ALFIERI, F. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Tradução Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. Prefácio de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Apresentação de Clio Francesca Tricarico. Posfácio de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2016, 202 p.

Em tempos em que se discutem amplamente questões sobre a dignidade da pessoa humana, torna-se necessário possuir clareza sobre o que se pretende significar pela expressão “pessoa humana”, a fim de que o discurso erigido não resulte vazio. Nesse sentido, a publicação, em língua portuguesa, da obra *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein*, de Francesco Alfieri, vem suprir uma dupla lacuna nos estudos filosóficos dos países lusófonos. Se, por um lado, a obra apresenta de maneira aprofundada a teoria steiniana sobre a constituição da pessoa humana, por outro, sistematiza, com excelência, a doutrina eescotista sobre o princípio de individuação. A obra contribui, assim, tanto para os estudos da fenomenologia steiniana quanto para as pesquisas no âmbito da filosofia medieval. A edição brasileira conta, além da *Introdução* e dos três capítulos da obra, com *Prefácio* do Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Apresentação* de Clio Francesca Tricarico (doutoranda da Unifesp) e *Posfácio* do Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (Unifesp).

Como já sinalizado, o caminho adotado por Alfieri é desenvolvido em três capítulos. No primeiro, intitulado *Estudo histórico-crítico das fontes “escotistas” utilizadas por Edith Stein*, somos apresentados ao contexto filosófico no qual se

insere Edith Stein (1891-1942), bem como à presença de Duns Escoto (1265/6-1308) e de fontes pseudo-eescotistas entre os discípulos de Edmund Husserl (1859-1938). Não apenas Martin Heidegger (1889-1976), mas também Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) encontraram na doutrina eescotista elementos para desenvolver uma análise fenomenológica sobre as questões que as motivavam. Também se encontra nesse capítulo uma discussão pormenorizada sobre as *Quaestiones disputatae de rerum principio*, obra que Edith Stein considerava oriunda da pena de Duns Escoto. A partir de uma impecável análise dos manuscritos das *Quaestiones*, Alfieri conclui que se deve a Vital de Furno (1260-1327) a autoria dessa obra.

O segundo capítulo dedica-se à discussão da teoria eescotista sobre a individuação. Temos a apresentação da questão sobre a individuação e os dois grandes momentos em que o Doutor Sutil se dedica a esse tema. Alfieri aborda mais detidamente a discussão desenvolvida em *Lectura II*, p. 1, d. 3, qq. 1-6 e a passagem correlata da *Ordinatio*. Contudo, não negligencia o tratamento da temática desenvolvido em *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, por mais que não se detenha tanto nesse texto quanto nos das *Opera theologica*.

Por fim, no terceiro e último capítulo, Alfieri apresenta o pensamento de Edith Stein sobre a constituição da pessoa humana. A exegese é impecável, e as principais obras analisadas da fenomenóloga são: *Einführung in die Philosophie* (Introdução à filosofia), *Potenz und Akt* (Potência e ato) e *Endliches und ewiges Sein* (Ser finito e eterno).

A leitura do livro de Alfieri permite visualizar que a influência da filosofia medieval já cedo se faz sentir na filosofia de Edith Stein. Se apenas em carta de outubro de 1933, a Roman Ingarden, encontramos um registro sobre Duns Escoto no epistolário da fenomenóloga, isso não implica, contudo, que somente nessa data ela tenha tido contato com a filosofia escotista. Durante sua estada em Berzabern, em 1921, Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius trabalham conjuntamente na tradução para o alemão da obra *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, de Alexandre Koyré. Durante esse processo de tradução, as duas fenomenólogas teriam, mediadas pela obra de Koyré, entrado em contato com o pensamento escotista. A obra então utilizada por Koyré, as *Quaestiones disputatae de rerum principio*, era atribuída a Duns Escoto¹. Edith Stein iria, posteriormente, tornar-se mais íntima dessa obra, chegando mesmo a traduzir para o alemão algumas partes do texto.

