

CONSIDERAÇÕES SOBRE A OBRA "CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS. ÉSSAIS D'HERMÉNEUTIQUE DE PAUL RICOEUR" UMA PROPOSTA DE LEITURA

Edson de Castro HOMEM
Mestre em Filosofia pela UERJ

RESUMO

O autor trata de mostrar a coerência interna do pensamento de Ricoeur, examinando, na obra **O Conflito das Interpretações**, a articulação entre a simbólica do mal e o pensamento filosófico, bem como a proposta de uma ética.

RÉSUMÉ

L'auteur essaye de montrer la cohérence interne de la pensée de Ricoeur; il montre dans l'oeuvre **Le Conflit des Interprétations**, l'articulation, faite par Ricoeur, entre la symbolique du mal et la pensée philosophique, et la proposition d'une éthique.

Ricoeur articula, na obra "**Conflit des Interprétations. Éssais d'Herméneutique**", a simbólica do mal com o pensamento filosófico e propõe uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir, aberta ao querigma cristão, utilizando-se do conflito de interpretações para atingir um denominador comum de simplicidade

e não tanto de complexidade nas regras de interpretação. Trata-se, pois, de uma proposta inovadora de leitura hermenêutica. Com a ajuda de alguns comentadores da obra ricoeuriana, apresentamos a coerência interna desse pensamento.

1. HERMENÊUTICA E MÉTODO

Assumindo o conflito de interpretações, de modo próprio e criativo, Ricoeur coloca-se na perspectiva geral de uma filosofia hermenêutica que oferece um lugar de encontro entre disciplinas e áreas culturais que ficaram separadas: a antiga tradição hermenêutica teológica, jurídica, literária e as modernas ciências do homem, da linguagem e da sociedade¹. Jogando explicitamente com o conflito de interpretações, joga também explícita ou explicitamente com diferentes métodos que as supõem, oferecendo-lhes um lugar de encontro em sua hermenêutica.

Diante disso, a primeira constatação é a grande erudição do autor que possibilita-lhe os variados caminhos, até divergente, por ele aproximados ou não, ao passar pelo mundo do mito e do símbolo, do consciente e do inconsciente, do psicanalítico ao fenomenológico, indo de textos bíblicos a filosóficos, pela fé e pela razão, servindo-se de autores, de forma livre, mas responsável, se constataremos, por exemplo, que simultaneamente recusa, de Kant, o imperativo categórico em favor do desejo, aproximado do conatus de Spinoza e aceita, do mesmo Kant, seu postulado de liberdade para fundamentar filosoficamente sua abertura ao querigma da liberdade e da esperança.

No entanto, erudição não é método nem explícita ou viabiliza a coerência de uma hermenêutica metódica. Por isso, ainda que pela via da erudição, admita-se que seja excessivo falar de ambição enciclopédica na filosofia de Ricoeur, percebe-se, por esta mesma via, a vastidão do campo problemático por ele aberto² e isto é que interessa, no sentido da referência feita não tanto ao conteúdo, mas à metodologia. Com efeito, tudo se passa como se, diante de uma

questão, Ricoeur passasse em revista os diferentes métodos capazes de aplicação, não para excluí-los, mas para coordená-los sem confundi-los no interior de um discurso integrante ou integrador dessas diferentes abordagens³. Esse uso de ciências humanas, de filosofias díspares e até de teologia aponta, decididamente, para uma hermenêutica metódica, inclusive para uma compreensão do ato de filosofar que é compreender a filosofia como conjugação de disciplinas filosóficas⁴, aberta a outros saberes. Desse modo, é assumida filosoficamente a tensão existente entre os conflitos de interpretações para levar a reflexão a enfrentar os grandes desafios vindos da diversidade de correntes do pensamento moderno⁵.

Após ser elogiado pela erudição, Ricoeur poderia ser também acusado de ecletismo. Melhor seria admitir que se exporia, não propriamente que se exponha, aos devaneios do ecletismo sem consequência muito estrita das exigências próprias de cada método⁶. Ao contrário, é observado, precisamente, por sua vigilância metodológica sob duas formas complementares: o estabelecimento de programas e a recapitulação de etapas já efetuadas⁷. De fato, os textos já recapitulados por Ricoeur mostram como o programa inicial não pode ser percorrido senão graças às inovações metodológicas mais consideráveis que as previstas no início⁸.

