estendesse sua crítica a autores de outras nações, São João Paulo II também seria interrogado, pois em seus escritos, entre outras coisas, ele defende:

A Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras. A razão profunda desta reserva está no fato de que a filosofia, mesmo quando entra em relação com a teologia, deve proceder segundo os seus métodos e regras; caso contrário, não haveria garantia de permanecer orientada para a verdade, tendo para a mesma por meio de um processo de racionalmente controlável. Pouca ajuda daria uma filosofia que não agisse à luz da razão, segundo princípios próprios e específicas metodologias. Fundamentalmente, a raiz da autonomia que goza a filosofia, há que individualizá-la no fato de a razão estar orientada, por sua natureza, para a verdade e dotada em si mesma dos meios necessários para a alcançar. Uma filosofia, ciente deste seu “estatuto constitutivo”, não pode deixar de respeitar as exigências e evidências próprias da verdade revelada (JOÃO PAULO II, 1998, p. 39).

Observemos que São João Paulo II defende uma certa autonomia da Filosofia, que se daria segundo os seus métodos e regras para a busca da verdade. No entanto, ao final de sua fala, São João Paulo II aproxima a verdade, segundo a ordem da razão, à verdade revelada, isto é, se a Filosofia deseja buscar a verdade, ela deve “respeitar as exigências e evidências próprias da verdade revelada”. Com essas palavras, o papa proclama um horizonte teológico para Filosofia. A Filosofia deve ser sempre teológica e as outras filosofias, com outros horizontes, podem enriquecer a Filosofia com algumas ideias, mas não deve tirá-la de seu propósito, a verdade, ou melhor, a Verdade<sup>3</sup>. Ou seja, temos, em São João Paulo II, a concepção de que a Filosofia é uma espécie de "abre-alas" para a Teologia e temos, em Janicaud, uma crítica severa a quem propõe isso. Curiosamente, como indica Olivier Mongin, Janicaud isenta os escritos de Paul Ricoeur em sua crítica (MONGIN, 1996, p. 10).

---

<sup>3</sup> Assim diz São João Paulo II: “É verdade que, observando bem, mesmo na reflexão filosófica daqueles que contribuíram para ampliar a distância entre fé e razão, se manifesta às vezes germens preciosos de pensamento que, se aprofundados e desenvolvidos com mente e coração reto, podem fazer descobrir o caminho da verdade. Estes germens de pensamento podem-se encontrar, por exemplo, nas profundas análises sobre a percepção e a experiência, a imaginação e o inconsciente, sobre a personalidade e a intersubjetividade, a liberdade e os valores, o tempo e a história. Inclusive o tema da morte pode tornar-se, para todo o pensador, um severo apelo a procurar dentro de si mesmo o sentido autêntico da própria existência. A razão, privada do contributo da Revelação, percorreu sendas marginais com o risco de perder de vista sua meta final. A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal. É ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição. Da mesma maneira, uma razão que não tenha pela frente uma fé adulta não é estimulada a fixar o olhar sobre a novidade e a radicalidade do ser (JOÃO PAULO II, 1998, p. 38).

De fato, é muito curioso ver que, em *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, o nome de Paul Ricoeur apareça apenas quatro vezes e, em nenhuma destas vezes, ele é alvo da mesma crítica feita aos pensadores franceses atuantes entre os anos de 1975 a 1990, mesmo nosso autor possuindo vários textos sobre temas religiosos e, até mesmo, citações bíblicas em suas obras filosóficas. Pelo contrário, vemos Janicaud afirmar que Ricoeur é, discretamente, um dos guias de sua crítica<sup>4</sup> (JANICAUD, 2000, p. 34). Sendo assim, podemos proferir a questão que será guia de toda nossa empreitada: será que podemos encontrar, nos escritos de Paul Ricoeur, uma alternativa para uma filosofia atual que fale de temas religiosos, mas que não seja religiosa? Cremos que ao analisarmos este filósofo que nunca quis ser exceção, veremos uma exceção na história mais recente do pensamento filosófico francês, que possibilita novos horizontes para o estudo de Filosofia da Religião.

## 1.2 Sobre Paul Ricoeur e sua obra

Paul Ricoeur é um dos filósofos mais importantes e relevantes do século XX, por isso, em grande parte do cenário intelectual brasileiro, 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 o encontro de várias áreas de conhecimento, desde a psicanálise até as ciências sociais, e de vários pensadores, desde Santo Agostinho 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 as aparições desta temática de três maneiras diferentes ao longo da obra de Ricoeur: (a) 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; (b) por meio de seus escritos estritamente filosóficos, como *A simbólica do mal* e *A memória, a história, o*

---

<sup>4</sup> “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).

*esquecimento*, em que o tema da religiosidade aparece em algumas breves pressuposições e reflexões teológicas (SOUZA, 2017, p. 21-22); por fim, (c) 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 *História e Verdade*, por exemplo. No entanto, em sua edição final, estas partes foram alteradas e publicadas separadamente por decisão do autor<sup>5</sup>, sendo publicado, assim, *O si-mesmo como outro*, pertencente ao grupo (b) de nossa classificação, um escrito estritamente filosófico, e *Amor e Justiça*<sup>6</sup>, pertencente ao grupo (c) de nossa classificação, um escrito sobre temas religiosos. Exploremos melhor esta classificação.

### 1.2.1 Paul Ricoeur e seus escritos sobre temas religiosos

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). Dois comentários sobre este rastreamento são necessários: (I) apesar de possuir reflexões riquíssimas, não consideramos, assim como Souza, *Figuring the Sacred* como um

---

<sup>5</sup> 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” (RICOEUR, 2014a, p. XL). “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, 2014a, p. XLI).

<sup>6</sup> A obra *Amor e Justiça* é composta pelas dois estudos 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*.

livro sobre a temática religiosa, mas uma compilação de 21 textos sobre o tema da religião (SOUZA, 2017, p. 19); e (II) por mais que Jean-Louis Schlegel afirme, em seu prefácio, que a publicação de *Amor e Justiça* satisfaz um desejo não realizado do próprio Paul Ricoeur, que é o de criar um marco filosófico-teológico da união entre o texto e ação (SCHLEGEL, 2012, p. XII), cremos que esta obra ainda entra na mesma classificação que *Figuring the sacred*, sendo uma compilação de três textos sobre temas religiosos, visto que só teria sentido uma classificação distinta se estes textos fossem publicados juntamente com uma reflexão basilar, como a encontrada em *O si-mesmo como outro*. Ou seja, cremos que podemos ver *Amor e Justiça* de duas maneiras, ou como um compilado de textos sobre temas religiosos ou como uma espécie de posfácio ao *O si-mesmo como outro*, em que a reflexão é feita sobre temas religiosos, mas não vemos a possibilidade de se ver esta obra como um livro sistemático sobre temas religiosos. A terceira opção, ver *Amor e Justiça* como uma obra sobre temas religiosos independente, seria uma interpretação que segue mais a interpretação do organizador de *Amor e Justiça*, Jean-Louis Schlegel, do que do próprio Ricoeur.

Dentre os livros sobre temas religiosos de Ricoeur que listamos, 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 investigação. 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 disso, escolhemos o capítulo 12 do livro para ser exemplar em nossa dissertação, pois nele há um ensaio sobre *Êxodo 3, 14*, que como François Azouvi e Marc de Launay observam em conversas com Paul Ricoeur publicadas com o título *A Crítica e a Convicção*, é uma passagem quase obrigatória para aqueles que refletem a relação entre Filosofia e religião<sup>7</sup> (RICOEUR, 1995a, p. 203).

### **1.2.1.1 Paul Ricoeur e sua reflexão sobre *Êxodo 3, 14***

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.

---

<sup>7</sup> “Existe um texto do *Pentateuco* – *Êxodo*, 3, 14 – que é quase uma passagem obrigatória, quando se reflecte sobre as relações entre *filosofia e religião*” (RICOEUR, 1995, p. 203).

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)<sup>8</sup>. 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, se encontre em Moisés 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 segue uma longa história que ressignifica, 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 não existe tradução inocente, ou melhor, quando notamos, nas palavras de Ricoeur, que "[t]raduzir já é interpretar" (RICOEUR, 2001, p. 354). É por conta desta premissa que nossa questão se faz dupla. 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 apresentaremos os pensamentos de Paul Ricoeur acerca deste tema.

---

<sup>8</sup> Em nossa dissertação, optamos por utilizar como fonte bíblica a *Bíblia de Jerusalém*. Nossa preferência 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, 1995a, p. 214).

### 1.2.1.2 A questão da tradução de *Êxodo 3, 14*

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). 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 quer refletir o quanto a interpretação ontológica foi exceção ao longo da história da Filosofia e o quanto o encontro destes termos, o *ehyeh* do hebraico com o *einai* do grego, não poderia trazer um marco positivo para reflexão do nosso pensamento ocidental.

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 sua interpretação, 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 marca o encontro da filosofia grega com o pensamento hebraico, convida-nos a refletir sobre a história das interpretações acerca deste pequeno rico trecho<sup>9</sup>.

### 1.2.1.3 A questão da interpretação em *Êxodo 3, 14*

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 e ter sido tão duradouro, evitando, assim, um julgamento antecipado e preconceituoso (RICOEUR, 2001, p. 360-363). Dois comentários são necessários, segundo o filósofo francês, antes de iniciarmos nossa reflexão: (I) nenhum dos pensadores analisados duvidaram de que Deus pronunciou tais palavras e, por consequência, não confundiram a revelação de Deus com o que entendiam ser Igreja; (II) nenhum deles pensou 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.

O primeiro a ser considerado na reflexão é Santo Agostinho, filósofo do século V. 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

---

<sup>9</sup> Três pontos abordados nesta breve seção serão retomados no terceiro capítulo de nossa dissertação, a saber, a estranheza da linguagem bíblica, o papel hermenêutico reflexivo da Bíblia, o contexto do chamamento e sua relação com o nomear Deus.

Santo Anselmo, em que 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.

Neste sentido, 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, que 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 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 autodesignação 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<sup>10</sup>.

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. 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. Com isso, a reinterpretação de Aristóteles feita por Santo Tomás de Aquino reforça toda esta nossa perspectiva. A originalidade de Tomás de Aquino se dá na

---

<sup>10</sup> Nos próximos capítulos de nossa dissertação, apresentaremos a crítica filosófica que Paul Ricoeur apresenta a Descartes e ao pensamento cartesiano, sendo alternativa a este viés ontoteológico herdado de Santo Anselmo.



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 já ver, nestes três parágrafos de reflexão, 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). Com isso, vemos, 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.

#### **1.2.1.4 As considerações de Ricoeur sobre a problemática de *Êxodo* 3, 14**

As considerações de Paul Ricoeur sobre toda esta problemática envolvendo *Êxodo* 3, 14 podem ser classificadas, por nós, 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 reconhecermos 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, como filósofo, um enriquecimento para a Teologia.

A contribuição de Paul Ricoeur se dá através de um simples convite à contemporaneidade, o de não pensar Deus à parte do Ser, não reforçando 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 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<sup>11</sup>. 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 (cf. BÍBLIA, 1 João 4, 8) e verificar se isto não exige, segundo Ricoeur, um sacrifício intelectual da razão, mas uma nova razão, uma nova lógica? Sendo assim, o enriquecimento principal à Teologia pela análise filosófica de Ricoeur é a aposta em uma teologia do amor, ou melhor, em uma reflexão com uma lógica diferente da lógica filosófica.

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

---

<sup>11</sup> Em nosso terceiro capítulo, abordaremos isto com maior profundidade.

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).

### **1.2.1.5 Nossas considerações sobre a análise de Ricoeur em seu ensaio sobre *Êxodo 3, 14***

Ao final deste nosso breve sobrevoo pela análise ricoeuriana de *Êxodo 3, 14*, podemos eleger alguns pontos que nos auxiliarão em nossa pesquisa. Primeiramente, podemos perceber com este ensaio, principalmente com suas conclusões, que nossa primeira intuição, sobre Paul Ricoeur ser um solo fecundo diante de nossa problemática, parece ser positiva, pois vemos a defesa tanto de uma filosofia autônoma, quanto de uma teologia autônoma na contemporaneidade. Para encontrarmos a resposta que buscávamos e que resultaria em nosso primeiro ponto, percebemos que as autobiografias de Ricoeur podem ser bons guias perante a proficuidade de nosso autor, uma vez que a escolha de tal ensaio foi feita a partir do comentário sobre o trecho bíblico encontrado na obra *A Crítica e a Convicção*<sup>12</sup>. Outro ponto interessante foi a percepção de que, para o autor, a Filosofia deve se preocupar tanto com o método, por isso deve ser autônoma, quanto com a ontologia, ou seja, a percepção de que, para nosso autor, a Filosofia seja, além de epistemologia, ontologia. Além disso, vemos também uma preocupação com a crise do tempo presente, que faz com que as ciências caiam em um irracionalismo. Por fim, o que talvez seja o mais importante para este momento de nossa dissertação, a percepção de que por mais que haja a crença de que Filosofia e Teologia sejam autônomas, há um espaço para o que chamaremos de enriquecimento de uma através da outra.

## **2. Meios**

Se, na primeira parte de nossa introdução, procuramos apresentar nossa problemática e o modo como ela adentra em solo ricoeuriano, procuraremos, nesta segunda parte, apresentar o modo próprio que percorreremos este solo. Para isso, tentaremos deixar claro alguns de nossos pressupostos.

---

<sup>12</sup> Sobre este assunto, conferir página 18.

## 2.1 Como leremos Ricoeur?

Como ler Ricoeur? Esta é uma das primeiras questões que qualquer pesquisador do pensamento ricoeuriano deve responder, uma vez que está lidando com um autor que é profícuo e dinâmico. Diante desta questão, vemos respostas como a de W. David Hall, que em *The Creative Tension Between Love and Justice*, aposta para uma interpretação do pensamento ricoeuriano que ele denomina como criativa, que, por sua vez, se afasta muitas vezes das considerações que o próprio Paul Ricoeur fez dos seus textos<sup>13</sup>. Como já percebemos, nossa leitura, neste sentido, se difere da leitura feita por Hall, pois, assim como fizemos em nossa análise sobre o ensaio do Êxodo 3,14, teremos os comentários de nosso autor como índices preciosos para o nosso caminho. Deste modo, nossa leitura se aproxima mais daquela feita por Jean Grondin.

Em sua obra intitulada *Paul Ricoeur*, Jean Grondin afirma que o filósofo francês tem 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 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 caminho intelectual e tecendo alguns comentários sobre ele. Cremos que devemos, agora, justificar o que nos leva a adotar uma posição parecida com a de Grondin.

## 2.2 Os textos autobiográficos de Paul Ricoeur

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 e estes são menores quantitativamente do que seus escritos sobre temas religiosos. Sendo assim, podemos dizer que 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

---

<sup>13</sup> 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 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" (HALL, 2006, p. 5).

*Introdução a Ricoeur* de Domenico Jervolino e não citado na lista de Grondin. Mas, se estes textos são tão significativos ao ponto de merecerem uma categoria na obra de Ricoeur, por que eles aparecem apenas na fase final de seu caminho intelectual?

Primeiramente, Ricoeur é um autor refinado, 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 se atinha 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 acerca de um autor. Temos um exemplo claro disso em seus escritos de 1963 sobre o pensamento de Kierkegaard, em que, segundo José Morgado Heleno, podemos encontrar no segundo texto "[...] 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). Neste texto, vemos o filósofo francês disposto a fazer uma leitura da 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). Quanto a nós, longe de entrarmos em uma discussão acerca do filósofo dinamarquês e de suas possíveis interpretações, o que queremos notar é o pensamento de Ricoeur de que um hermeneuta em suas análises deve tomar 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 sua obras, assim como ele mesmo fez em sua leitura de Kierkegaard. Por isso, vemos a possibilidade de autores como David Hall, que já citamos em nossa introdução, que fazem 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, o que nos leva a possuímos uma postura parecida com Grondin, considerando os escritos autobiográficos de Ricoeur em nossa investigação?