A partir da análise mais detida das *Quaestiones* e de seu processo de conversão ao catolicismo, Edith Stein redireciona seus estudos e se aproxima da filosofia escolástica. Se, em um primeiro momento, a fenomenóloga mais se aproxima das teorias de Aristóteles e de Tomás de Aquino, com o desen-

¹ Cumpre notar que, posteriormente, provou-se que a autoria das *Quaestiones* pertence a Vital de Furno. Alfieri realiza uma aprofundada discussão sobre isso em seu livro, chegando mesmo a comparar diversos manuscritos. Se, em um primeiro momento, podemos não ter muita clareza sobre a necessidade de uma análise tão pormenorizada acerca da autoria das *Quaestiones*, ao chegarmos no terceiro capítulo do livro de Alfieri esses dados nos auxiliam a perceber que o pensamento de Edith Stein sobre a singularidade da pessoa humana se aproxima da doutrina autêntica de Duns Escoto.

volvimento de seu pensamento, também a vemos se aproximar mais de Platão e de Duns Escoto. De fato, Edith Stein, ao questionar sobre a singularidade da pessoa humana, mais se aproxima da orientação dada pela doutrina escotista sobre a individuação.

Tanto na *Lectura*² quanto na *Ordinatio*³, Duns Escoto aborda o tema sobre a individuação ao tratar da pessoalidade (*personalitas*) dos anjos. A questão que se coloca é se o anjo é uma espécie em si mesmo ou se a substância angélica aceita subdivisão em indivíduos. Discutir a questão sobre a individuação da substância sensível impõe, como percebe Escoto, que a resposta dada no caso da substância sensível condiciona aquela dada para a substância angélica.

Perguntar pelo princípio de individuação significa perguntar pelo que torna um indivíduo este indivíduo e não outro. Mas a pergunta pelo quê de algo é respondida pelo ser quiditativo desse algo, ou seja, por sua essência. Assim, Duns Escoto questiona se a individualidade é dada pela própria natureza do indivíduo. A resposta é negativa. A partir de uma orientação aviceniana, o Doutor Sutil conclui que a natureza, de si, é indiferente à universalidade e à singularidade. A natureza se torna universal ao ser apreendida pelo intelecto e se torna singular ao ser singularizada no indivíduo. De si, a natureza é tão somente natureza.

Após discutir e eliminar outros candidatos a princípio de individuação, Duns Escoto chega à conclusão de que o elemento individuante é uma entidade positiva e intrínseca ao indivíduo.

² JOÃO Duns Escoto. *Lectura* II, d.3, p.1, qq. 1-6.

³ JOÃO Duns Escoto. *Ordinatio* II, d.3, p.1, qq. 1-6.

Contudo, a forma de uma substância sensível individual não é seu princípio de individuação. Este é a última realidade da forma (*ultima realitas formae*), sendo, portanto, um princípio formal. É próprio a toda forma ser compartilhável. Por isso, como um todo, à forma não pode ser atribuída a função de individuar. Mas, há na forma uma formalidade última, responsável por conceder concretude e, assim, perfeição última à forma. Essa formalidade é, portanto, a responsável pela individuação da substância sensível. Ela é real, visto ser uma entidade positiva, mas não é uma coisa realmente distinta do ser quiditativo. Tanto a natureza quanto essa diferença individual são estruturas justapostas responsáveis pela existência em ato de uma coisa: o indivíduo. Como formalidades, há entre natureza e diferença individual uma distinção formal.

Contudo, há um terceiro texto em que Duns Escoto aborda a questão da individuação, qual seja, as *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*⁴. Nesse texto, encontramos outro vocabulário utilizado pelo Doutor Sutil. Em vez de expressões como “última realidade da forma” e “diferença individual”, Duns Escoto inicia essa questão falando em “forma individual” (*forma individualis*), mas não se mantém fiel à expressão. Com efeito, na segunda metade desse texto, a expressão se modifica para “grau individual” (*gradus individualis*) e para “contenção unitiva” (*continentia unitiva*).

Não se trata de mera discussão bizantina sinalizar essas modificações na terminologia escotista. Neste caso, a mudança na denominação do princípio implica em modificação radical na teoria expressa. A expressão “forma

individual” traz em si um inconveniente. Como abordado anteriormente, a noção de forma guarda, em si, sua característica de ser algo compartilhável, o que é negado pela noção “individual”. Assim, Duns Escoto teria, paulatinamente, passado a considerar o princípio individuante não mais como forma, mas como um modo de ser da forma, expresso pela noção de grau. Mas um grau não é o mesmo que uma formalidade, dado que “grau” indica uma intensidade, ao passo que “formalidade”, uma estrutura.