A exigência de uma hermenêutica metódica, fundando e justificando um método ou uma pluralidade de métodos de interpretação e de desmitificação, responde em Ricoeur à necessidade de clareza, de compreensão e de autocompreensão⁹ e, portanto, estriba-se num critério de simplicidade e não de descomplexidade nas regras de interpretar.

2. HERMENÊUTICA E COGITO

O domínio da interpretação, para Ricoeur, não é um lugar sereno no qual o sentido é dado, mas um lugar acidentado e violento no qual o sentido é posto em questão, as certezas aparentes são

contestadas, as ilusões são desmascaradas e as hermenêuticas rivais se confrontam em luta constante¹⁰. Desse modo, toma parte na ampla discussão típica dos mestres da suspeita e dos limites do conhecimento. De fato, a hermenêutica ricoeuriana caracteriza-se pelo tema do conflito ou da tensão específica entre estilos interpretativos diversos e contrapostos. Constitui-se como exercício de suspeita e como meditação do sentido porque conflitual e tensional é a concepção do sujeito da interpretação¹¹. Os pontos de partida e de encaminhamentos diversos remetem sempre ao sujeito que, por sua vez, é também tenso e dual¹². Assim sendo, a hermenêutica do conflito traz em si o segredo do conflito das hermenêuticas ou o centro desses conflitos que é o **cogito**¹³. As peripécias do **cogito** e de suas transformações são, portanto, o centro da obra ricoeuriana¹⁴ e seu ponto de partida¹⁵.

Ricoeur parte do **cogito**. Entretanto, não como sujeito epistemológico com a pura função de vigilância diante de um mundo de puros objetos do pensamento, mas como a afirmação do **Eu existo** em toda a sua densidade¹⁶. Trata-se de afirmar que a filosofia não é reflexão sobre si mesma pela qual a posição do si é a primeira verdade que se coloca por si mesma, não podendo ser verificada nem deduzida. É a posição de um ser e de um ato, de uma experiência e de um pensamento: existo, penso. Existir é, então, pensar. Como tal verdade não pode ser verificada como fato nem pode ser deduzida como conclusão, deve ser colocada na reflexão. Logo, sua autoposição é reflexão ou primeira verdade¹⁷. Entretanto, a filosofia reflexiva não se identifica com o mito da autotransparência absoluta do sujeito. A reflexão não é intuição. Não é essencialmente crítica do conhecimento ou fundamento da moral. Não é tanto uma justificação da ciência e do dever. Ela é a reapropriação de nosso esforço de existir. A reflexão é, portanto, antes de tudo uma tarefa: a de igualar nossa experiência concreta à posição do eu existo¹⁸. Por isso, a filosofia da reflexão não pode ser entendida como sinônimo de filosofia da consciência, pois esta é também uma tarefa¹⁹. Não sendo a reflexão nem instituição nem autotransparência, a apropriação do nosso esforço para existir do

nosso desejo de ser torna-se interpretação, até pela impossibilidade de realizarmos o ato de existir fora dos signos opacos, contingentes e ambíguos. Daí, a relação de reciprocidade existente não só entre reflexão e interpretação, mas também entre **cogito** e hermenêutica²⁰.

Ricoeur não segue o itinerário da via curta heideggeriana de uma ontologia da compreensão que pergunta pelas condições do sujeito cognoscente para compreender um texto ou uma história, mas segue a via longa da manifestação do sentido, da verdade do ser semântica, entendida em sentido amplo, a incluir o estudo do símbolo com psicanálise estruturais e o estudo da reflexão²¹. Temos, então, uma filosofia do cogito na qual o sujeito se interpreta, interpretando os signos, descobre-se através da exegese da vida como um existente que é colocado no ser, antes deste se por e até antes de se possuir, descobrindo-se como ser interpretado²².