Nossa resposta é simples, Paul Ricoeur é um dos melhores comentadores de 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 selectivo e, como tal, inevitavelmente tendencioso. A juntar isso, uma autobiografia é, no sentido preciso, uma obra literária; neste aspecto assenta no por vezes benéfico, por vezes prejudicial, hiato entre o ponto de vista retrospectivo do acto da escrita, de registrar a experiência vivida, e o fluir da vida quotidiana (RICOEUR, 1995b, p. 47).

Deste modo, sabemos que os escritos autobiográficos podem ser benéficos ou maléficos em nossa análise. Consideramos os escritos autobiográficos de Ricoeur como benéficos, pois vemos neles a mesma tentativa 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 Domenico Jervolino, Olivier Mongin, entre outros, que em suas reflexões apresentam suas considerações biográficas 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 são feitos a partir de 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 comentadores de Paul Ricoeur e, assim como outras obras de outros escritores, seus escritos autobiográficos são guias benéficos na investigação sobre tal autor.

Diante dessas considerações, podemos retomar ao nosso acréscimo a lista de Grondin. Antes de apresentarmos nossa justificativa por optarmos por um caminho parecido com o traçado por Jean Grondin, dizíamos que faltava na lista deste autor o texto *O meu caminho filosófico*, como sugestão de texto para se iniciar um caminho investigativo em Paul Ricoeur. Este texto se encontra no apêndice da obra *Introdução a Ricoeur*, de Domenico Jervolino, e nada mais é que a publicação de uma aula magna proferida por Ricoeur à Universidade de Barcelona. O ponto fundamental para nossa leitura que este texto traz é a apresentação de *O si-mesmo como outro* como chave de leitura para se entender o projeto filosófico ricoeuriano como um todo (RICOEUR, 2011b, p. 129). Sendo assim, podemos afirmar dois pontos cruciais de nossa leitura de Paul Ricoeur: (a) vemos todos os títulos de Ricoeur como integrantes de um único projeto filosófico; (b) vemos *O si-mesmo como outro* como título central neste projeto.

### 2.3 Os textos filosóficos de Ricoeur e a centralidade de *O si-mesmo como outro*

Nas seções anteriores, afirmamos a importância de se recorrer aos comentários de Ricoeur como comentador de sua própria obra e que um de seus comentários nos levou à afirmação de *O si-mesmo como outro* como título central de sua obra. No entanto, outros comentadores nos levam a caminhar na mesma direção, 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" (REAGAN, 2002, p. 4)<sup>14</sup>, 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 tem como grande meta de investigação o rastreamento da investigação hermenêutica e ontológica que levou Ricoeur à sua obra mais completa, *O si-mesmo como outro* (HELENO, 2001, p. 36). Diante destes comentários, cremos que temos uma pista importante para traçarmos nossa leitura.

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. Estas conferências tinham como objetivo apresentar uma unidade para obra de Ricoeur, se não sistemática, ao menos temática (RICOEUR, 2011b, p. 128) e tinha nascido da ideia de expor, mesmo que provisoriamente, a noção de sujeito desenvolvida por ele (RICOEUR, 1995b, p. 127). No entanto, das conferências proferidas em 1986, para a obra apresentada em 1990, temos algumas alterações feita 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).

---

<sup>14</sup> Tradução nossa de "[...] *Oneself as Another* is, in my opinion, Ricoeur's most elegantly written, clearly organized, and closely argued work".

### 2.3.1 A questão central da obra de Ricoeur, *quem é o homem?*

Dentre a divisão que propomos acerca dos títulos que compõem a obra ricoeuriana, não tivemos a oportunidade ainda de comentarmos sobre seus escritos filosóficos. Chamamos de escritos filosóficos todos os textos em que nosso autor procura 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 (RICOEUR, 2012, p. 39). Deste modo, vemos vários problemas colocados em jogo e, com isso, várias temáticas sendo abordadas nos textos filosóficos que compõem a obra de Ricoeur, mas também vemos que todos estes problemas e temáticas se encontram na questão *o que é o homem?* e, conseqüentemente, se encontram no texto *O si-mesmo como outro*. Sendo assim, nossa posição difere daquela apresentada por Manuel Maceiras, citada por Heleno, que afirma que "[...] a preocupação única de Ricoeur é a compreensão do homem" (MACEIRAS, apud HELENO, 2001, p. 33), pois, por mais que esta seja a preocupação central, ela não é a única, vemos, por exemplo, a problemática do mal como sendo uma das preocupações mais importantes. No entanto, isso não nos leva a uma postura como a de José Manuel Morgado Heleno, que descarta a afirmação de uma questão central e constrói sua investigação por meio de vetores fundamentais, como fenomenologia e ética (HELENO, 2001, p. 34-35). Cremos no encontro de todas questões na questão *o que é o homem?* no pensamento de Ricoeur. Tal posição que defendemos é resultado da insistência por uma certa sistematicidade em todos os textos filosóficos de nosso autor, do rigor que ele tinha mencionado quando falara de seus textos autobiográficos. De fato, ele mesmo menciona isso em *A Crítica e a Convicção*: "Confesso que sempre tive necessidade de ordem e, apesar de recusar toda a forma de sistema totalizante, não me oponho a uma certa sistematicidade" (RICOEUR, 1995a, p. 43). Ora, esta insistência por parte do filósofo francês por esta sistematicidade é por acreditar que todos os "sistemas", por meio do humanismo, possuem um lugar de encontro em comum, que é a explicação do sentido do homem.

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).



Com isso, vemos vários vetores, expressão utilizada por Heleno, humanistas que se encontram em uma antropologia filosófica, missão principal de uma filosofia que pensa em sua própria responsabilidade. Nós não fomos os primeiros a percebermos isso, encontramos afirmações parecidas com a nossa 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 particularidade perante 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.

### 2.3.2 A estrutura das conferências de Endimburgo

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 o homem?*, vemos na estrutura original de suas conferências, proferidas em Endimburgo, 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).

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). Diante disso, não achamos estranho 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 estranho 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. No entanto, diferentemente de Ricoeur, iremos confiar que nossos leitores não interpretarão equivocadamente nossa abordagem, em que o texto de *O si-mesmo como outro* é basilar para o enriquecimento oferecido à Hermenêutica Bíblica, presente nos textos das conferências de Endimburgo. Sendo assim, investigaremos o lugar de *O si-mesmo como outro* na obra de Ricoeur, para, depois, apontarmos o possível enriquecimento para Teologia que esta obra oferece.

Encerramos nosso capítulo com a seguinte consideração. Se nos escritos de Paul Ricoeur sempre ressoaram as palavras do professor Ronald Dalbiez, afirmando que sempre se deve encarar os problemas de peito aberto (RICOEUR, 2011, p. 120), em nossa pesquisa, queremos que ressoem as palavras do professor Luciano Vicente, que sempre diz que fazer Filosofia não é como percorrer uma corrida de cem metros, mas como percorrer uma maratona, com paciência<sup>15</sup>. Com isso, não demonstramos a mesma preocupação de Paul Ricoeur, que confundam o nosso trabalho filosófico com ontoteologia, por mantermos a

---

<sup>15</sup> Luciano Vicente é um dos principais responsáveis pelo *ethos* de nossa empreitada filosófica e tal fala que citamos tem como origem as diversas disciplinas que participamos em nossa graduação, sob sua responsabilidade.

esperança de que leiam o nosso trabalho com atenção e paciência, conferindo nossos métodos e argumentos, na busca deste possível enriquecimento por parte da Filosofia para Teologia.

## **CAPÍTULO 2 – O LUGAR DA HERMENÊUTICA DE *O SI-MESMO COMO OUTRO* NA PROBLEMÁTICA HERMENÊUTICA DA OBRA RICOEURIANA**

“Evocando tal ou tal figura filosófica, Paul Ricoeur gosta de citar *L’Essai d’une philosophie du style* de Gilles-Gaston Granger, e também a expressão cara a Éric Weil “atitude filosófica”.

“Estilo”, “atitude filosófica”: estas duas expressões que sublinham o agir específico do pensamento aplicam-se plenamente ao seu próprio trabalho. Mas como qualificar o seu “estilo”? Essencialmente pela paixão do desvio, pela escolha de uma via longa e pela própria indissociável de uma tomada em consideração das aporias do pensamento e da ação”

(MONGIN, 1994, p. 32).

### **1. O contexto da questão hermenêutica em Paul Ricoeur**

#### **1.1 O lugar de Paul Ricoeur no problema hermenêutico contemporâneo**

Sem sombra de dúvidas, os dois grandes nomes da hermenêutica filosófica contemporânea são Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Assim como aponta Jean Grondin, o termo *hermenêutica* é, em meio a outros termos possíveis, aquele que melhor representa o pensamento destes autores, por mais que estes tenham chegado a este termo de maneiras bem diferentes.

Sem ser o único, é sem dúvida o termo que melhor representa seu pensamento [o de Ricoeur], assim como o do seu outro grande contemporâneo, Hans Georg Gadamer (1900-2002), mesmo que Ricoeur, como insistiremos aqui, tenha chegado à hermenêutica de um modo bem diferente do pensador alemão (GRONDIN, 2015, p. 14).

No entanto, por mais que possamos dizer que estes autores fazem parte de uma mesma tradição, a tradição *hermenêutica*, não podemos dizer que realizar um diálogo entre eles seja uma coisa simples, uma vez que, ao lermos os escritos de um, não encontramos referências ao outro e, ao lermos o outro, encontramos uma leitura bem própria deste um. De fato, Gadamer quase não fala do texto ricoeuriano e Ricoeur faz uma leitura que não podemos dizer que é fiel ao projeto gadameriano. Por isso, Lauxen comenta:

Embora Jean Grondin sustente que Gadamer tenha lido Ricoeur, essas referências são praticamente nulas. De outra parte, é evidente que Ricoeur leu Gadamer e fez várias referências diretas ao seu pensamento. Reconheceu essa dívida em várias ocasiões e talvez o tenha incorporado em seu próprio pensamento mais do que ele o tenha declarado em referências explícitas. Entre esses muitos reconhecimentos, Ricoeur (1995a, 80) declara, em sua Autobiografia Intelectual, que a obra de Gadamer *Wahrheit und Methode* “[...] se tornou para mim uma referência

privilegiada”. Contudo, não é certo que a leitura que Ricoeur fez de Gadamer tenha sido fiel a ele (LAUXEN, 2012, p. 127 – 128).

Com isso, podemos afirmar, com Roberto Roque Lauxen, que falar de *hermenêutica* em Paul Ricoeur não é o mesmo do que falar de *hermenêutica* em Gadamer. Segundo Lauxen, isto é percebido claramente quando observamos a relação que o termo *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 termo *hermenêutica* recebe definições diferentes e é enriquecido ao longo de sua obra.

Podemos dizer que *Verdade e Método* é a obra magna de Gadamer, mas não podemos dizer o mesmo de Ricoeur. Sua concepção hermenêutica é desenvolvida numa dezena de obras e não se mantém unívoca, pois é enriquecida por vários desvios. Isso suscita uma dificuldade a mais, a de saber a qual Ricoeur nos referimos (GRONDIN 2008, 40). Não para menos Johann Michel (2006, 290) caracterizou os escritos de Ricoeur de “obra em movimento” (LAUXEN, 2014, p. 131).

Talvez, a principal distância entre a hermenêutica ricoeuriana para com a hermenêutica gadameriana esteja na pluralidade que este termo tem para Paul Ricoeur. O próprio filósofo francês reconhece isso em *A Crítica e a Convicção*:

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” subsume 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 adoptada por Gadamer, em relação à qual me distanciei (RICOEUR, 1995a, p. 105).

Paul Ricoeur considera que o termo *hermenêutica* inclui ao menos três coisas, assim como podemos ver na citação acima. Com isso, a apropriação filosófica que nosso autor faz deste termo procura respeitar os diferentes significados que este pode conter. Talvez, o dicionário nos auxilie na clarificação destes significados e nos ajude a traçar melhor a distância que existe entre Ricoeur e Gadamer.

## 1.2 O problema hermenêutico em seus diferentes sentidos

Nossa reflexão esbarra em um problema de significado conceitual, acerca do que seria hermenêutica para Paul Ricoeur. Diante disso, uma tarefa mínima que a Filosofia deve desempenhar é de analisar e clarificar, assim como indica nosso autor em sua reflexão sobre a

morte em *Vivo até a morte*: “É aqui como em outros casos a tarefa mínima da reflexão filosófica: analisar, clarificar” (RICOEUR, 2012, p. 8). Esta tarefa filosófica de análise e clarificação conceitual pode ser vista várias vezes na obra de Ricoeur, seja com os conceitos de *amor e justiça* em *Amor e Justiça*, ou com o conceito de *perdão* em *A memória, a história e o esquecimento*. No entanto, cremos que diante destes dilemas recorrentes na Filosofia, Paul Ricoeur encontrou, ao final de seu trajeto intelectual, um precioso companheiro para auxiliá-lo na análise e clarificação, o dicionário. Ora, se lemos com receio certas dissertações, ou teses, que em suas reflexões se utilizam de definições provenientes de dicionários, imaginemos a surpresa que temos ao encontrarmos isso em obras filosóficas, como *A memória, a história, o esquecimento* e *Percurso do reconhecimento*. Além disso, nosso maior espanto é ao perceber a evolução deste recurso de uma obra para outra, pois se em *A memória, a história, o esquecimento*, Paul Ricoeur cita um dicionário para auxiliá-lo perante uma ambiguidade, em *Percurso do reconhecimento*, o uso do dicionário toma novas proporções ao ser visto como ponto inicial de toda discussão decorrente. Diante disso, será que este recurso não seria de grande auxílio em nossa investigação sobre o conceito de hermenêutica?

Antes de esboçarmos uma resposta para tal questão, não podemos esquecer dos limites dos dicionários:

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, 1976a, p. 3).

Neste sentido, segundo Ricoeur, os dicionários não substituem uma análise pormenorizada das coisas. Porém, eles são bons guias de ordenação e descrição das coisas. Um bom uso do dicionário por um filósofo é encontrado na obra de Ricoeur. Por exemplo, no epílogo de *A memória, a história, o esquecimento*, nosso autor pretende colocar em questão a noção de *perdão* e, no meio desta discussão, ele procura relacionar os dilemas do *perdão* com a extensão que este conceito pode ter por meio da ideia de *dom* (Cf. RICOEUR, 2007, p. 465-512). Aparece neste ponto o recurso do dicionário, pois o filósofo francês vê, na definição apresentada no *Petit Robert*, uma importante justificativa para demonstrar o quanto normalmente o conceito de *perdão* parece ligado ao conceito de *dom* (RICOEUR, 2007, p. 486). Este breve desvio pelo dicionário procura enriquecer a reflexão filosófica empregada em

sua obra, ao apresentar como posição importante o uso comum que a língua dá, em meio a todo dilema conceitual. Já no livro *Percurso do reconhecimento*, a utilização do dicionário por Ricoeur é centralizada e ampliada. Centralizada, pois este recurso não aparece apenas para resolver um dilema, mas na apresentação do conceito problemático, isto é, antes de ir ao encontro das grandes obras filosóficas que já trabalharam de alguma forma o tema, nosso autor pretende mostrar como o dicionário trabalhou este conceito. A justificativa dada por ele para apostar em uma nova estratégia metodológica é de que este conceito nunca foi trabalhado de maneira central 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).

Com isso, como podemos perceber nesta breve citação, o uso do dicionário não aparece, aqui, da mesma maneira como em *A memória, a história, o esquecimento*, em que se busca dar mais um ponto na resolução de um dilema conceitual, mas pretende-se ir além, servindo ao pensador como referência para saber se ele está lidando com um conceito falso que aparenta ser verdadeiro ou não, isto é, mais do que um ponto de vista dado por um lexicógrafo, Paul Ricoeur pretende formar uma espécie de agrupamento semântico que será base para sua discussão, algo que costumeiramente fazemos utilizando obras filosóficas. Para isto, uma ampliação se faz necessária, além do *Grand Robert*, o dicionário francês mais famoso, deve-se acrescentar a rigorosidade do *Littré*, o dicionário francês com maior rigor científico. Sendo assim, o primeiro dicionário serve-nos para conhecermos as expressões no sentido mais usual do termo, enquanto o segundo dicionário serve para percebermos a utilização da expressão ao longo da história, desde o passado até o presente (RICOEUR, 2006, p. 15). Ora, este primeiro palco é montado para o conceito de *reconhecimento* e, só depois, vemos a discussão sendo colocada com grandes filósofos, como Descartes e Kant. É esta mesma estratégia que queremos adotar em nossa dissertação, utilizando o termo *hermenêutica*.

No dicionário *Aurélio*, podemos encontrar 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 no dicionário *Houaiss*, encontramos uma intenção diferente, que é de concentrar o maior número de informações possível acerca dos verbetes. Desta forma, neste segundo dicionário, conseguimos encontrar a datação das entradas e o significado delas para diferentes áreas, algo que não conseguimos apenas com o *Aurélio*. Neste sentido, utilizamos o dicionário *Houaiss* da mesma forma que Ricoeur utiliza o *Littré*, e o *Aurélio* da mesma forma que o *Grand Robert*. Dito isso, podemos traçar nosso caminho da seguinte maneira: primeiramente, iremos traçar os significados usuais do termo "hermenêutica" através do dicionário *Aurélio*, uma vez que ele se destaca neste quesito e, depois, iremos apresentar os sentidos mais técnicos do termo, utilizando o dicionário *Houaiss*, para, assim, conseguirmos conceituar "hermenêutica" na obra ricoeuriana e verificarmos seu uso em *O si-mesmo como outro* de Paul Ricoeur.

No dicionário *Aurélio*, podemos encontrar três definições de hermenêutica, 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, ou como uma arte, isto é, uma técnica, como apresenta a terceira definição. Já no dicionário *Houaiss*, encontramos 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, vemos desde sua primeira definição algo complementar às definições apresentadas pelo primeiro, pois hermenêutica não é vista apenas como interpretação em um sentido instrumental, mas também é vista como ciência/teoria.



Assim, podemos organizar as definições de hermenêutica da seguinte maneira:

**Quadro 1: definições de hermenêutica**

<b>AURÉLIO</b>	<b>HOUAISS</b>	<b>PAUL RICOEUR</b>
(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.	

Ao confrontarmos as definições do dicionário com aquelas sugeridas por Paul Ricoeur, podemos perceber que as definições (b) e (c) do *Aurélio* e todas as definições do *Houaiss* se enquadram na definição (a) ricoeuriana, *métodos precisos que contêm regras rigorosas*. Podemos considerar esta primeira definição como a média entre a definição (a) do *Aurélio*, em que hermenêutica é vista simplesmente como interpretação da palavra, e (c) do Ricoeur, em que ela é vista como um *metodologismo*, isto é, um método dos métodos. Por fim, o que chama atenção é o viés crítico da definição (b) de Ricoeur, em que hermenêutica é uma reflexão sobre a própria natureza do compreender. Se podemos enquadrar as outras definições no campo de investigação metodológico, esta última definição pertence ao campo epistemológico. Com isso, podemos dizer que Paul Ricoeur é uma espécie de revisor da ambição filosófica de Gadamer, que é considerado por muitos, assim como por Schmidt, como o principal nome da hermenêutica filosófica contemporânea pelos seguintes motivos:

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é o principal responsável por nosso pensamento sobre a hermenêutica na filosofia contemporânea hoje por três motivos. Primeiro, Heidegger abandonou o termo em seus últimos escritos. Segundo, Sartre, que defendeu o existencialismo, que foi parcialmente defendido a partir de *Ser e tempo* de Heidegger, não incorporou a hermenêutica. Terceiro, Gadamer, um aluno de Heidegger, desenvolve especificamente a análise da compreensão de Heidegger de

*Ser e tempo* em sua obra principal, *Verdade e método*, chamando sua teoria de hermenêutica filosófica (SCHMIDT, 2014, p. 21).

Neste sentido, podemos afirmar, com Lauxen, “[...] que a magnitude de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur para tradição hermenêutica pode ser comparada com a de Husserl e Heidegger em relação a tradição fenomenológica” (LAUXEN, 2012, p. 127-128). É desta forma que enxergamos o lugar de Ricoeur na história recente da filosofia hermenêutica, como um autor que contribui com uma visão diversa à de outro grande autor, Gadamer. Como podemos perceber, esta contribuição se dá por uma definição plural do que seria hermenêutica. Podemos traçar a distinção entre estes autores no seguinte sentido: enquanto Gadamer contrapõe a hermenêutica à metodologia das ciências modernas, Paul Ricoeur pretende incluir tais metodologias ao arco hermenêutico. Assim, há uma distinção de grau entre os autores e esta postura metodológica e epistemológica de Ricoeur faz com que tenhamos que compreender um pouco de seus debates, para, assim, compreender sua hermenêutica. Utilizaremos as definições que apresentamos como guias do caminho do problema hermenêutico na obra de Ricoeur.

## **2. O problema hermenêutico em Paul Ricoeur**

### **2.1 A noção de crise como gérmen do problema hermenêutico ricoeuriano**

Em *Escritos e conferências 2: hermenêutica*, podemos encontrar quatro conferências em que Paul Ricoeur tem como objetivo apresentar o desenvolvimento do problema hermenêutico ao longo de sua obra. Para isto, nosso autor destaca um ponto de sua trajetória que é essencial para se compreender o papel da hermenêutica em seus escritos: “[...] o problema da interpretação só me veio aos poucos, sempre por ocasião de uma problemática particular e limitada” (RICOEUR, 2011, P. 15). Com isso, percebemos que o problema hermenêutico não é o problema inicial de Ricoeur, diferentemente do que acontece com a obra de Gadamer. Ou seja, por mais que posteriormente nosso autor 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. Estamos diante de uma hermenêutica que é vista como um instrumento, como um método que pode ajudar a 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 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 nosso autor, este ponto foi alcançado por conta de sua dupla cultura. Ele mesmo relata:

[...] 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, 2010, p. 18-19).

Podemos ver que 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).

De outro lado, ele vê o quanto isso compõe um desafio para o nosso tempo: “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). Com isso, podemos dizer que 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.

De fato, em uma entrevista, Paul Ricoeur aponta que a origem deste momento *crítico* se dá em “[...] um vasto processo histórico de distanciação das nossas raízes culturais” (RICOEUR, 1976a, 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, 1976a, p. 5). Assim, a *hermenêutica* seria 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, 1976a, p. 5).

Diante disso, devemos observar dois pontos: (i) Paul Ricoeur não vê a *crise* da modernidade como uma espécie de “doença”; no entanto, (ii) 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 diz, “[...] passa-se facilmente da fragilidade à patologia” (RICOEUR, 1994, p. 89). Devemos 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 ilustram muito bem o perigo desta crise se tornar uma patologia. Dois

níveis devem ser destacados em relação ao perigo que esta crise traz: (i) o nível institucional e (ii) o nível reflexivo.

## **2.2 A interdisciplinaridade e o ensino da filosofia como superação da crise da nossa modernidade e sua relação com o estilo da hermenêutica ricoeuriana**

Segundo Paul Ricoeur, o destino da Filosofia não deve ser confundido com o destino do ensino da Filosofia (RICOEUR, 1976a, 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.

Efectivamente, 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, 1976a, p. 7-8).

Estamos diante de um ponto muito importante, tanto para a compreensão da hermenêutica indicada em *A simbólica do mal*, quanto para a compreensão da obra de Ricoeur em um sentido mais geral.

Em *História e Verdade*, Ricoeur afirma: “O grande filósofo é aquele que pela primeira vez se espantou com uma maneira nova de filosofar [...]” (RICOEUR, 1968, p. 52). Neste sentido, o filósofo não pode ser indiferente à história da Filosofia: “o mais autodidata dos filósofos não se pode furtar a Sócrates, Platão, Descartes, Kant: a história deve ter sentido para própria pesquisa da verdade” (RICOEUR, 1968, p. 45). Por isso, a relação estabelecida pelo filósofo entre “[...] um autor, ou de um pequeno número de autores, tende para o gênero de relação estreita, exclusiva, que um homem pode ter com seus amigos” (RICOEUR, 1968, p. 41). É esta relação de “amizade” que há entre Ronald Dalbiez e Paul Ricoeur, a qual Ricoeur pretende estabelecer com outros autores (professores) e com seus leitores (alunos). Grondin e o próprio Ricoeur ressaltam, ainda mais, este ponto.

Se Grondin inicia seu livro, intitulado como *Paul Ricoeur*, com a afirmação de que Paul Ricoeur era um dos maiores filósofos do século XX<sup>16</sup>, ele conclui suas reflexões com uma

---

<sup>16</sup> Assim afirma Grondin na primeira parte do seu livro: “Paul Ricoeur (1913-2005) foi um dos mais importantes filósofos franceses do século XX, certamente um dos mais lidos no estrangeiro” (GRONDIN, 2015, p. 9).

lição de humanidade por parte de Ricoeur que o marcou, a atenção que o filósofo francês deu para um aluno que havia feito uma pergunta incoerente e desajeitada para ele. Assim relata Grondin: "Ele [Ricoeur] respondeu com uma generosidade da qual somente ele sem dúvida seria capaz: levou a sério a pergunta, reformulou-a um pouco, realçou seu interesse e pertinência, como se tivesse acabado de lhe fazer a melhor pergunta do mundo" (GRONDIN, 2015, p. 115) Esta impressão pessoal de Grondin é extremamente importante, pois ele reconhece em Ricoeur além de um filósofo, um educador, alguém preocupado com o ensino de Filosofia. O próprio Paul Ricoeur afirma que seu trabalho filosófico sempre esteve ligado ao ensino (RICOEUR, 1995a, p. 22) e que teve a sorte de conseguir conciliar seus interesses filosóficos com suas obrigações de ensino. Por isso, seu trabalho filosófico sempre esteve mais atento aos seus estudantes, que eram os primeiros a terem contato com as ideias que se tornariam livros através dos seminários apresentados por Ricoeur, do que com um público de pesquisadores (RICOEUR, 1995a, p. 109). Esta conciliação entre um pensamento filosófico e o ensino de Filosofia foi fundamental para outra conciliação entre o pensamento livre exigido por Gabriel Marcel em seu grupo de estudos, do qual Ricoeur participava, e a cultura exigida pela Sorbonne, instituição na qual ele lecionava. No entanto, dado o tamanho da Sorbonne, havia uma distância considerável entre o professor Paul Ricoeur e seus alunos, isto é, o filósofo francês não conseguia conhecer seus alunos e nem acompanhar suas trajetórias, sentindo-se, segundo suas próprias palavras, em um "deserto intelectual" (RICOEUR, 1995a, p. 47). Por isso, o próprio Ricoeur afirma que sua saída da Sorbonne e ida para Nanterre foi muito feliz: "Tive dois anos universitários, 1966-67 e 1967-68, muito fecundos, muito felizes. Não havia muitos estudantes, o que permitia conhecê-los melhor e acompanhá-los na sua evolução" (RICOEUR, 1995a, p. 56). Através deste contexto, conseguimos compreender as crenças de Paul Ricoeur apresentadas no início de *História e verdade*:

Creio na *eficiência da reflexão*, pois creio que a grandeza do homem está na *dialética do trabalho e da palavra*; o dizer e o fazer, o significar e o agir estão por demais misturados para que se possa estabelecer oposição profunda e duradoura entre *theoria e práxis*. A palavra é meu reino e disso não me envergonho; ou melhor, envergonho-me na medida em que minha palavra participa da culpabilidade de uma sociedade injusta, que explora o trabalho; não me envergonho originariamente e, sim, tendo em vista o seu destino – Creio, na qualidade de universitário, na eficácia da palavra docente; como alguém que analisa a história da filosofia, creio na força esclarecedora, mesmo para uma política, duma palavra consagrada à elaboração de nossa memória filosófica; como membro do grupo *Espirit*, creio na eficácia da palavra que retoma de modo reflexivo os temas geradores de uma civilização em marcha; como ouvinte da pregação cristã, creio que a palavra pode transformar o "coração", isto é, o núcleo de onde brotam nossas preferências e nossas atitudes decisivas (RICOEUR, 1968, p. 9).

Como podemos observar, Paul Ricoeur crê em uma reflexão filosófica que transforma. Consequentemente, o ensino da Filosofia deve ser eficaz, ou seja, transformador. No contato com poucos estudantes em Nanterre, Ricoeur buscava reforçar estas crenças. Neste sentido, há na visão educadora de Ricoeur uma certa esperança, que, talvez, seja a mesma esperança de sua posição como ouvinte da pregação cristã. Segundo José Manuel Morgado de Heleno, a crença na eficácia da reflexão e, ao mesmo tempo, na esperança é o que faz com que Ricoeur seja um filósofo crente (HELENO, 2001, p. 25). De fato, em seus primeiros escritos, como *A simbólica do Mal e História e Verdade*, segundo classificação de Peter Kenny, apresentada por Victor Chaves de Souza em *A dobra da religião em Paul Ricoeur*, “[...] as fronteiras da filosofia e da teologia eram fluídas e confusas” (SOUZA, 2017, p. 56-57). No entanto, “na segunda etapa, buscando o rigor filosófico, as demarcações estabelecidas tornam-se evidentes; e, por fim, no terceiro estágio, Ricoeur sentiu-se livre novamente para envolver os dois discursos” (SOUZA, 2017, p. 57). Com isso, não podemos afirmar, com Heleno, que estamos diante de um filósofo crente, mas, seguindo os passos de Kenny, que estamos diante de um autor que é filósofo e crente.

O ponto principal desta análise é mostrar o quanto Paul Ricoeur, em seus escritos, estava preocupado em superar a *crise* da Filosofia em nossa modernidade no ambiente filosófico, apresentando uma reflexão que envolve outros saberes, como a Teologia, e outros autores, como o apóstolo Paulo. Com isso, há uma certa originalidade no estilo de fazer filosofia de Paul Ricoeur, que Adna Candido de Paula e Suzi Frankl Sperber afirmam como condizente com a sua hermenêutica:

A “forma” de escrever ricœuriana, que traduz muito bem os seus postulados hermenêuticos, pode ser representada pela imagem da teia de aranha: em seus textos, existe o fio condutor que trama um diálogo, à maneira de Sócrates (“maiêutica”), com diversos outros escritores, filósofos ou não (CANDIDO; SPERBER, 2011, p. 16).

Se, no estilo filosófico, encontramos algo que mostra a tentativa da superação da *crise* da nossa modernidade ao nível institucional, analisemos a hermenêutica indicada em *A simbólica do mal* como possível superação da *crise* em seu nível reflexivo.

### **2.3 A hermenêutica simbólica como via de superação da crise da nossa modernidade**

Segundo Paul Ricoeur, um dos filósofos que melhor analisou a questão da *crise* em nossa sociedade é Nietzsche, apelidando este tema como “nihilismo” (RICOEUR, 1976a, 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, 1976a, 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 reactualizar, e que nada jamais se perde” (RICOEUR, 1976a, 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 nos responder: será que 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 nos apresenta, diante do símbolo não podemos parar nossa reflexão como Platão, pois estaríamos abrindo mão da pretensão da Filosofia de compreender tudo; não podemos também interpretá-los 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 podemos 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 nos oferecer.