3. HERMENÊUTICA E SIMBÓLICA

Partindo da assertiva que o símbolo dá a pensar, em consonância com a filosofia do cogito na qual o sujeito se interpreta também interpretando os signos, a pretensão ricoeuriana exige, de sua hermenêutica metódica, uma coerência interna, inicialmente posta, de extrema vigilância na articulação da hermenêutica dos símbolos com a reflexão filosófica, com a intenção de, sem voltar à interpretação alegorizante ou gnóstica, extrair só símbolo um sentido que ponha em movimento o pensamento e, sem cair na mitologia dogmática, interpretá-lo criativamente, respectivamente, respeitando o enigma original do símbolo e deixando-se ensinar por ele para promover e formar o sentido na responsabilidade de um pensamento autônomo²³. Isto só é possível, para Ricoeur, através da desmitologização²⁴. Por isso, coerentemente, poderá também abrir-se ao querigma desmitologizado e reinterpretado de modo criativo, respeitando, porém, sua dimensão originária, eminentemente escatológica ou realização futura, mas sempre através do pensamen-

to filosofante autônomo que até relê o referido querigma com categorias kantianas²⁵.

Ricoeur privilegia a simbólica do mal estar convicto que os simbólicos do mal mostram que há sempre mais nos mitos e nos símbolos que em toda nossa filosofia cuja interpretação jamais se tornará conhecimento absoluto²⁶ e tais símbolos manifestam a dependência do si a uma raiz absoluta de existência e de significação, inclusive, a um derradeiro escatológico ou futuro em direção ao qual apontam as figuras de espírito²⁷, de sorte que é possível também colocar o mal dentro do querigma escatológico, ou usando melhor a terminologia, como “problema também querigmático”²⁸, última coisa a ser compreendida, embora já tenha sido visto no mito originário da queda como momento explicativo de seu aparecimento²⁹. Ricoeur assume o conflito de interpretação do símbolo. Faz dele sua obra e sua démarche numa hermenêutica metódica pertencente à filosofia reflexiva no qual esta é modificada por aquela, ou seja, Ricoeur modifica a filosofia reflexiva, dando-lhe um toque original ao introduzir-lhe uma estrutura de oposição que toma a figura do conflito dentre as hermenêuticas da suspeita e da hermenêutica restauradora do sentido³⁰. Por isso, esmiuça os traços diferentes e divergentes da fenomenologia da religião, em Kant, e a psicanálise da religião em Freud³¹.

De oposição em oposição, Ricoeur chega a um ponto de junção pela hipótese de legitimidade da fenomenologia e da psicanálise em nível próprio e diverso e até pela articulação de ambas, em funções complementares³². Procura, então, na relação entre consciência uma resposta, ainda que provisória para o conflito entre elas³³. Proclama, a necessidade de alcançar o ponto em que não sabemos mais o que significa a consciência para recobrá-la como modo de existência que tem o inconsciente como seu outro. Nesta dialética entre o inconsciente dá-se a articulação entre a hermenêutica psicanalítica e a hermenêutica fenomenológica³⁴.

Finalmente, conclui que a compreensão do problema hermenêutico faz-se pela apreensão da dupla dependência do si **ao**

inconsciente e ao sagrado, manifesta pelo modo simbólico. Cabe, então à reflexão filosófica humilhar a consciência e interpretá-la, através das significações simbólicas, para elucidar a dupla dependência, de sorte que a reflexão envolva uma arqueologia e uma escatologia, isto é, a hermenêutica psicanalítica e fenomenológica³⁵. Com tal raciocínio, alude, de novo, mas de forma nova, há relevância da interpretação dos símbolos porque os arqueólogos e os escatológicos se estremisturam, pois mergulhando nas mitologias arcaicas do inconsciente, novos signos do sagrado se elevam ou chegam à tona da consciência e, por sua vez, a escatologia da consciência é sempre uma repetição criadora de sua arqueologia³⁶.

4. HERMENÊUTICA E ÉTICA DO DESEJO

Referindo-se a Spinoza, Ricoeur afirma que entende o lado prático e ético da reflexão filosófica como processo completo da filosofia, no sentido lato do termo, pois cabe-lhe levar-nos a liberdade e à beatitude, ou ao **conatus** como esforço para existir e desejo de ser livre e de ser feliz. Entende-se, de modo também spinozista, esta conversão a um estado de liberdade e de felicidade pelo conhecimento de si, igualado ao conhecimento da substância única. O esforço para existir é desejo porque jamais é satisfeito e este desejo é esforço porque é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente a carência de ser. Então, esforço e desejo são as faces da posição do si na primeira verdade: eu existo³⁷. Logo a reflexão é ética antes de se tornar crítica da moralidade, pois sua meta é a de apreender o **ego** em seu esforço para existir e em seu desejo de ser³⁸.