Por mito entende-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo. Para nós, modernos, o mito é *apenas* mito porque nós já não podemos religar esse tempo ao tempo da história, tal como a escrevemos segundo o método crítico, nem sequer ligar os lugares do mito ao espaço da nossa geografia; é por isso que o mito já não pode ser uma explicação; excluir sua intenção etiológica, eis o motivo de qualquer desmitologização necessária. No entanto, ao perder as suas pretensões de explicação, o mito revela sua capacidade de



exploração e de compreensão, aquilo ao qual chamaremos a sua função simbólica, ou seja, seu poder de descobrir, de desvelar o elo entre o homem e o seu sagrado. Por mais paradoxal que isto possa parecer, o mito, desmitologizado desta maneira pelo contacto com a história científica e elevado à dignidade de símbolo, é uma dimensão do pensamento moderno (RICOEUR, 2017, p. 21-22).

Assim, se a modernidade trouxe instrumentos que, conseqüentemente, 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 devemos buscar aquilo que o símbolo nos tem a oferecer. Se, por conta de nossa modernidade, não conseguimos mais alcançar a experiência que o mito explicita, podemos “repeti-lo” (RICOEUR, 2017, p. 23), isto é, devemos refletir sobre aquilo que o símbolo nos 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).

Como podemos perceber, a hermenêutica na obra de Ricoeur aparece 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, chamamos de *crise*. Ora, Paul Ricoeur sabe que não é o único a falar deste tema, ele mesmo nos indicou o pensamento de Nietzsche, que apresenta uma proposta diferente da sua, o niilismo, e ainda nos indica mais dois outros autores: Husserl e Jaspers (RICOEUR, 1994, p. 92). Segundo Constança Marcondes César e Célio William Araújo Santos, a superação da crise, em Husserl, seria através do método fenomenológico:

Husserl postula que o enfrentamento da crise europeia dá-se pela utilização do método fenomenológico como oportunidade de superação da crise na medida em que se busca construir um conhecimento fundado na subjetividade transcendental da consciência humana, raiz de toda intencionalidade e sentido, visto que a ciência é resultado do agir do homem e tem seu ponto de partida na intuição do mundo da vida, fundamento último de toda ciência (CÉSAR; SANTOS, 2013, p. 61).

Sendo assim, podemos questionar se a hermenêutica apontada por Paul Ricoeur em *A simbólica do mal* seria um complemento à fenomenologia husserliana, que apresenta novos horizontes na tentativa de superação da crise, ou seria um outro caminho, algo que não poderíamos chamar de fenomenologia. É justamente esta mesma questão que Grondin percebe ao analisar a hermenêutica presente nos primeiros escritos de Paul Ricoeur:

A virada hermenêutica da fenomenologia teria assim tudo a ver com a aporia que o desafio do mal apresenta. Esta virada marcaria um limite da própria fenomenologia e da via que ela privilegia: a da introspecção; o ego só pode se conhecer pelo desvio da interpretação dos símbolos, dos mitos e das narrativas nas quais traduz seu esforço para existir. A hermenêutica aparece aqui, portanto, às vezes como um substituto, às vezes como uma crítica da fenomenologia. (A ambiguidade que caracteriza esta virada – crítica ou realização da fenomenologia? – talvez explique por que Ricoeur terá a preocupação, em 1975, de sublinhar ao mesmo tempo a pressuposição fenomenológica e a pressuposição hermenêutica da fenomenologia) (GRONDIN, 2015, p. 56).

Estamos diante do ponto para compreendermos a próxima hermenêutica presente na obra de Ricoeur, a hermenêutica textual. Porém, antes de adentrarmos em tal análise, esclareçamos os principais pontos que verificamos na hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur.

#### **2.4 Considerações acerca da hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur**

Duas considerações acerca da questão hermenêutica podem ser traçadas após esta breve reflexão.

Primeiramente, 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. Diante disso, vemos mais uma justificativa para nossa dissertação, pois, se há um enriquecimento da Filosofia por conta de um outro saber, será que a Filosofia também não poderia enriquecer outros saberes? Ou seja, será que apenas a Filosofia que deve refletir questões provindas da Teologia, da História, da Psicanálise, entre outras, ou estas áreas também não necessitam refletir as questões filosóficas?

Segundo, considerando as definições por nós 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<sup>17</sup>. Desta forma, estamos diante de uma definição limitada, de um instrumento que parece promissor para a investigação filosófica, perante o perigo do niilismo. Assim, nosso autor 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,

---

<sup>17</sup> Sobre este assunto, conferir o quadro que está nas páginas 37 e 38.

inspirado na frase com a qual eu concluía *A simbólica do mal*: “O simbólico faz pensar” (“*Le symbole donne à penser*”) (RICOEUR, 2011a, p. 20).

## 2.5 A hermenêutica e o texto

### 2.5.1 Paul Ricoeur e a época do *linguistic turn*

Em *Escritos e conferências 2 – hermenêutica*, Paul Ricoeur deixa claro que o problema que motivou *A simbólica do mal* provinha da pressão que sua dupla herança, a grega e cristã, exercia sobre ele. No entanto, em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, nosso autor se vê diante de uma nova problemática, colocada por seu próprio tempo, a questão 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, 2011a, p. 15).

Assim, com esta passagem, podemos 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).

Como podemos observar, 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. Segundo Pellauer, esta maneira própria está mais relacionada aos estudos linguísticos de sua época, do que à influência dos filósofos de tradição analítica.

As we can see from the essays collected in *The Conflict of Interpretations*, this led to the idea of a symbolic function underlying any general system of signs and, through this, to the claim that any philosophy of language must be one that considered language as one such sign system. From this insight followed the recognition that a philosophical inquiry into language which would lead to a philosophy of concrete reflection must be a philosophy that has to start from both what it is people say and how they say it. Ricoeur’s search for the fullness of language therefore had to focus

on language in terms of both its structure and its use. This was an enquiry that would be given shape more through his encounter with structuralism and structural linguistics than through his appropriation of analytic philosophy. Indeed, we can say that Ricoeur's own linguistic turn from this point on turned out to be more influenced by developments in linguistics than it was by work in philosophical logic or even the ordinary language philosophy associated with Oxford and some American philosophers, although along the way he did draw several key insights from this work (PELLAUER, 2014, p. 117).

Sendo assim, estamos diante de um ponto importante para compreensão da passagem da *hermenêutica simbólica* para *hermenêutica textual* na obra de Ricoeur, a questão da linguagem. É através da problemática da linguagem que nosso autor analisa os 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 nos convida para uma interpretação em que se articula linguagem e desejo (RICOEUR, 1977b, 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, 1977b, 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 por nosso autor. Com isso, sua hermenêutica deixa de ser apenas um método preciso (definição “a” de Ricoeur em nosso quadro) e passa a ser também uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender e as condições de seu funcionamento (definição “b” de Ricoeur em nosso quadro<sup>18</sup>). A nova definição de hermenêutica é a seguinte: “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, 1977b, p. 19).

O recurso aos dicionários auxilia-nos na compreensão desta definição expandida de hermenêutica. Se a definição de hermenêutica de *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* envolve as definições do dicionário *Houaiss*, em que se fala de hermenêutica como ciência/teoria. Sendo assim, o pensamento ricoeuriano agora está preocupado com uma reflexão epistemológica. Assim, Ricoeur declara: “O que me importa, na presente obra, não é a fecundidade de uma simbólica particular, mas a textura do símbolo

---

<sup>18</sup> Sobre este assunto, conferir o quadro que está nas páginas 37 e 38.

que aí se revela. Em outras palavras, o desafio não consiste aqui no problema do mal, mas na epistemologia do símbolo” (RICOEUR, 1977b, p. 23).

Em *O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica*, para explicar sua posição perante a tradição, Ricoeur aponta a origem do problema hermenêutico como sendo a exegese cristã:

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 estoíca, 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).

Esta visão histórica apresentada por Paul Ricoeur em *O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica* se aproxima daquela apresentada por Jean Grondin em *Introdução a hermenêutica filosófica*, tanto é que o primeiro filósofo analisado por estes dois autores, Ricoeur e Grondin, é Santo Agostinho. No entanto, em *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*, outra tradição é citada por Ricoeur, que também é germen do problema hermenêutico, a tradição grega. De fato, se consideramos o primeiro sentido de hermenêutica apresentado pelo dicionário *Aurélio*, como interpretação do sentido da palavra, temos em Aristóteles, segundo Ricoeur, algo bem próximo: hermenêutica “[...] é a significação da frase” (RICOEUR, 1977b, 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. Assim, o ponto principal a se destacar é a abertura que este pensamento promove:

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, 1977b, p. 30).

Por mais que esta discussão ao nível ontológico seja apresentada, nos livros em que Ricoeur se dedica à hermenêutica no nível textual ela não é aprofundada. Em *O conflito das interpretações: ensaios sobre hermenêutica*, ele afirma que “[...] a ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão” (RICOEUR, 1978,

p. 24), isto é, a ontologia seria um alvo almejado, mas nunca alcançado, assim como a terra prometida era para Moisés.

Na tradição cristã, temos a definição de hermenêutica como método, isto é, “[...] a hermenêutica é a ciência das regras da exegese, sendo entendida como interpretação particular de um texto” (RICOEUR, 1977b, 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 um modo ainda mais crítico. Para Ricoeur, Nietzsche não foi apenas um autor que analisou de maneira exemplar a crise de nossa modernidade, mas “[...] 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, 1977b, p.31). Se, em *A simbólica do mal*, Ricoeur apontava 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 apontada deve ser crítica, não deve cair na *ilusão* dos ídolos, como denuncia Nietzsche e pode ser exemplificada por Freud.

A problemática por detrás do pensamento hermenêutico de Ricoeur ainda é moderna e ainda diz a respeito à sua dupla cultura, cristã e grega. No entanto, à luz de Freud, que interpreta os símbolos como ilusórios, devemos, agora, ter 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, 1977b, p. 33).

Por meio de tais considerações, podemos ver que o *niilismo* não é uma visão rival à hermenêutica, mas um caminho que pode “purificar” nossa empreitada. Se, segundo Ricoeur, a mesma modernidade que é responsável por nossa crise é aquela que oferece os instrumentos para superação da própria crise, não poderia o *niilismo* ser visto da mesma maneira? 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, a própria noção de crise

é ampliada. Até o presente momento, a noção de crise foi entendida apenas como esquecimento de nossas raízes culturais e, por consequência, do ser humano como sagrado. Porém, agora, 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, 1977b, p. 55). Com isso, [iii] a crise reflexiva, a do autoconhecimento do sujeito, é a última etapa de uma crise que passa, primeiramente, pela linguagem e, em seguida, pela interpretação. 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*, 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.

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).

Como podemos perceber, as consequências do desenvolvimento desta problemática envolvem várias outras questões que vão além da hermenêutica propriamente dita, como questões ontológicas, de linguagem, entre outras. Apontamos, na questão ontológica, que Paul Ricoeur deveria dar uma resposta a Aristóteles, por consequência, ele também deve dar respostas a outros autores, que trazem consigo outras problemáticas. Não adentraremos nestas discussões e nesses prolongamentos, pois corremos o risco de perder o foco de nossa empreitada. Sendo assim, cremos que os comentários de nosso autor a Bultmann ajudam na compreensão do próximo nível de sua hermenêutica, o nível da ação.

## **2.6 A Hermenêutica Bíblica e a hermenêutica da ação**

Em seu texto intitulado *Prefácio a Bultmann*, Paul Ricoeur dedica uma seção inteira à mesma questão que é o fio condutor de nossa análise até aqui, a questão hermenêutica, e provoca seu leitor dizendo: “Sempre houve um problema de hermenêutica no cristianismo, hoje, entretanto, essa questão parece nova” (RICOEUR, 2004, p. 45). De fato, já indicamos, neste capítulo, que estaria no próprio cristianismo a raiz da crise de nossa modernidade, que é

o motivo principal pelo qual Ricoeur atesta a necessidade de se fazer uma hermenêutica filosófica. No entanto, diferentemente da Filosofia, em que a hermenêutica é vista como uma necessidade apenas na modernidade, na Teologia cristã a hermenêutica é necessária desde os seus primórdios. A questão que se põe é a seguinte: com o esquecimento de nossas raízes por nossa modernidade, a questão da hermenêutica bíblica não deve ser atualizada? Talvez seja esta a novidade indicada por Ricoeur.

A questão hermenêutica nada mais é do que o problema que existe na relação entre escrita, palavra e evento. Estes foram as três hermenêuticas que atravessaram a obra de Ricoeur e cada uma delas está direcionada a um ponto desta relação, a hermenêutica simbólica à escrita, a hermenêutica textual ao texto e a hermenêutica da ação ao evento. Se esta relação é a raiz do problema hermenêutico, ela também é raiz de um dos maiores problemas do cristianismo. Assim, diz Ricoeur:

A relação entre a escrita e a palavra e entre a palavra e o evento, seu significado é o centro do problema hermenêutico. Mas esta relação em si mostra-se somente através de uma série de interpretações. Essas interpretações constituem a história do problema da hermenêutica e até mesmo da história do próprio cristianismo, na medida em que o cristianismo é dependente de suas leituras sucessivas da Escritura e sua capacidade de converter novamente esta Escritura em palavra viva. Certas características, que podemos chamar de situação hermenêutica do cristianismo, sequer foram percebidas até o momento. (RICOEUR, 2004, p. 45).

Paul Ricoeur apresenta três traços que mostram a situação hermenêutica do cristianismo. O primeiro traço hermenêutico do cristianismo é o próprio Jesus Cristo e sua relação com o Antigo Testamento. Eis a questão que Cristo inaugura: “Qual a relação entre os dois Testamentos e entre as duas Alianças?” (RICOEUR, 2004, p. 46). Cristo é visto como uma “[...] novidade [que] abole a Escritura e a cumpre. Muda sua letra em espírito como água em vinho” (RICOEUR, 2004, p. 46). Desta forma, a hermenêutica cristã é um método do cristianismo para manter a si mesmo, isto é, se consideramos a definição de hermenêutica como um método capaz de enriquecer a análise, assim como a hermenêutica do símbolo em *A simbólica do Mal*, há uma hermenêutica na base do cristianismo. A prova disto, segundo Ricoeur, são os escritos de São Paulo. Assim diz São Paulo em sua carta aos Gálatas:

Dizei-me, vós que quereis estar debaixo da Lei, não ouvis vós a Lei. Pois está escrito que Abraão teve dois filhos, um da serva e outro da livre. Mas o da serva nasceu segundo a carne; o da livre, em virtude da promessa. Isto foi dito em alegoria. Elas, com efeito, são as duas alianças: é Agar (porque o Sinai está na Arábia), e ela corresponde à Jerusalém de agora, que de fato é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é a nossa mãe, segundo está escrito: *Alegre-te, estéril, que não davas à luz, /Põe-te a gritar de alegria, /tu que não conhecestes as dores do parto, /porque mais numerosos são os filhos da abandonada do que os daquela que tem marido* (BIBLIA, Gálatas, 4, 21-27).



Paul Ricoeur vê, nos escritos paulinos, o trabalho de um hermeneuta, pois “[S]ão Paulo cria nessa alegoria cristã” (RICOEUR, 2004, p. 46). De fato, ao interpretar a situação de Abraão e acrescentar o comentário: “Isto foi dito em alegoria”, São Paulo coloca o mistério de Cristo como chave de leitura para o Antigo Testamento, articulando as promessas do Deus de Isaac, Abraão e Jacó e seu pleno cumprimento em Jesus Cristo.

Basicamente para tornar o acontecimento notório, não como um irrompimento irracional, mas como o cumprimento de um significado antecedente que permanece em suspenso. O acontecimento em si recebe uma densidade temporal por ser gravado em uma relação significativa de “promessa” a “cumprimento” (RICOEUR, 2004, p. 47).

Sendo assim, o cristianismo é uma certa hermenêutica que enriquece a Escritura Judaica. Porém, isto é passado despercebido, pois esta é formulada como um “metodismo”, isto é, como a interpretação correta e não como uma, perante outras, interpretação possível. Este caminho interpretativo é que foi, segundo Ricoeur, a origem do niilismo, pois este “metodismo” é, muitas vezes, adotado pela Filosofia.

O nosso erro foi confundir Deus com uma filosofia dominante. Neste aspecto estou totalmente de acordo com Nietzsche quando ele diz que ter feito de Deus um ideal, uma unidade suprema, foi a origem do niilismo. Criamos qualquer coisa de imutável, enquanto teria sido preciso talvez respeitar a diferença inicial do hebreu e falado do grego (RICOEUR, 1976a, p. 7).

Então, será que a hermenêutica de Paul Ricoeur não nos mostra o caminho oposto? Se a Filosofia é capaz de errar com o cristianismo, será que ela não seria capaz de acertar com ele? De fato, se, por um lado, a Filosofia deve se preocupar com o dogmatismo, por outro lado, a religião deve se preocupar com o fanatismo, pois tanto um, como o outro, encontram uma mesma resposta radical, o niilismo. Neste sentido, talvez, o esquecimento de nossas raízes seja mais problemático para o cristianismo até mesmo do que para Filosofia, uma vez que há um traço de “metodismo” em suas raízes e, por isso, talvez, o próprio cristianismo busque enfrentar o problema da *crise* com muito mais vigor do que os filósofos, possibilitando uma fonte de enriquecimento para estes, na qual pelo menos um deles, Paul Ricoeur, *bebeu*.

O segundo traço hermenêutico do cristianismo também é percebido por Ricoeur nos escritos paulinos e esta modalidade hermenêutica só é percebida com os “[...] modernos, especialmente Bultmann. Esta ideia é que a interpretação do Livro e a interpretação da vida correspondem-se e são mutualmente adaptadas” (RICOEUR, 2004, p. 48). Isto se dá no momento em que São Paulo convida seus ouvintes a se revestirem do Homem Novo:

Vós, porém, não aprendestes assim a Cristo, se realmente o ouviste e, como é a verdade em Jesus, nele fostes ensinados a remover o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas – e a renovar-nos pela transformação espiritual da vossa mente, e revestir-vos do Homem Novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade (BIBLIA, Efésios, 4, 20-24).

Para tornarmo-nos um Homem Novo, segundo São Paulo, devemos crucificar nosso homem velho na cruz de Cristo, isto é, devemos interpretar nossa existência a partir da paixão de Jesus Cristo:

Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por uma ressurreição semelhante à sua, sabendo que o velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído esse corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado (BIBLIA, Romanos, 6, 5-7).

Assim, se, em um primeiro momento, a tarefa da hermenêutica cristã era enriquecer interpretativamente o Antigo Testamento, agora, a tarefa dela é outra: “A tarefa hermenêutica, então, serve para ampliar a compreensão do texto pelo lado da doutrina, da prática, da meditação dos mistérios” (RICOEUR, 2004, p. 48). Com isso, a hermenêutica cristã rompe suas próprias fronteiras e incorpora outros instrumentos para além da exegese, como a literatura, a retórica, a filosofia e a mística (RICOEUR, 2004, p. 49). Para este traço da hermenêutica cristã se manter vivo, ele necessita incorporar os resquícios da cultura em sua compreensão, pois só assim que é possível realizar a passagem do homem velho para o Homem Novo. O filósofo francês define tal hermenêutica como “[...] decifração da vida no espelho do texto” (RICOEUR, 2004, p. 49). De fato, isto nada mais é do que postular uma interpretação existencial a partir de uma matriz textual, em conformidade com paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

O ultimo traço hermenêutico do cristianismo foi apenas compreendido na modernidade, “[...] até que os métodos críticos emprestados das ciências seculares da história e filologia fossem aplicado à Bíblia como um todo” (RICOEUR, 2004, p. 50). Este traço é o reconhecimento de que o *kerygma* também é um Testamento. “O *kerygma* não é a interpretação de um texto, é, antes de tudo, o anúncio de uma pessoa” (RICOEUR, 2004, p. 50). O cristão, ao interpretar o Antigo Testamento a partir do Novo Testamento, realiza uma hermenêutica. Ao interpretar sua existência a partir de Cristo, realiza uma nova hermenêutica. Por fim, quando o cristão dá testemunho de Cristo com base em sua hermenêutica, há uma nova Escritura, escrita com os resquícios de sua cultura e, portanto, uma nova hermenêutica, que incorpora as duas hermenêuticas anteriores. Cremos que tudo isto fica claro no trecho em

que São Paulo afirma: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo. Eu vos louvo por recordardes de mim em todas ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti” (BÍBLIA, 1 Coríntios, 11, 1-2).

Este último traço apontado na hermenêutica cristã e por nós exemplificado nos escritos de São Paulo indicam para mais um nível de discussão da hermenêutica ricoeuriana, o da ação, isto é, o da capacidade da hermenêutica de descobrir e transformar a realidade. Então, qual seria o objetivo deste novo nível hermenêutico? O próprio Ricoeur nos responde:

Na minha opinião, é procurar, no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra, por outro lado, o poder de a obra se projectar para fora de si mesma e engendrar um mundo que seria, verdadeiramente, a “coisa” do texto. Dinâmica interna e projecção externa constituem aquilo a que eu chamo o trabalho do texto. A tarefa da hermenêutica é a de reconstruir este duplo trabalho do texto (RICOEUR, 1989, p. 43).

Com isso, Paul Ricoeur abandona a ideia de que a hermenêutica seria apenas uma teoria de regras que presidiriam uma interpretação, pois tal teoria também teria um papel fundamental ao nível ético, enquanto possível reconfiguração do sujeito.

Diante disso, estamos aptos para respondermos a questão que move o presente capítulo, qual seria o lugar da hermenêutica de *O si-mesmo como outro* diante destes níveis hermenêuticos?

### **3. A hermenêutica de *O si-mesmo como outro***

#### **3.1 A hermenêutica do si-mesmo**

Em *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur anuncia a elaboração de uma “hermenêutica do si-mesmo”. Diante da reflexão posta em nosso capítulo, podemos questionar: em qual nível estaria a hermenêutica do si-mesmo? Ela pertenceria a algum dos níveis anteriores ou seria um novo nível hermenêutico?

Primeiramente, os três níveis de hermenêutica que apontamos, *hermenêutica simbólica*, *hermenêutica textual* e *hermenêutica da ação* surgem, na obra de Ricoeur, a partir da reflexão de questões determinadas. Como o próprio Ricoeur indica, *O si-mesmo como outro*, por sua vez, surge do desejo de propor uma chave de leitura para o leitor da obra ricoeuriana, por isso, nesta obra o filósofo move contra sua preferência (RICOEUR, 2011b, p. 129). Sendo assim, há na hermenêutica de *O si-mesmo como outro* algo geral, no sentido de que pode servir como

chave de leitura para os outros níveis de hermenêutica presente na obra ricoeuriana. No entanto, 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* 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 projecto subjacente a uma longa travessia hermenêutica é levado até o fim (MONGIN, 1994, p. 148-149).

Desta forma, no presente capítulo, iremos apresentar a hermenêutica de *O si-mesmo como outro* tendo como alvo principal a visão de tal hermenêutica como uma chave de leitura para a problemática hermenêutica presente na obra de Ricoeur. Cremos que, com isso, estaremos aptos para compreender a hermenêutica do *si-mesmo* em sua especificidade, um dos alvos principais de nosso próximo capítulo.

### 3.2 A hermenêutica enquanto abordagem indireta da reflexão com digressão pela análise

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). É esta articulação que nos interessa e que reconhecemos como frutuosa para nossa investigação. 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*, 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 que a *atestação* aparece com certeza fundamental para *hermenêutica*:

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.

### 3.2.1 Descartes e a aproximação *reflexiva* do pensamento

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 germen 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*.

### 3.2.2 Nietzsche e a aproximação *analítica* do pensamento

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 *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 homem?*, 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*.

### 3.2.3 Entre reflexão e análise: atestação

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, 1990a, 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, 1990a, 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.

### **CAPÍTULO 3 – O ENRIQUECIMENTO FILOSÓFICO POSSÍVEL PARA HERMENÊUTICA BÍBLICA A PARTIR DE *O SI-MESMO COMO OUTRO***

“A minha avó lia-a [a Bíblia] regularmente, prática essa que eu mesmo herdei e continuei durante minha juventude como que nessa sequência. Tal leitura era comandada por um espírito literalista, mas antes por uma concepção a que chamaria pneumatológica. Com efeito, ela inspirava a vida quotidiana; os Salmos, os escritos de Sabedoria e as Bem-Aventuranças tinham nela um lugar mais importante do que os dogmas. 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 pólos: um pólo bíblico e um pólo racional e crítico; dualidade essa que, finalmente, se manteve durante toda a minha vida”

(RICOEUR, 1995a, p. 17).

#### **1. A Hermenêutica Filosófica de *O si-mesmo como outro***

##### **1.1 Os esquemas que compõem *O si-mesmo como outro***

Em *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur abandona sua preferência por questões delimitadas, as quais eram enfatizadas em suas obras anteriores. Com isso, podemos realizar uma pergunta simples, será que, de fato, há uma hermenêutica em *O si-mesmo como outro*? Esta mesma questão é o ponto de partida de Jean Greisch em *Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga*, onde ele diz: “¿es *Sí mismo como otro* una obra de hermenéutica, o su carácter fuertemente <<transatlántico>> nos impide aplicarle una denominación tan claramente <<continental>>?” (GREISCH, 1997, p. 267). Deste modo, Greisch aponta três esquemas presentes na obra, que podem nos auxiliar em uma possível resposta, (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, “[...] pues expresa el modo en que el autor reflexiona acerca de su propio itinerario tanto para sí mismo como para el lector” (GREISH, 1997, p. 267). Dentre estes esquemas, Greisch vê, 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.

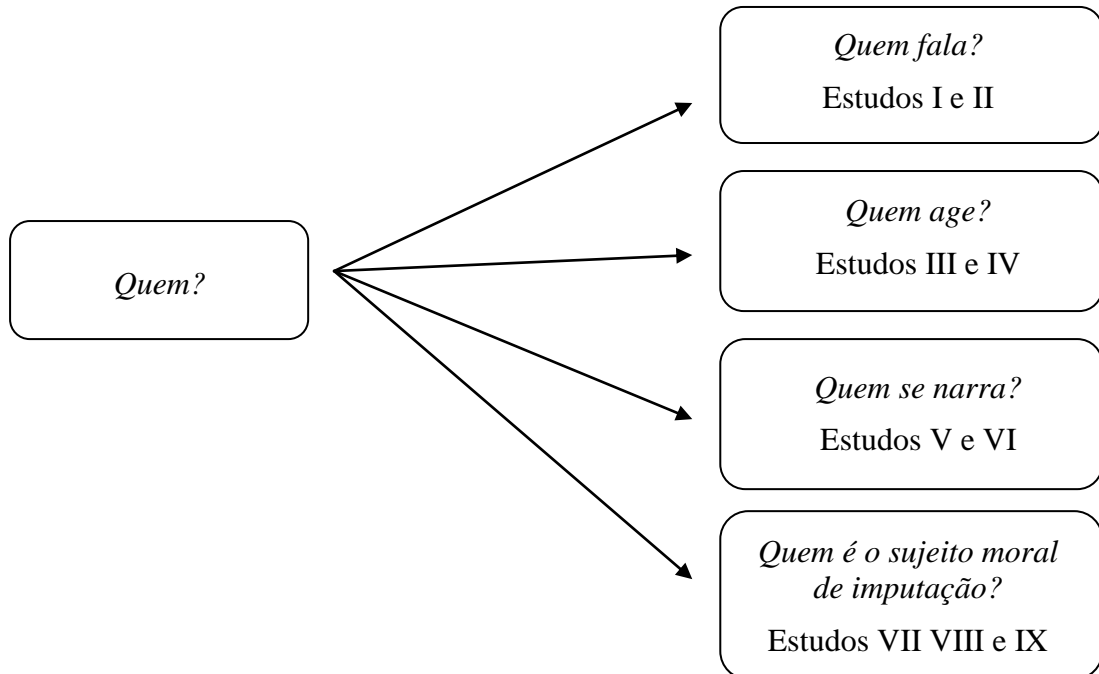


Segundo Grondin, Paul Ricoeur dedica seu último capítulo à ontologia, pois sabe que tanto as questões de identidade, quanto as questões éticas, que eram o foco dos capítulos anteriores de *O si-mesmo como outro*, dependem do ser que somos para serem compreendidas (GRONDIN, 2015, p. 103). No entanto,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

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 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. 104).

É importante notar que, assim como nós, 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 homem?*, isto fica claro naquilo que Greisch chama de *esquema heurístico* da obra.

De fato, Ricoeur divide seus nove estudos em quatro subconjuntos, tais que o primeiro subconjunto é composto pelo primeiro e o segundo estudos, em que vemos em cena uma filosofia da linguagem; o segundo subconjunto, que é composto pelo terceiro e quarto estudos, em que vemos uma filosofia da ação; o terceiro subconjunto, que é composto pelos estudos quinto e sexto, em que vemos a questão da identidade posta perante uma espécie de concorrência entre a filosofia analítica e hermenêutica; por fim, o quarto subconjunto, composto pelo sétimo, oitavo e nono estudos, em que vemos a busca por determinações éticas e morais da ação (RICOEUR, 2014a, p. XXI-XXIII). A organização destes subconjuntos se dá a partir da variedade da questão *quem?* e podemos clarificá-los utilizando o seguinte esquema:



## 1.2 Resumo dos estudos de *O si-mesmo como outro*

Através do auxílio de textos de Cláudio Reichert do Nascimento e de José Manuel Morgado Heleno, apresentaremos brevemente os nove estudos que compõem o esquema *heurístico* de *O si-mesmo como outro*.

### 1.2.1 O primeiro estudo

Em seu primeiro estudo, *A “pessoa” e a referência identificadora*, Paul Ricoeur pretende, por meio de uma abordagem semântica, investigar o *si* a partir do sentido mais “pobre” de identificação, em que o *si* não é identificado como *si-mesmo*, mas como “alguma coisa”. Nascimento descreve tal estudo da seguinte maneira:

Ricoeur inaugura o estudo I – *La ‘personne’ et la référence identifiante. Approche sémantique* – considerando que “identificar alguma coisa é poder fazer que o outro conheça, no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela *sobre a qual* é nossa intenção discorrer” (RICOEUR, 1990, p. 39). Ainda que estejamos identificando *alguma coisa*, nesse nível de identificação já se encontra a pessoa, porém num sentido pobre da palavra, onde se quer distingui-la dos demais corpos físicos. [...] Neste estágio se está identificando *alguma coisa* e não a *si mesmo* (RICOEUR, 1990, p. 39), porque, embora a abordagem da referência identificante traga ganhos à discussão, aqui, a pessoa é algo do que se fala (ele / ela), não se designa a si mesmo, por isso a necessidade de recorrer ao nível pragmático (NASCIMENTO, 2009, p. 10-11).

Como vemos, Nascimento fala que esta abordagem traz ganhos à discussão. A principal vantagem que este estudo apresenta é o afastamento de um pensamento *idealista subjetivista*. Assim, declara Ricoeur:

A vantagem dessa nova decisão estratégica é indubitável: dizer que os corpos são os primeiros particulares básicos é eliminar, como candidatos eventuais, acontecimentos mentais, digamos representações, pensamentos, cuja inconveniência para está em serem entidades privadas, e não públicas. Seu destino como predicados específicos das pessoas é apenas adiado. Mas era preciso que antes eles fossem desalojados da posição dominante de referentes últimos que ocupam num idealismo subjetivista (RICOEUR, 2014a, p. 10).