Ricoeur encontra nos **Elementos para uma Ética**, de Jean Nabert, a indicação pela qual as obras humanas são testemunhas. Elas têm um sentido a revelar, mas não revelam imediatamente. Por esse sentido é que se abrem não só à possibilidade, mas à exigência de uma hermenêutica. Através das obras humanas decifradas ou interpretadas, descobre-se nosso esforço para existir e nosso desejo

de ser. Por isso, não se apreende o ato de existir em nenhum outro lugar fora dos signos que estão no mundo, de sorte que a reflexão deve incluir os resultados dos métodos e das pressuposições das ciências que decifram e interpretam os signos. Por um caminho longo e quiçá mais árduo que vai da interpretação dos signos como esforço para existir, a elaboração de uma ética do desejo há de também incluí-los como exigência metodológica. Eis a necessidade da relação entre reflexão e interpretação dos signos e dos símbolos³⁹.

Quando Ricoeur introduz no desejo a abertura ao querigma, o faz em consequência com a desmitologização do mito, como falsa transcendência da obrigação, no sentido kantiano da ética do dever, mas visa a liberação do potencial simbólico do querigma na linha spinozista de esforço para existir, da escravidão da lei para a liberdade e a felicidade que o desejo contém⁴⁰. Aproxima, a seu modo, o **conatus** spinozista do **eros** de Platão. O **conatus** passa a ser também eros, pois o esforço não é só desejo de si, mas de outros; o amor é de alguma coisa que ele não tem, acontecendo o mesmo com o próprio esforço. Assim, a reaproximação de nosso esforço para existir é a tarefa principal da ética e este esforço torna-se desejo de ser, devido ao fato que nosso poder de ser é alienado, isto é, significa falta, necessidade, exigência. Esse nada, no centro de nossa existência, faz de nosso esforço um desejo. Ora, a afirmação de ser na falta do ser é a mais originária estrutura na raiz da ética que consiste na apropriação progressiva do nosso esforço de ser⁴¹.

Finalmente, o desejo converte-se, para Ricoeur, em necessidade e exigência de liberdade, segundo a esperança, entendida à luz da dimensão escatológica do querigma que, por sua vez, é relido no contexto novo dos postulados da liberdade e do princípio - esperança⁴². Percebe-se, portanto, na ética do desejo o esforço para existir como esperança de liberdade, a colocar o discurso sobre a elaboração da ética sob a perspectiva da utopia ou, como se diz atualmente, na visão do sonho, cuja função é a exploração do possível que se quer realizado⁴³, para além do princípio da realidade. Constata-se, no interior do desejo de existir e de ser, um princípio de liberdade como

abertura ao sonho, isto é, a tendência à Dinâmica do novo, do melhor, da transformação da realidade (com a presença do mal cuja simbólica desmitologiza) que a linguagem cristã traduz por escatologia ou futuro de Deus. Por isso, Domenico Jervolino, tendo analisado o conjunto da filosofia ricoeuriana da ação, percebe que tal ética, tomada sob o sentido forte e expressivo da palavra **conatus** de Spinoza, em ordem à auto-realização dos sujeitos, abre-se, enquanto hermenêutica da práxis, inevitavelmente, à ética da libertação que inclui a dimensão política e a econômica⁴⁴.

5. HERMENÊUTICA E TEOLOGIA

Embora aberto ao querigma escatológico e percorrendo sobre temas da teologia cristã, Ricoeur pretende permanecer no campo próprio da filosofia. Para isso, chega a ensaiar uma diferença metodológica, quando expressa seu ponto de vista sobre o interesse específico do teólogo e do filósofo na utilização do querigma. Para o teólogo, o querigma é evento⁴⁵. Embora não explique porque, supõe-se a posterior referência a Kant que trata do conceito de filho de Deus simplesmente como idéia. De certo, o termo indica, para abordagem teológica, a necessidade de buscar a referência ao Jesus histórico até para fundamentar sua divindade, seja na possível pretensão messiânica que tivesse, seja na pretensa leitura histórica da **memoria lesu** das tradições orais e de fontes escritas, ambas condensadas nas narrativas dos evangelhos. Estas, mesmo não reproduzindo a histórica de Jesus em termos absolutamente biográficos remetem a uma história perdida que se deseja alcançar e que, de algum modo, há de estar presente, ainda que sempre envolta pela interpretação que o querigma lhe dá. Em suma, para o teólogo a questão histórica se impõe e ele há de procurar a história. O filósofo, porém, aberto ao querigma poderá, quando muito, vê-lo benignamente como "quase-evento", no sentido kantiano que, sem pretender negar a historicidade de Jesus e, mesmo que a negasse, analisa a confissão de fé em sua divindade apenas

como idéia que se alojou sem que compreendamos como a natureza humana possa tê-la acolhido⁴⁶.

Como o cristianismo possui a pretensão de ter sido fundado na base do evento e não do mito, mesmo o teólogo com tendências bultmanianas as mais radicais, não poderia assimilar o revestimento mítico do querigma sem a necessidade de buscar seus elementos históricos originais e até originantes desta leitura mitologizante do evento, na linha do chamado método histórico - crítico do qual o próprio Bultmann é um dos precursores. Tal metodologia, ao invés de opor a fé ou querigma à história ou ao mito, extrai, apesar do revestimento mítico do querigma, seu núcleo histórico, sem pretender chegar ingenuamente ao evento puro,, semelhante a um quadro ou uma fotografia. Chega-se, então, ao evento de interpretações díspares e multifacetadas ou de consenso mediatizado pela fé do querigma: o querigma vem do evento ou vice-versa, o que o querigma tem a ver com o evento ou em que sentido um pode conter o outro ? O filósofo, porém, não se fatigaria com perguntas em direção ao histórico. Contentar-se-ia apenas com o conteúdo do mito e da mensagem querigmática, sem procurar a possibilidade do evento. Entretanto, tanto a filosofia quanto a teologia visam a desmitologização do querigma por interesses diferente. Na teologia, ou por razões apologéticas para se defender do evento e o evento como verdade e para confirmar sua relevância, ou por razões histórico-críticas, portanto, hermenêuticas, de se apresentar o que da mensagem cristã é verdadeiramente evento e, conseqüentemente, vinculante para a fé. Na filosofia, ao contrário, o interesse é apenas a desmitologização do querigma à semelhança da desmitologização do mito, para servir-se de uma mensagem escatológica no pensamento reflexivo, de forma crítico-responsável e criativo-dinâmico-aberta. Servindo-se da exegese bíblica moderna⁴⁷, o filósofo se abre à possibilidade de disjunções criativas, como diz Pelletier, através de uma consciência histórica que veicula a distanciação entre o hoje do leitor ou do intérprete e o passado do evento ou do texto constituído⁴⁸, ou, entre o revestimento arcaico e mítico do querigma e nossa cultura iconoclasta e

demitologizante para encontrar uma via de síntese⁴⁹ que recupere um sentido originante, aberto ao futuro, capaz de continuar a dar o que pensar hoje.

A abertura ricoeuriana ao querigma em sintonia com sua abertura ao mito e deste ao símbolo proporciona aceitação da contribuição da fé para a filosofia⁵⁰. Como não ver aqui um problema de conteúdo e de método? No entanto, o conteúdo Ricoeur seculariza, aproximando-o, livre e criativamente, do pensamento filosófico mediante a utilização de interpretações em conflito que se convergem. Assim, pelo método chega-se à convergência de conteúdos, ou melhor, a uma certa convergência em aberto, à procura da simplicidade.

É histórica a relação de contribuição da filosofia para a teologia, desde os tempos dos apologetas, passando pelo neoplatonismo da patrística, o aristotelismo da escolástica, o nominalismo dos reformados, até a rejeição e a suspeita mútuas ou a colaboração do diálogo com a modernidade⁵¹. Às avessas, Ricoeur se coloca nessa junção histórica, aceitando a colaboração da fé, como crente de denominação evangélica, mas como filósofo, reivindicando independência ou autonomia do pensamento⁵². A colaboração temática dá-se no nível de precompreensão de uma posição protestante, devido ao interesse exegético-hermenêutico do texto como palavra em seus mitos e símbolos, a primazia do querigma da fé em relação ao evento da história como obra, a questão do mal como ponto de chegada e condição de possibilidade de um desejo de liberdade, a opção por esse desejo de ser em substituição ao imperativo categórico do dever pela crítica paulina da Lei em função da gratuidade da graça. Esta pré-compreensão torna-se compreensão assumida e desenvolvida por tais temáticas às quais incorporam as novas contribuições do melhor da teologia protestante, sobretudo das questões bultmannianas de hermenêutica do querigma, em torno da historicidade do evento crístico e da visão escatológica moltmanniana a abrirem ao desejo de ser e ao esforço para existir um caminho de esperança, através da categoria do futuro de Deus sempre em aberto e sempre se fazendo presente para o amanhã⁵³.