No entanto, esta abordagem necessita de complemento, necessita de uma abordagem em que o si designe a si como si-mesmo.

### 1.2.2 O segundo estudo

Em seu segundo estudo, *A enunciação e o sujeito falante*, Ricoeur, por meio de uma abordagem pragmática, analisa o *si* não mais como algo de que se fala (ele/ela), mas como um sujeito falante, um sujeito que se emprega como “eu” e se direciona a um “tu”. A questão principal é posta na identificação deste *si-mesmo* próprio e que é possível de ser identificado no contexto do uso de sua linguagem. Nascimento descreve o ponto central deste estudo da seguinte maneira:

O ponto central do segundo estudo de *Soi-même comme un autre* é a “abertura em direção ao si” por intermediário da *enunciação* (RICOEUR, 1990, p. 55), o que significa, amiúde, o ato de dizer, que o *falante* realiza, ou seja, aquele que emprega o pronome de primeira pessoa – “eu”. Por consequência, esse ato de dizer do *falante* é realizado com vista a outrem, deste modo, o ato de dizer considera a existência de um interlocutor, ou seja, o *falante*, “eu”, fala tendo em vista o *interlocutor*, “tu”. A abertura em direção ao *si*, através da filosofia da linguagem, que faz Ricoeur, é a investigação da possibilidade do emprego efetivo da linguagem, onde a compreensão de certas expressões, muitas vezes, decorre do conhecimento do contexto de uso, a exemplo da situação de interlocução, na qual o interlocutor tem de saber, minimamente, a que se refere o locutor. Contudo, é mais que apenas a capacitar o ouvinte, nesse caso, o interlocutor, a identificar o particular a que o *falante* faz referência. A questão reside no poder do *falante* em dizer a *si* mesmo (NASCIMENTO, 2009, p. 17).

### 1.2.3 O terceiro estudo

Em seu terceiro estudo, *Uma semântica da ação sem agente*, Paul Ricoeur coloca a ação como palco principal de sua investigação. É claro que os estudos da linguagem, os dois estudos anteriores, são importantes, eles são uma espécie de *órganon* para investigação que se segue. No entanto, “[...] as ações são entidades tão notáveis, e o elo entre ação e seu agente constitui uma relação tão original, que a teoria da ação tornou-se algo bem diferente da

simples aplicação da análise linguística esboçada acima [nos dois primeiros estudos]” (RICOEUR, 2014a, p. 39). Assim, Heleno descreve o ponto central deste estudo:

Numa análise que se revela amiúde de uma grande complexidade, Ricoeur não cessa de enfatizar a necessidade de compreendermos a ação a partir do agente que age e, por isso mesmo, da “orientação consciente” que um sujeito é capaz de imprimir às suas ações. A explicação fenomenológica – ao ser uma explicação do desejo ou “vontade de” (*envie de*) – leva-nos a reconhecer que, mais do que separar claramente motivo e causa- muitas vezes indissociáveis -, importa antes chamar a intenção para a intenção de agir. E é ao focar esta questão que Ricoeur refere a atestação – palavra fundamental em *Soi-même comme un autre* – mostrando que a “intenção de” é uma forma de “atestação de si” pois, ao ter a intenção de agir deste ou daquele modo – e a “intenção de” remete-nos para o futuro – comprometo-me a mim mesmo (HELENO, 2001, p. 228).

#### 1.2.4 O quarto estudo

Em seu quarto estudo, *Da ação ao agente*, a partir dos resultados do estudo anterior, Ricoeur retoma a questão da ação, porém em uma via pragmática. Segundo Heleno, o que acontece no presente estudo se assemelha à passagem que ocorreu entre o primeiro para o segundo estudo:

Com a finalidade de a análise passar de um plano semântico para um plano pragmático – à semelhança dos dois estudos iniciais, embora ao nível da linguagem, Ricoeur mostra que a “ascription” consiste na possibilidade de o agente se reapropriar da *deliberação* – expressão crucial na *Ética a Nicómaco*. De novo, é todo enigma de um sujeito que é capaz de se nomear a si mesmo designando um outro que conduz Ricoeur à necessidade de pensar os “factos primitivos”, isto é, a capacidade do agente iniciar um acontecimento determinado (HELENO, 2001, p. 229).

#### 1.2.5 O quinto estudo

Em seu quinto estudo, *Identidade pessoal e identidade narrativa*, Ricoeur anuncia que “[...] a teoria da ação assumia o papel de propedêutica a questão da ipseidade. Em contrapartida, a questão do si, sobrepujando da ação, acarreta modificações consideráveis no plano do agir humano” (RICOEUR, 2014a, p. 111). Desta forma, Ricoeur pode repensar a questão da identidade pessoal em um quadro de uma teoria narrativa, como fez no final de *Tempo e Narrativa*, porém, dialogando com outros autores, como Kant e Parfit, e com seus próprios estudos passados, como os de *História e Verdade*. Resume Heleno:

Se é no quadro da teoria narrativa que a dialética entre ipseidade e mesmidade se desenvolve, deveremos então retomar a tríade *descrever-contar-prescrever* no intuito de repensar a questão da identidade. Kant e D. Parfit são os autores que sevem de ponto de partida. A partir de Kant, é pensada a noção de identidade no sentido *idem*, isto é, como substância capaz de permanecer no tempo. Ainda neste sentido surgem como temas a noção de caráter e da palavra dada (*parole tenue*) – pretexto para Ricoeur lembrar os seus estudos em *VI* e em *HF*. Diz mesmo: “De

uma certa maneira, é ainda na mesma direção que eu prossigo minha investigação”. No entanto, se em *HF* a questão do caráter era pensada a partir da noção pascalina da desproporção, é agora reflectida tendo como horizonte maior a noção de identidade (HELENO, 2011, p. 230-231).

### 1.2.6 O sexto estudo

Em seu sexto estudo, *O si e a identidade narrativa*, Ricoeur continua a análise iniciada em seu quinto estudo. Porém, o foco principal está no diálogo de sua problemática com a obra *Tempo e Narrativa*, assim como afirma Heleno:

Ao retomar *Temps et récit*, Ricoeur quer agora deslocar o “pôr em intriga” que sintetizava o agir humano para o campo das personagens. Doravante, é a identidade da personagem enquanto dialéctica entre a mesmidade e ipseidade que o preocupa. Se o modelo da concordância/discordância tinha sido útil para compreensão do agir humano, originando assim uma “síntese do heterogêneo”, o propósito é agora o de mostrar que a narrativa permite fixar a personagem como uma *singularidade* (concordância) ao mesmo tempo que vários tipos de *ruptura* não cessam de ameaçar (discordância) (HELENO, 2001, p. 231).

### 1.2.7 O sétimo estudo

Em seu sétimo estudo, *O si e a visada ética*, Paul Ricoeur apresenta uma dimensão nova à problemática do si, a dimensão ética. Assim, nosso autor descreve seus objetivos para com seus próximos estudos:

Será fácil reconhecer na distinção entre visada e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada por sua perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto por um ponto de vista deontológico. Propomo-nos estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas não sem grande preocupação aos textos fundadores destas duas tradições: 1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade de a visada ética passar pelo crivo da norma. 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada, quando a norma conduz a impasses práticos, que lembrarão nesse novo estágio de nossa meditação as diversas situações aporéticas que nossa meditação sobre a ipseidade precisou enfrentar. Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral constituiria apenas uma efetivação limitada, embora legítima e até indispensável, da visada ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral (RICOEUR, 2014a, p. 185).

Como podemos ver, Ricoeur distingue Ética e Moral a partir das visadas aristotélica e kantiana. Assim, Ética se daria em uma perspectiva *teleológica*, enquanto a Moral se daria em uma perspectiva *deontológica*. Tais visadas são necessárias segundo Ricoeur. No entanto, sua tese é de que há uma certa primazia da Ética perante a Moral, ou seja, da visada *teleológica* perante a *deontológica*.

### 1.2.8 O oitavo estudo

Em seu oitavo estudo, *O si-mesmo e a norma moral*, Ricoeur aprofunda a relação entre Ética e Moral anunciada no estudo anterior. Para isto, ele aponta a *regra de ouro*, “não faça ao outro aquilo que não gostaria que fizessem para você”, como articuladora do *respeito por si* com a *estima de si*. Assim, resume Heleno tal passo:

Trata-se, então, de articular o “respeito por si” sob o regime da lei moral com a “estima de si” ética, repensando fundamentalmente Kant e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a vertente deontológica que se define neste texto. É preciso então esclarecer o que se entende por vontade, liberdade, dever, autonomia e fins para que a própria ética possa sair enriquecida e fortalecida por intermédio da reflexão sobre a moral. É ainda neste sentido que Ricoeur refere a “regra de ouro” que tanta importância tem na sua “pequena ética”, precisamente porque é a ela que cabe fazer a transição da *solicitude*, expressão da estima de si, ao *respeito* que devemos aos outros. A regra anuncia-se do modo que se segue: “Não façais ao próximo aquilo que detestarias que te fizessem” (cf. SA, p. 255) (HELENO, 2001, p. 233).

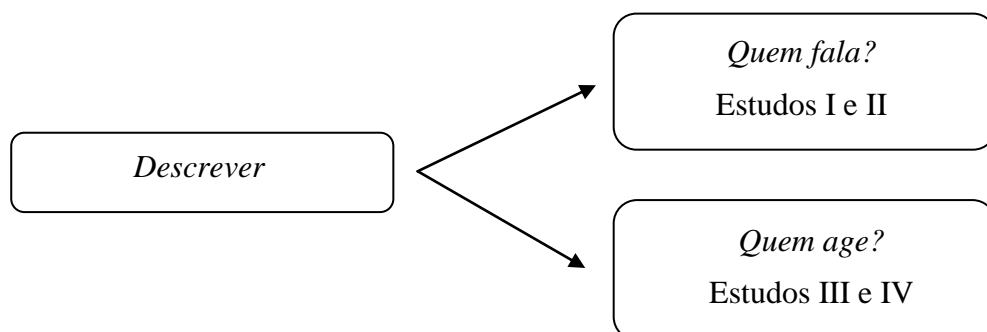
### 1.2.9 O nono estudo

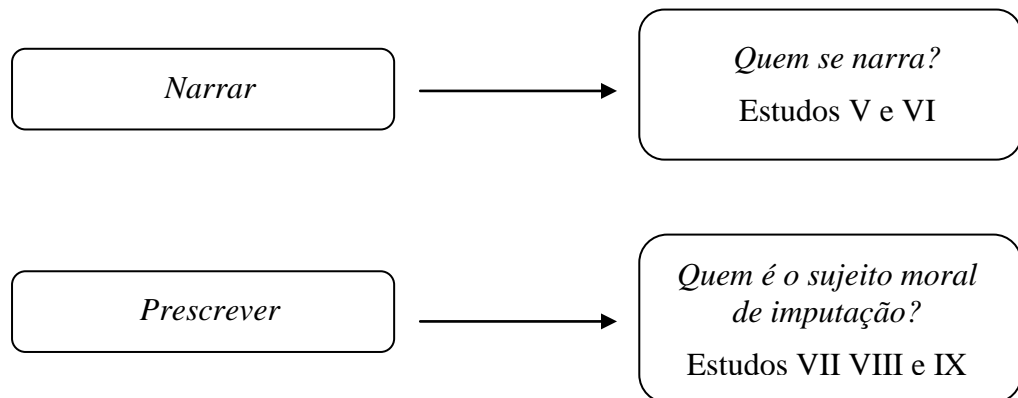
Por fim, em seu nono estudo, *O trágico da ação*, Ricoeur recorre a uma fonte não-filosófica, a da tragédia grega, em que a *tragédia* faz refletir sobre a ação da sabedoria prática. Neste sentido, o filósofo francês aponta para o quanto a intenção de vida boa deve estar direcionada para uma coletividade, isto é, uma intenção com e para os outros. Heleno afirma:

Ricoeur analisa a necessidade de existir uma mediação entre ética e moral, embora sem deixar de defender a primazia da primeira em relação à segunda. No entanto, a ética nada seria sem o “crivo da norma”, ao mesmo tempo que, da norma, acabamos por ser remetidos a ética. A expressão crucial, que possui um valor programático, diz: “Chamamos ‘intenção ética’ a intenção da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas” (HELENO, 2001, p. 235).

### 1.3 O esquema didático de *O si-mesmo como outro*

Com isso, podemos ver que o esquema, ao qual Greisch denominou como *heurístico*, é desenvolvido de uma maneira didática:





Para além da hermenêutica, podemos ver, através deste processo didático, 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).

#### 1.4 O esquema *reflexivo* de *O si-mesmo como outro*

Por fim, há o terceiro esquema, o *reflexivo*. 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, 2014a, 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.

No entanto, o foco de nossa dissertação, como aponta o título desta, se dá no estudo de uma “hermenêutica”, na hermenêutica de *O si-mesmo como outro*, e esta não é composta apenas da primeira problemática, mas também das outras duas, como o próprio título desta obra já apresenta esta marca. No prefácio de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur afirma que com

este título ele quer 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, 2014a, p. XI); (ii) “[...] dissociar dois significados importantes de identidade [...] segundo entendemos como idêntico o equivalente a *idem* ou *ipse* em latim” (RICOEUR, 2014a, 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, 2014a, 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. Nascimento explica o emprego destes termos da seguinte maneira:

Ricoeur diz que o problema da identidade pessoal decorre do equivoco 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 pessoa, 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).

Sendo assim, o problema principal de *O si-mesmo como outro* é o da identidade, ou melhor, o da *ipseidade*, pois é ela que garante a identidade do *si* mesmo este estando em constantes mudanças. Observemos a base ontológica desta discussão.

### 1.5 A ontologia de *O si-mesmo como outro*

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 arriscado, como aponta Grondin, é possível, segundo Ricoeur, na medida em que as filosofias do passado sempre estão abertas a reapropriações e reinterpretções.

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, 2014a, p. 351).

Diante disso, questionemos a primeira parte do estudo ontológico de Ricoeur: qual é o compromisso ontológico da atestação? Como indicamos no capítulo anterior, o conceito de atestação está entre a certeza e o crédito<sup>19</sup> e sua contraposição se dá através da análise. Neste contexto, Ricoeur se apropriará e reinterpretará o pensamento de Aristóteles para refletir sobre esta situação da atestação. A questão feita pelo filósofo francês é a seguinte: será que esta

<sup>19</sup> Sobre este assunto, conferir página 60.

situação da atestação, de conferir certa certeza pelo desvio da análise, não está na metacategoria do ser-verdadeiro e ser-falso de Aristóteles? A resposta é 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 – conforme 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, 2014a, 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, 2014a, 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, 2014a, 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, 2014a, 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 carregadas 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 iguais 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, 2014a, p. 363).

Diante disso, temos 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, 2014a, 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 inside apenas sobre duas constelações de significações, mas sobre dois modos de ser (RICOEUR, 2014a, p. 364).

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).

No entanto, no presente estudo, Paul Ricoeur sugere como hipótese um *tripé* da alteridade, 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*, para refletir tal implicação. Diante disso, tendo em vista o objetivo central de nossa pesquisa, apontar o enriquecimento possível da Hermenêutica Filosófica presente em *O si-mesmo como outro* para Hermenêutica Bíblica, destacamos o ponto que Ricoeur reflete a alteridade implicada na relação entre *si* e o *estranho*.

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 dialogal assimétrica cuja origem é exterior a mim (RICOEUR, 2014a, 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, 2014a, 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 decaída (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, 2014a, 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, 2014a, p. 418).