A fé para Ricoeur contribui para a filosofia precisamente naquilo que o fundamenta, mas a torna, apesar ou talvez devido ao método histórico-crítico, mais vulnerável: a busca do evento. Entretanto, o discurso ricoeuriano está longe de pretensões apologéticas, evangélicas ou proselitistas a visar que o teólogo, atingindo o evento, tornasse a fé mais crível a seus contemporâneos ou mais facilitada a inteirar-se no pensamento filosófico. Admite tão-somente a contribuição da fé enquanto dá testemunho do evento, ao oferecer à reflexão e à especulação filosóficas algo análogo ao soberano bem ou um esquema de totalidade. A fé dá a pensar ao filósofo um objeto diferente do dever, pela representação da promessa, possibilitando a relação entre a imaginação produtora (o sonho, a utopia?) e o ímpeto do desejo de existir. Nesse sentido, a fé vem ao encontro da ética do desejo ou do próprio desejo que solicita ao pensamento a reflexão responsável do ético, não a partir do “ex fide in fide” (Rm 1, 17), quer dizer, do próprio ato de fé do sujeito pensante sem a qual não se faz teologia, mas da interpretação “filosofante” do texto bíblico e da simbologia que dá a pensar o conteúdo reflexivo de seu sentido⁵⁴.

Introduzindo-nos na hermenêutica religiosa de Ricoeur, Greisch reconhece, na história da filosofia, o interesse dos filósofos pelos fenômenos religiosos, até porque a experiência religiosa representa um setor não negligenciável da experiência humana. Reconhece que haja, em nome da filosofia, uma crítica da religião e que o interesse por esse fenômeno humano tenha suscitado a elaboração de uma teologia filosófica porque dirigida ao objeto visado pela consciência religiosa: Deus. Entretanto, embora sustente o interesse de Ricoeur pelos problemas religiosos, não o coloca acriticamente como filósofo da religião, preferindo vê-lo mais como filósofo religioso. Isto é, que se descobre ou se revela crente, aderindo a uma fé religiosa determinada e sempre na ótica do sujeito no ato de adesão a um sistema de crenças ou do sujeito convocado por uma palavra que o interpela. Contudo, Greisch está convencido, mesmo assim, que Ricoeur fornece todos os elementos para a construção de um modelo hermenêutico de filosofia da religião⁵⁵. Além disso, é importante nos

comentários de Greisch que o filósofo e o teólogo são trabalhadores do conceito, ainda que conceitos diferentes. Entretanto, o interlocutor primeiro do filósofo não será mais o teólogo sistemático, submetido à exigência da especulação, mas o exegeta bíblico que vem de fora da tarefa contextualizadora⁵⁶, certamente porque o fenômeno religioso, para Ricoeur, só existe no processo histórico da interpretação e da reinterpretação da palavra que o gera⁵⁷. Assim sendo, por essa perspectiva, o diálogo da hermenêutica filosófica não seria feito propriamente com a teologia e sua especulação, mas com a exegese dos textos bíblicos dos quais a teologia também se serve.

CONSIDERAÇÃO FINAL

O estar aberto faz parte da proposta originária de Ricoeur: aberto ao símbolo que dá a pensar e à fé que também dá a pensar. Aberto a interpretações, apesar de conflitivas e aberto ao próprio conflito dessas interpretações. Que dizer dessa abertura senão que, no conteúdo e no método, o filósofo pensa tudo que é pensável, quer dizer, o que diz respeito ao cogito, privilegiando a reflexão que se instaura acima de quaisquer interpretações como hermenêutica coordenadora no interior de um discurso integrante e interativo? Tal pensamento, porém, mesmo quando alcança certas assertivas e não parece abrir mão delas, permanece em aberto como o próprio desejo de ser e o esforço de existir. Não é à toa que o desejo, em Ricoeur, liga-se àquilo que do querigma é traduzido por liberdade e por esperança. Desse modo, observamos que o método fala do conteúdo e da própria mensagem, adequando-se a ambos, sendo ele mesmo rico de conteúdo e sendo a própria mensagem de um meio de se filosofar a partir do conflito de interpretações. Nada fica imune à suspeita do pensamento desmitologizante, exceto o que sustém à crítica reflexiva, à hermenêutica sempre se fazendo. No entanto, a suspeita não é demolidora ou iconoclasta, pois visa à integração numa síntese posterior em aberto, posto que o filósofo é explorador do sentido. Ele o busca.