Neste ponto, nós, enquanto pesquisadores da filosofia da religião, questionamos: 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 teologia da 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, 2014a, p. 422).

O discurso filosófico se detém, mas e o da filosofia da religião? Será que não podemos refletir sobre este assunto sem cairmos em uma filosofia-teológica? Iremos apontar como tal reflexão pode continuar, segundo o pensamento de Ricoeur, mas, antes disso, precisamos apontar o estatuto da filosofia da religião possível, bem como o lugar desta perante a Filosofia.

## **2. A articulação entre *O si-mesmo como outro* e os textos sobre temas religiosos das *Gifford Lectures***

### **2.1 Os pressupostos da articulação entre *O si-mesmo como outro* e os textos sobre temas religiosos das *Gifford Lectures***

Em *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, no ensaio *Fenomenologia da religião*, podemos encontrar a seguinte nota:

Eu gostaria de dizer algumas palavras sobre a articulação entre as duas últimas das *Gifford Lectures* e *Soi-même comme un autre*. A articulação se faria no nível daquilo que eu chamo de “ontologia do agir”. A instauração do si pela mediação das Escrituras e a aplicação a si mesmo das múltiplas figuras da nomenclatura de Deus ocorrem no nível de nossa capacidade mais fundamental de agir. É o *Homo capax*, o homem capaz, que é interpelado e restaurado. Creio que reencontro assim a intuição central de Kant em *A religião nos limites dos limites da simples razão*, pelo menos tal como eu a reconstituo em meu ensaio integrado ao livro de homenagens ao padre Geffré. A tarefa da religião, segundo Kant, é restaurar no sujeito moral a sua capacidade de agir segundo o dever. A regeneração de que se trata nessa filosofia da religião ocorre no nível da disposição fundamental, no nível que chamo aqui de “si capaz”. Ora, essa restauração, essa regeneração, esse renascimento do si capaz, está em uma relação estreita com a economia do dom que celebro no estudo *Amour et Justice*. O amor, digo eu naquela conferência, é o guardião da justiça, na medida em que a justiça, a despeito de sua grandeza enquanto posta sob a égide da reciprocidade e da equivalência, é sempre ameaçada de recair, a despeito, dela mesmo, no nível do cálculo interessado, do *Do ut des* (“Dou para que dê”). O amor protege a justiça contra essa má inclinação ao proclamar: “Dou porque já me destes”. É assim que vejo a relação entre caridade e justiça como forma prática da relação entre o teológico e o filosófico. É na mesma perspectiva que proponho que se repense o teológico-político, a saber o fim de um certo teológico-político construído sobre a relação vertical dominação/subordinação. Uma teologia política orientada diferentemente deveria, na minha opinião, deixar de constituir-se como teologia da dominação para instituir-se como justificação do querer viver juntos em instituição justas (RICOEUR, 1996b, p. 173).

Diante disso, alguns pontos merecem ser destacados:

1. A articulação possível entre *O si-mesmo como outro* e os escritos sobre temas religiosos se dá, segundo o próprio Ricoeur, no contexto da ontologia do agir.
2. Paul Ricoeur aponta duas vias “religiosas” em que se pode responder a questão *quem?*, pela tradição oriunda das Escrituras e pelos recursos com que o *si* responde a esta interpelação. Com isso, temos uma questão feita em dois níveis da religiosidade, o da tradição e o do religioso.
3. Ricoeur leva em conta dois pontos presentes em outros textos que não fazem parte do escopo de escritos de *O si-mesmo como outro* e que são importantes para compreensão da articulação possível entre Filosofia e Teologia, o da tarefa da religião e o da relação entre amor e justiça.
4. Neste contexto, o enriquecimento da Teologia para a Filosofia se daria no pensamento do amor enquanto guardião da justiça.

A partir destes pontos, principalmente do 3º e 4º pontos, podemos notar duas coisas: primeira, é reconhecido o enriquecimento da Teologia perante a Filosofia, porém, não é reconhecido o enriquecimento que buscamos nesta dissertação, da Filosofia para a Teologia; segunda, algumas passagens de textos que vão além do escopo de *O si-mesmo como outro* devem ser esclarecidas para que o enriquecimento da Hermenêutica Filosófica para

Hermenêutica Bíblica seja possível e claro. Destas coisas, a primeira reforça a justificativa de nossa empreitada, a segunda nos serve de auxílio para o nosso caminho.

### 2.1.1 O pressuposto kantiano da análise bíblica ricoeuriana

O texto sobre o pensamento de Kant, que é o autor preferido por Ricoeur quando o assunto é filosofia da religião (RICOEUR, 1995a, p. 202), referido em nossa citação acima e que integra o escopo de textos em homenagem ao padre Claude Geffré, 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*. Neste texto sobre Kant, encontramos a análise daquilo que o próprio Ricoeur considera ser uma “hermenêutica filosófica da religião” (RICOEUR, 1996b, p. 19).

O texto kantiano que é base para a análise ricoeuriana é *A religião nos limites da simples razão* e é considerado por Ricoeur como uma hermenêutica filosófica da religião por três motivos: primeiramente, Kant não tem como objeto de investigação Deus, mas a religião. 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 Greco 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).

O segundo motivo apontado por Ricoeur é 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).

Esta liberdade que reconcilia o sujeito com o imperativo é a tarefa da religião. Tal tarefa nos direciona para uma problemática, a problemática do mal. Esta problemática é fundamental de ser lembrada, pois

[...] 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, em última análise, 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 outra área, além da Filosofia, que também enfrenta esta problemática, a Teologia. O teólogo deve enfrentar o mal a partir da seguinte questão: “(como se pode afirmar conjuntamente, sem contradição, as três proposições seguintes): Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe” (RICOEUR, 1996b, p. 21). Sendo assim, podemos dizer que a Filosofia deve levar em conta o escândalo do mal, enquanto a Teologia busca compreender a possibilidade do mal perante a existência de um Deus que seja bom, já a filosofia da religião está entre estas duas realidades, 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).

Por fim, o terceiro motivo para considerar este texto kantiano como hermenêutica filosófica da religião é a articulação entre a problemática do mal e a religião em sua tripla temática, *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 hermenêutica filosófica da religião tem sempre uma função restauradora, isto é, sempre é fonte de 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).



Dada tais motivações, interessa-nos as conclusões que Ricoeur tira com a análise destas. São três conclusões apresentadas ao final do texto ricoeuriano:

- 1) A Filosofia necessita da filosofia da religião por causa da problemática do mal. Ora, é necessária uma hermenêutica, isto é, uma filosofia que investigue o mal e suas próprias complexidades, sem reduzi-lo. O mal investigado pela filosofia da religião é o mal da própria religião, ou seja, a religião desenvolve pensamentos acerca desta temática que a Filosofia por si só não poderia desenvolver.
- 2) A filosofia da religião é possível por conta da afinidade de algumas temáticas tratadas tanto pela Filosofia, quanto pela Teologia. Um destas problemáticas seria o mal.
- 3) A filosofia da religião não é uma 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. É este ponto que iremos esclarecer.

## 2.1.2 O pressuposto apresentado em *Amor e Justiça*

### 2.1.2.1 O discurso da justiça

Para compreendermos a distinção que existe entre os níveis de discurso filosófico e o da filosofia da religião, um bom caminho é através da temática do amor, ou melhor, da dialética entre o *amor* e a *justiça*. Por isso, o ensaio *Amor e Justiça* é de suma importância para nossa investigação. Paul Ricoeur inicia o seu ensaio com a seguinte fala:

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).

É esta desproporção inicial que Ricoeur aponta que nos interessa. Começemos com 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.

### **2.1.2.2 O discurso do amor**

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

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

Neste ponto, Ricoeur está reconhecendo duas coisas: primeiramente, 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) e como o amor fala? Esta é a segunda coisa reconhecida, o amor, além de ser de outra ordem, é expresso, antes de tudo, através do louvor. Observemos o texto de São Paulo:

- |          |   |  |
|----------|---|--|
| 1ª parte | { | Ainda que eu falasse línguas, /as dos homens e as dos anjos, /se eu não tivesse a caridade <sup>20</sup> , /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 distribuísse /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). |

Por meio do texto paulino, podemos notar duas coisas: (i) 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 (ii) 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).

<sup>20</sup> A tradução portuguesa da Bíblia da Jerusalém apresenta a *caridade* como sendo exaltada por São Paulo. Não obstante, outras edições optam em traduzir tal termo por *amor*. Já apresentamos nossa justificativa para a utilização da Bíblia de Jerusalém em nossa dissertação, a qual se encontra na nota 8, página 19.

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). Estamos perto da segunda estranheza do discurso do amor:

## 2. O amor também é visto como imperativo.

Jesus Cristo fala:

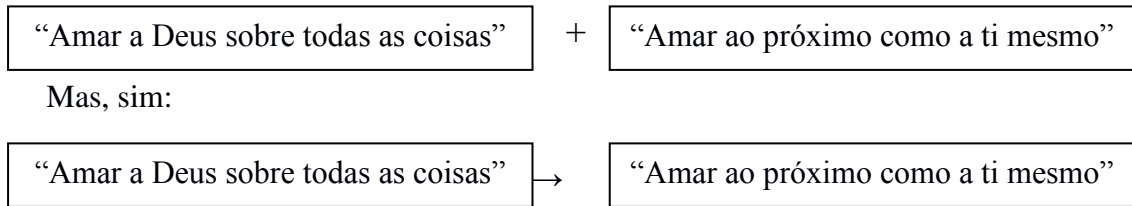
[...] Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo entendimento. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amará o teu próximo como a ti mesmo. Desses mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas (BÍBLIA, 22, 37-40).

Este mandamento é estranho, pois como erigir um sentimento a um imperativo? Paul Ricoeur vê isto como possibilidade através do auxílio dos escritos de Franz Rosenzweig. A ajuda de Rosenzweig vem através 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 jorrando 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:



O ponto principal disso se dá na frase final da proclamação destes mandamentos, onde Jesus Cristo afirma: “Desses mandamentos dependem todas as Leis e os Profetas”. Neste sentido, até mesmo a regeneração que a religião oferece passa por este foro íntimo. Mas, e o amor enquanto prazer, onde que entra nisso?

Esta é a terceira estranheza do amor:

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

O *ama-me!* possui um dinamismo, porque ele é capaz de mobilizar os afetos, desde o prazer até a dor, desde a satisfação até o descontentamento. Um exemplo disso podemos encontrar em um dos 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.

### 2.1.2.3 Amor e justiça

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, bendizeis os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir numa face, oferece a outra; a que te arrebatou 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, destacados 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).

Sendo assim, conseguimos compreender o papel que o discurso do amor exerce sobre o discurso da justiça, que seria análogo ao papel do discurso religioso ao discurso filosófico. A conclusão do ensaio *Amor e Justiça* segue 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).

Ao final deste breve trajeto, já sabemos qual é a tarefa da filosofia da religião, que é refletir sobre a regeneração que o discurso da religião pode oferecer ao sujeito. Sabemos que o discurso filosófico e o religioso possuem problemáticas semelhantes, como a do mal, e estes discursos se encontram na ação. Sabemos a importância do discurso religioso para o discurso filosófico, qual seja, não deixá-lo cair na crueldade. Por fim, sabemos de outra coisa muito importante, a lógica do discurso filosófico é condição de possibilidade para o discurso religioso. É este ponto que iremos explorar e verificar o enriquecimento da Hermenêutica Filosófica de *O si-mesmo como outro* para a Hermenêutica Bíblica.

### **3. O enriquecimento possível da hermenêutica de *O si-mesmo como outro* para Hermenêutica Bíblica**

#### **3.1 A distinção entre a resposta do filósofo e a do crente**

Estamos preparados para analisar o texto sobre temas religiosos que, inicialmente, ocupavam o escopo de estudos de *O si-mesmo como outro*. Primeiramente, temos que ter claro que o sistema de pensamento religioso que Ricoeur propõe não pretende resolver um problema, mas um chamado. Neste sentido, este pensamento não procede da Filosofia, mas do lugar de onde provém tal chamamento, ou seja, da Palavra. Há uma distinção crucial para Ricoeur entre a resposta dada por um filósofo e aquela dada por um crente: “[...] 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).

[N]ão 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 crente, nem que a resposta do crente 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 tem a oferecer, tanto a Filosofia, quanto a 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, a linguagem e tradição que se perpetua pela história. Esta semelhança faz com que haja um encontro, porém, 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).

Assim, podemos voltar ao início de nossa dissertação e dizer onde Paul Ricoeur se encaixa na classificação de Vaz sobre a relação entre Filosofia e Teologia<sup>21</sup>. Certamente, a postura adotada por Ricoeur é o modelo moderno, em que a fé é vista situada na esfera do sentimento e que pode se articular através de uma espécie de meta-analogia, ou melhor, pode se articular por conta de suas temáticas semelhantes, seja a linguagem, seja a tradição, mas, sobretudo, a ação. Estas três temáticas são basilares nos estudos bíblicos de Ricoeur.

Assim, conseguimos compreender a ênfase anunciada no início de seus estudos:

[...] na presente conferência, dou ênfase à especificidade da experiência do homem bíblico e à coerência da sua linguagem no nível simbólico que lhe é próprio, não perco de vista essas mediações culturais e conceituais quase contemporâneas do nascimento dessa experiência e da sua linguagem (RICOEUR, 2012a, p. 40).

A posição apontada por Ricoeur não é 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,

---

<sup>21</sup> Sobre este assunto, conferir página 14.



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. Além de confirmar a postura de Ricoeur no modelo moderno apontado por Vaz, esta passagem aponta o quanto tal sentimento deve ser visto como um conceito complexo. 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 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).

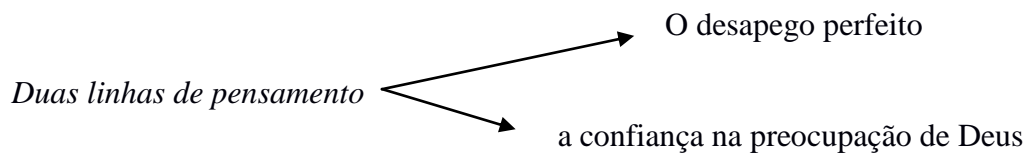
Como podemos notar, a fé é anterior à palavra e é origem de interpretação. Porém, sua investigação não pode ser anterior à linguagem, pelo contrário, devemos sempre investigar a experiência religiosa na linguagem. Assim, devemos ter claro que “[...] é sempre numa linguagem que se articula a experiência 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).

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. É possível perceber este posicionamento apontado no manuscrito de Ricoeur sobre a morte.

### 3.2 O pensamento do cristão e o nomear Deus

O filósofo inicia este manuscrito com o seguinte esquema:



(RICOEUR, 2012b, p. 39)

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 ser 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:

- 1º. O possível enriquecimento do pensamento budista na hermenêutica cristã.
- 2º. O quanto a reflexão da Hermenêutica Bíblica 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).
- 3º. O possível enriquecimento do pensamento filosófico de Ricoeur, da distinção entre *ipse* e *idem*, para Hermenêutica Bíblica.

Para além da possibilidade do enriquecimento da Hermenêutica Bíblica, 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. Ele mesmo comenta este fato: “Se o senhor fosse chinês, haveria pouca possibilidade que fosse cristão’. Certamente, mas vocês estão falando de outra pessoa, não de mim” (RICOEUR, 2102b, p. 57). Além disso, 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 poderíamos falar do estudo 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).

### 3.3 A contribuição de Frye para análise bíblica ricoeuriana

Após esta pequena explanação acerca de sua reflexão sobre o cristianismo e suas consequências, Paul Ricoeur analisa a base textual do cristianismo, as Escrituras. O 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, dois pontos Ricoeur destaca na análise de Frye: (i) a estranheza da linguagem bíblica em relação à nossa linguagem e (ii) a 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).