NOTAS

- (1) JERVOLINO, Domenico. **Il Cogito e L'ermeneutica; La questione del soggetto in Ricoeur**. Perugia: 1993, p.6
- (2) COLIN, Pierre. **Herméneutique et Philosophie Reflexive**. In: **Paul Ricoeur:- Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique**. Paris: du Cerf, 1991, p.17
- (3) Ibidem
- (4) Ibidem
- (5) JAPIASSU, Hilton. **Apresentação. Paul Ricoeur: Filósofo do Sentido**. In: RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988, p.17
- (6) COLIN, Pierre. op. cit. p.17
- (7) Ibidem
- (8) Ibidem
- (9) JERVOLINO, Domenico, op. sup. cit. p.8
- (10) Id., p.15
- (11) Ibidem
- (12) Ibidem
- (13) Id., p.16
- (14) Ibidem
- (15) Ibidem
- (16) RICOEUR, Paul. **Les Conflit des Interprétations. Essais d'hermenéutique**. Paris: du Seuil, 1969, p.322
- (17) Ibidem
- (18) Id., p.323-325
- (19) Id., p.324
- (20) Ibidem
- (21) JERVOLINO, Domenico, op. sup. cit. p.20-21
- (22) JERVOLINO, Domenico, Ibidem
- (23) RICOEUR, Paul. Id., p.296
- (24) Id., p.283-296
- (25) Id., p.342-347, 401-415
- (26) Id., p.328
- (27) Ibidem
- (28) Id., p.341
- (29) Id., p.342
- (30) COLIN, Pierre. op. sup. cit. p.23
- (31) RICOEUR, Paul. Id., p.313-329
- (32) Id., p.318
- (33) Ibidem
- (34) Id., p.319-321
- (35) Id., p.326-328
- (36) Id., p.328-329
- (37) Id., p.324-325
- (38) Ibidem. Cf. também p.442

(39) COLIN, Pierre. op. sup. cit. p.28-29

(40) RICOEUR, Paul. Id., p.442

(41) Ibidem. Cf. também p.324-325

(42) Id., p.397-415

(43) JERVOLINO, Domenico. **Herméneutique de la Praxis et Éthique de la Libération**. In: Paul Ricoeur, **Les Métamorphoses de La raison Herméneutique**. Paris: du Cerf, 1991, p.223-230