Assim, podemos chegar a uma conclusão importante para nossa dissertação: 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. Chegamos, assim, no ponto principal de nossa dissertação, em que podemos questionar: de que maneira as questões que compõem a hermenêutica filosófica de *O si-mesmo como outro, quem fala?, quem se narra?, quem age?, quem é o sujeito moral de imputação?*, podem contribuir na questão *quem sou eu?*, que o sujeito faz diante do texto bíblico?

### 3.4 Observações prévias ao enriquecimento filosófico

Duas observações acerca do texto bíblico devem ser feitas antes de buscarmos, de fato, traçar um resposta para esta nossa questão. 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).

Como podemos notar, o próprio Ricoeur indica entre parênteses dois possíveis caminhos de enriquecimento filosófico presentes em *O si-mesmo como outro* para a hermenêutica bíblica, o primeiro seria focado na segunda conferência das *Gifford Lectures*, que seria o quarto estudo de *O si-mesmo como outro*, *Da ação ao agente*, o segundo seria focado na quinta conferência, que seria o sexto estudo, *O si e a identidade narrativa*. Paul Ricoeur não se aprofunda nestes temas, apenas exemplifica. Por isso, também não iremos nos aprofundar. No entanto, observemos como o enriquecimento filosófico é possível: tanto na primeira conferência, quanto na segunda indicadas, 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 deste enriquecimento seja bíblico, pois, como afirma

Meneses, “[...] a fé bíblica em sua precariedade pode contribuir a que a filosofia hermenêutica não recaia na distorção das filosofias auto-suficientes 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 torna argumentação pela filosofia. Ou seja, o enriquecimento de Ricoeur não se dá através da descoberta de um sujeito que não é auto-suficiente, mas na argumentação em favor deste.

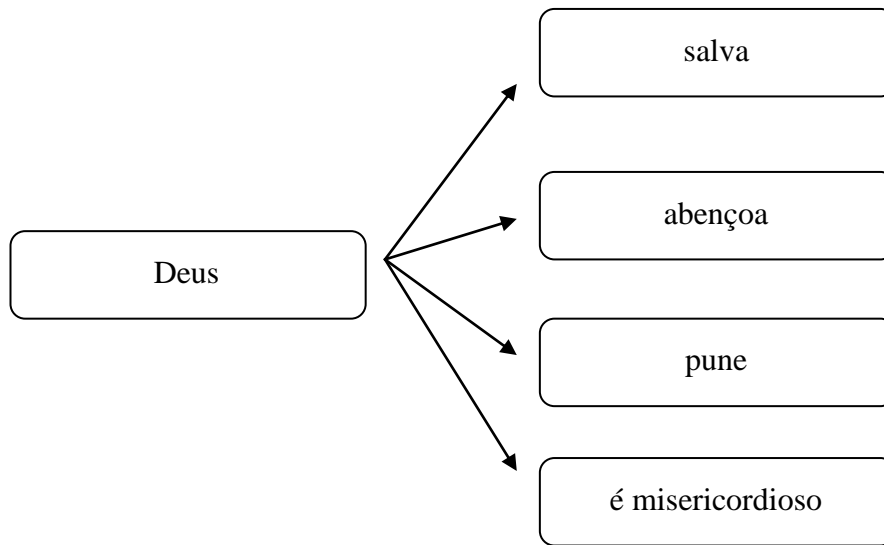
Paul Ricoeur dá outro exemplo de nomeação de Deus e este exemplo ele promete aprofundar:

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. Voltarei a esse tema na minha última conferência, do ponto de vista da estrutura do envio aqui implicada. Limite-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).

Neste momento da análise, Paul Ricoeur está preocupado em apresentar a unidade *polifônica* que a nomeação de Deus apresenta. Ainda exploraremos outro enriquecimento da hermenêutica filosófica, que se dá através desta voz, que é trazida pelo profeta e que se diz que é de Deus. O importante a ser percebido é que 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.

A segunda observação é a seguinte: “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).

O ponto principal disto é que Cristo não abole as nomeações de Deus, 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). Ou seja, o leitor da *Bíblia* é convidado a ouvir a Palavra de Deus, ou melhor, a voz do Outro, e ver seu reflexo nela.

### **3.5 O enriquecimento da Hermenêutica Filosófica de *O si-mesmo como outro* para Hermenêutica Bíblica**

Em *O si “mandatado”*. Na escola dos relatos da vocação profética, Paul Ricoeur escolhe a figura do si respondente, que é configurada a partir dos relatos de vocação profética (RICOEUR, 2012a, p. 77). Já apontamos algumas configurações possíveis em um quadro, na página anterior, em que o sujeito responde às diferentes expressões de Deus. Nosso autor escolhe 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:

- 1º. 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.
- 2º. Deus se apresenta como fundação e autenticação do profeta.
- 3º. 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), Jeremias (BÍBLIA, Jeremias 1, 1-19) e Ezequiel (BÍBLIA, Ezequiel 2, 1-10). No entanto, esta estrutura de resposta dada pelos profetas, segundo

Ricoeur, adquire um novo paradigma no Novo Testamento, 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 *crísmomorfa*, 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 crísmomorfo é ao mesmo tempo plenamente dependente e plenamente consistente: imagem “cada vez mais gloriosa”, segundo o apóstolo (RICOEUR, 2012a, p. 87).

Estas metáforas, as do Antigo Testamento e as do Novo Testamento, são refletidos, 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).

Chegamos ao nosso ponto principal, na questão da consciência e o enriquecimento da Hermenêutica Filosófica de *O si-mesmo como outro* para tal reflexão que se encontra aqui. Dada a relação entre ipseidade e alteridade apontada anteriormente em nossa dissertação<sup>22</sup> e sua relação para com a responsabilidade do si, vemos um ponto para o apontamento da Filosofia para o desenvolvimento contemporâneo de uma teologia da consciência. Tal assunto não seria exatamente “novo”, pois existe uma longa tradição, desde São Paulo até Lutero, passando, por exemplo, por Santo Agostinho, que já reflete este ponto, a relação do sujeito moral em seu contato com Deus. O enriquecimento se daria da mesma forma que se deu a reflexão da ontologia, através da possibilidade da reapropriação e reinterpretção<sup>23</sup> e, assim, seria, de certo modo uma novidade. Assim, podemos ver tal enriquecimento no seguinte trecho escritos sobre temas religiosos de Ricoeur:

<sup>22</sup> Sobre este assunto, conferir página 73.

<sup>23</sup> Sobre este assunto, conferir página 70.

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).

Sendo assim, talvez, a maior contribuição que a Filosofia de *O si-mesmo como outro* possa dar à Teologia é o apontamento da importância de se ouvir a voz do Outro, na relação religiosa, e de que a resposta a Este sempre se dá no singular. Isto aqui é apenas um passo que pode ser aprofundado com a investigação dos estudos de *O si-mesmo como outro*. Porém, este “pequeno” passo, apontado em nossa dissertação, é grandioso, pois, ao nível institucional, tal filosofia contribui para a existência da Teologia em meio à *crise* de nossa modernidade<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Sobre este assunto, conferir ponto 3 da página 78.

## CONCLUSÃO

O grande mote de todo pesquisador em Filosofia é encontrar respostas. No entanto, como podemos observar no presente estudo, ao invés de encontrarmos muitas respostas, encontramos mais questões para serem aprofundadas. Neste sentido, podemos dizer que a contribuição maior desta dissertação são alguns elementos que aqui discutimos e que deixamos abertos para uma pesquisa posterior.

Em primeiro lugar, gostaríamos de destacar a possibilidade de aprofundar o caminho inverso ao nosso, isto é, o estudo da Hermenêutica Bíblica para o enriquecimento de uma Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur. Apesar de nosso estudo dar umas pistas diante desta temática, nos limitamos ao caminho proposto pela leitura de Ricoeur dele mesmo, ou seja, levamos até o final de nossa empreitada que o filósofo francês seria um dos melhores comentadores dele mesmo. No entanto, após este caminho dissertativo, cremos que há a possibilidade de nos colocarmos como intérpretes do projeto ricoeuriano e questionarmos especialmente o quanto a *lógica da superabundância* não poderia servir de base para a *lógica da equivalência*, tão fundamental no postulado ético de *O si-mesmo como outro*, ponto este também não muito trabalhado por nós.

Em segundo lugar, gostaríamos de destacar alguns pontos de nossa contribuição para a Filosofia. Cremos que em nosso *primeiro capítulo* abordamos uma temática muito importante para quem deseja iniciar seus estudos em Ricoeur, esboçando um possível caminho de leitura e classificando os “tipos” de textos que tal leitor encontrará. Além disso, em *nosso segundo capítulo*, apontamos, através dos dicionários, um caminho ainda não trilhado pelos comentadores de Ricoeur para compreender a questão hermenêutica ricoeuriana. Tal caminho pode ser fecundo tanto didaticamente, quanto analiticamente. Por fim, o ápice de nossa contribuição se dá para possibilidade de investigar a noção de *atestação* como chave de leitura para o projeto filosófico hermenêutico ricoeuriano, indicado nas últimas linhas deste mesmo capítulo.

Em terceiro lugar, temos que destacar nossa contribuição para nossa área, Filosofia da Religião. Diferentemente das outras contribuições, esta pode ser dada em um futuro mais imediato, com a retomada da questão deixada em nosso *primeiro capítulo*, a saber, qual seria posição de Ricoeur perante as *filosofias-teológicas* contemporâneas francesas. Cremos que, após nosso estudo, temos elementos suficientes para retornar a classificação dada por Vaz e a

análise proposta por Janicaud e dizer o lugar que ocuparia Paul Ricoeur em ambas as obras, tanto a de Janicaud, quanto a de Vaz.

Com isso, queremos dizer ao nosso leitor como conclusão: Neste breve caminho que percorremos com nossa dissertação, mais do que fins, encontramos começos.

## REFERÊNCIAS

### 1. Questões referentes à literatura consultada

Optamos em dividir as fontes bibliográficas que utilizamos em três grandes grupos, seguindo a divisão bibliográfica apresentada por José Manuel Morgado Heleno 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. Infelizmente, por conta da imensidão que é a obra ricoeuriana e do tempo disponível para nossa dissertação, não conseguimos ler todo o escopo de textos que compõe a obra completa de Ricoeur. Desta forma, procuramos realizar uma leitura dinâmica, indo ao encontro de textos do filósofo francês que aprofundassem nossa investigação a cada temática trabalhada.

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, mas que não são de Paul Ricoeur e também não têm como objetivo principal a discussão do pensamento ricoeuriano. É este grupo de leitura que permite a autonomia de nossa dissertação, ou seja, que não tenhamos uma dissertação ricoeuriana, mas sim uma dissertação sobre Ricoeur. Tais textos também estão organizados de maneira cronológica em nossas *Referências bibliográficas*. Temos em nosso *primeiro capítulo* um exemplo da importância deste grupo de textos, que é a estruturação de nossa problemática inicial por meio da classificação proposta por Cláudio Henrique de Lima Vaz em seu artigo, que serviu-nos de base para o reconhecimento de Paul Ricoeur como um autor frutuoso na busca de respostas para nossa problemática. Outro exemplo foi a elucidação e crítica da fenomenologia contemporânea por meio do livro *Phenomenology and the "theological turn": the French debate* de Dominique Janicaud, que serviu-nos para verificarmos como nossa

problemática é vista contemporaneamente. Este recurso que utilizamos e aqui apresentamos é encontrado em abundância nos textos ricoeurianos e têm por finalidade servirem de auxílio na resignificação do texto filosófico estudado. Deste modo, ao colocarmos Paul Ricoeur, em nosso estudo, no mesmo lugar ocupado por outros autores nos estudos do filósofo francês, acreditamos que ao imitarmos o recurso do autor, mesmo que ao nosso modo, por consequência, o imitaríamos também em seus resultados reflexivos positivos.

### 1.1 Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. “Le symbole donne à penser”. **Espirit**. Paris, v. 28, n. 1, p. 60-76, jul-ago, 1959.

\_\_\_\_\_. **Historia e verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968. 340p.

\_\_\_\_\_. 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 da Universidade de Coimbra. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/filosofia\\_atual](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/filosofia_atual)>. Acesso em 15 de dez. 2018.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. **O mal: um desafio a filosofia e a teologia**. Campinas, SP: Papyrus, 1986. 53p.

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

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



\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éditiones du Seuil. 1990. 424 p.

\_\_\_\_\_. A crise da consciência histórica e a Europa. **Lua Nova** : Revista de Cultura e Política, São Paulo, n.33 , p.87-95, maio 1994.

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento.** Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. 279 p.

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

\_\_\_\_\_. **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.

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. **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.

\_\_\_\_\_. **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.

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

DREHER, L. H.. Passagem da exegese para a hermenêutica. In: SPERBER, Suzi Frankl; PAULA, Adna Candido de. (Org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011, v. 0, p. 33-54.

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

\_\_\_\_\_. Jean Grondin, *Paul Ricoeur. Études Ricoeuriennes*. v. 4, n. 1, p. 184-187, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.11, n.30, p. 261-272, 1997.

GREISCH, Jean. Testimony and attestation. In. Kearney, Richard. **The hermeneutics of action**. Londres: SAGE Publications, 1996, p. 81-98.

\_\_\_\_\_. 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 Ricœur**. Cuaderno Gris. Época III, 2, 1997, p. 267-280.

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.

\_\_\_\_\_. A espiritualidade bíblica e a hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da religião**, Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, jan-jun, 2015.

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 Cristovão, v. 6, n. 12, p. 185-202, jul-dez, 2013.

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

KAUFMANN, Sabastian. **The attestation of the self a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur**. Tese do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Marquette University, Milwaukee, 2010.

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.

\_\_\_\_\_. Interfaces e distanciamentos entre a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. **Revista Philóspfos (UFG)**, v. 7, p. 127-158, 2012.

MENESES, Paulo. Introdução. In. RICOEUR, Paul; **A hermeneutica biblica**. 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).

MÖBBS, Adriane da Silva Machado. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. Tese do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia Teórica e Prática – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

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

\_\_\_\_\_. Nota Editorial. In. RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Tradução: Marcelo Perini e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. p. 7-10.

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.

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.

PAULA, Adna Cândido de; SPERBER, Suzi Frankl. **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011. 272 p.

PELLAUER, David. Ricoeur's Own Linguistic Turn. **Ricoeur Studies**, Vol 5, No 1, p. 115-124, 2014.

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).

RICHARDSON, William. Olivier Mongin's Paul Ricoeur. In: KEARNEY, Richard. **The hermeneutics of action**. Londres: SAGE Publications, 1996, p. 205-207.

SCHLEGEL, Jean-Louis. Sobre esta edição. In: RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. VII-XII.

SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricoeur and the hermeneutics of suspicion**. Londres: Continuum International Publishing Group, 2009. 237 p.

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

VALÉE, Marc-Antonie. Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. **Études Ricoeuriennes**. v. 3, n. 1, p. 144-155, 2012.

### 1.3 Outras obras

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

BOER, Theodore de. **The development of Husserl's thought**. Tradução: Theodore Plantinga. Haia: Martinus Nijhoff, 1978. 327-396 p.

CAMÕES, Luís de. **Sonetos**. Disponível em:  
<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000164.pdf> >. Último acesso em 08 jan. 2019.

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 tum": the French debate**. Tradução: Bernard G. Prusak. New York: Fordham University Press, 2000. 245 p.

JOÃO PAULO II, papa. **Carta apostólica *Fides et ratio*** (Sobre as relações entre fé e razão). 3. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 79 p.

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

PERINE, Marcelo. Reflexões a partir da encíclica *Fides et ratio*. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 149-164, 1999.

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

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução: Fábio Ribeiro. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 264 p. (pensamento moderno)

VAZ, Henrique C. L. Metafísica e fé cristã: uma leitura da "*Fides et ratio*". **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.