(44) Ricoeur, em obra mais recente, para relacionar a ipseidade com a ontologia, investigando do ser do si à reapropriação das acepções do ser sob a distinção aristotélica de **ato** e de **potência**, retorna a Spinoza (cf. Ricoeur, P., **O si mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 354). Embora admitindo que quase não tem escrito sobre ele, reconhece que é acompanhado por Spinoza em sua meditação e ensino. Mediante o conatus, encontra o revezamento entre a fenomenologia do si, agindo e sofrendo, e o fundo efetivo e poderoso sobre o qual se destaca a ipseidade (p.368). Divide com Sylvac Zac a convicção que podemos centrar todos os temas spinozistas em torno da noção de vida (ZAC, Sylvac. in: **L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Paris, PUF, 1963, pp. 15-16. cf. Ricoeur, P., ibidem). Liga, então, a noção de vida à de potência. Entretanto, define a potência como produtividade e não potencialidade. Sendo produtividade, não há porque opor a potência ao ato, no sentido de efetividade e cumprimento. Ambas são vistas como **garus** de potência de existir (Id., p.369). Daí, a definição spinozista de alma como idéia de uma coisa singular existindo em ato (**Ética**, Livro II, proposição XI) e a afirmação de que esse poder de animação é completamente geral e não pertence mais aos homens que aos outros indivíduos (**Ética**, Livro II, proposição XII, escólio). Ora, insiste Ricoeur, é sobre a idéia de **conatus**, como esforço para perseverar no ser, que realiza a unidade do homem como de todo indivíduo, conforme outra proposição spinozista que cada coisa, segundo sua potência de ser - **quantum in se est** - esforça-se em perseverar no seu ser (**Ética**, Livro III, proposição VI, Cf. Ricoeur, P., ibidem). Não ignora, portanto, que o dinamismo do vivo exclui toda a iniciativa e rompe com o determinismo da natureza nem ignora que perseverar no ser não é adiantar-se para outra coisa, pois o conatus sendo o esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar no seu ser não é nada fora da essência atual da coisa. Entretanto, adverte que não podemos esquecer que a passagem das idéias inadequadas sobre nós mesmos e as coisas para as idéias adequadas significa a possibilidade de sermos verdadeiramente ativos. Logo, a potência de agir pode ser declarada como tendo sido aumentada pelo recuo da passividade, ligada às idéias inadequadas (**Ética**, Livro III, proposição I, demonstração e corolário. Cf. também Ricoeur, P., ibidem). Lembra que, para Spinoza, a conquista da atividade sob a égide das idéias adequadas é que faz da obra inteira uma ética. Assim, Ricoeur avalia que ficam ligados o dinamismo interno (a vida) e a potência da inteligência, reguladora da passagem das idéias inadequadas às adequadas. Importa saber que é, no homem, que o **conatus** ou a potência de ser de todas as coisas é claramente legível e que toda a coisa exprime, em graus diferentes, a potência ao mesmo tempo efetivo e poderoso, chamado **essentia actuosa** (RICOEUR, P., id., p.370). Jorvelino comenta esse trecho da obra de Ricoeur, esclarecendo que a duplicidade fenomenológica do si como agir e sofrer oferece traços para uma

meditação ontológica, no sentido que a unidade analógica do agir humano é repensada a partir da meta-categoria do ser como potência (produtividade) e como ato sob o fundo da pluralidade dos sentidos do ser (JERVOLINO, D. **Il Cogito e L'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur.** Gênova: Marietti, 1993, p.177-178).

(45) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.340

(46) Id., p.340-341. A propósito da questão histórica em relação ao querigma, confira PALÁCIO, Carlos. **Jesus Cristo História e Interpretação.** São paulo: Loyola, 1969, p. 15-132, 181-197

(47) RICOEUR, P., op. sup. cit., p. 265-282, 290-292, 306-307, 337-338, 346-347, 348-369. Cf também do mesmo autor: **Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité.** Paris: Aubier, 1968, p.247-416

(48) PELLETIER, Anne-Marie. **L'Exégese Biblique sous L'Inspiration de L'herméneutique: Un Accès Reouvert a la Temporalité Biblique.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** op. sup. cit. p. 289-299

(49) Id., p.299

(50) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.341

(51) LIBANIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade.** São Paulo: Loyola, 1992, p.66-72, 116-154, 163-191, 198-205, 323-242, 285-286

(52) O'LEARY, Joseph S. **L'herméneutique theologique et ses effets philosophiques.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** op. sup. cit. p.101-102.

(53) A propósito, afirma Pierre Gisel: "Paul Ricoeur tem raízes protestantes. Podemos sublinhá-las sem espírito de confiscação ou de apologia. Primeiramente porque Paul Ricoeur nunca escondeu esta origem nem a solidariedade que dela advém; quis unicamente deixar marcado, e de modo legítimo, que era e se queria filósofo, e não teólogo e dogmatista. Também, indicar aqui as suas raízes protestantes não é querer afirmar sua superioridade mas situar uma determinada conjuntura, com seus pontos forte, é certo, mas sabendo que todo ponto forte pode ter seus reversos específicos. Paul Ricoeur parece-me tipicamente protestante exatamente no seu modo de inscrever a questão do mal num lugar que para o homem será originário". GISEL, P. **PREFÁCIO.** in: RICOEUR, Paul. **O MAL: Um desafio à Filosofia e à Teologia.** Campinas: Papirus, 1988, p. 13-14.

(54) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.393-415

(55) GREISCH, Jean. **La Métamorphose Herméneutique de la Philosophie de la Religion.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** p. 311

(56) Id., p.314

(57) Id., p.333