Segundo Alfieri, o problema se desfaz ao considerarmos o texto das *Quaestiones* anterior aos textos de *Lectura* e *Ordinatio*. Assim, as diferenças na teoria indicariam uma evolução no pensamento de Duns Escoto sobre a individuação, começando por considerar o princípio individuante uma forma individual e culminando em sua compreensão como formalidade.

Por fim, o terceiro e último capítulo do livro de Alfieri nos apresenta a teoria de Edith Stein sobre a constituição da pessoa humana. O princípio de individuação como *materia signata quantitate* pode explicar a individualidade de uma coisa, mas não satisfaz a fenomenóloga quando atribuído à individualidade de uma pessoa. Além da unidade numérica da coisa, a pessoa humana possui uma singularidade qualitativa intrínseca a si. O núcleo (*Kern*) pessoal é constituído pela união da forma vazia (*Leerform*) com seu preenchimento qualitativo. Esse preenchimento não deve ser compreendido como um conteúdo, mas como uma tonalidade qualitativa. É por meio dessa plenitude qualitativa (*qualitative Fülle*) que a plenitude do ser (*Wesenfülle*) é alcançada no indivíduo.

Percebe-se que Edith Stein não reproduz simplesmente a teoria escotista sob a ótica da fenomenologia. Com efeito, a fenomenóloga desenvolve um pensa-

⁴ JOÃO Duns Escoto. *Quaestiones super Libros Metaphysicorum* VII, q. 13.

mento próprio, sem, contudo, descartar a tradição. A partir dos avanços da fenomenologia, ela pôde apresentar uma dupla explicação para a singularização dos seres. Se, por um lado, os seres não espirituais podem ter sua singularidade explicada por meio de uma teoria de inspiração neotomista, o mesmo não ocorre com os seres espirituais, pois “nenhuma determinação quantitativa pode afetar nenhum elemento qualitativo que caracteriza o núcleo da pessoa”. Cada pessoa possui uma tonalidade, uma intensidade individual. Mas essa singularidade não é completamente cognoscível. Há apenas uma acessibilidade intuitiva por meio da percepção espiritual do *Fülle*.

O livro de Alfieri trata de diversas temáticas com um aprofundamento capilar invejável. Como bem expôs Savian Filho em seu *Posfácio*, Alfieri não induz comparações entre Duns Escoto e Edith Stein ao longo de seu livro. Antes, deixa cada um desses filósofos falar por si, sinalizando seus pontos de convergência apenas quando estes surgem, tornando essas

sinalizações momentos orgânicos ao longo do texto.

A partir da leitura da obra, podemos colocar alguns questionamentos: dado que Edith Stein se serve de expressões como “tonalidade individual”, “tonalidade qualitativa” e “intensidade de seu próprio ser” (*Potenz und Akt*), em que medida a fenomenóloga não se aproxima mais da teoria escotista das *Quaestiones super Libros Metaphysicorum* e de sua terminologia, que termina considerando o princípio individuante como um grau individual, do que da teoria da *Lectura/Ordinatio*? Quando se fala em acessibilidade intuitiva por meio da percepção espiritual do *Fülle*, em que medida não encontramos aí ressonância da teoria escotista acerca da *cognitio intuitiva*? Contudo, essas e outras indagações só podem ser colocadas a partir da belíssima senda aberta pelo livro de Alfieri.

Prof. Dr. Thiago Soares Leite
Univ. Federal da Fronteira Sul - Erechim

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*; tradução Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Jean Grondin é professor titular do Departamento de filosofia na Universidade de Montréal (Canadá), conhecido notadamente por seus trabalhos em torno da hermenêutica. É justamente pelo viés da hermenêutica que Grondin busca introduzir o leitor na obra do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) que é considerado por muitos como um dos mais importantes filósofos franceses do século XX. Para o autor, o pensamento de Ricoeur significou uma filosofia das possibilidades do humano, filosofia que

influenciou de maneira marcante as ciências humanas. Nada do que é humano foi estranho a Ricoeur, de modo especial nada do que foi dito a respeito do ser humano pelos mitos, pelas religiões, pela história, pela psicanálise, pelas ciências jurídicas e obviamente pela filosofia. Como destaca o autor na introdução de sua obra, todo trabalho de Ricoeur “consistiu em integrar o que estes saberes poderiam trazer para um pensamento responsável e refletido do esforço humano”, o esforço humano para ser e existir.

Jean Grondin apresenta Ricoeur como filósofo e historiador da filosofia de

um tipo particular. Ricoeur era para ele um universitário, um pedagogo apaixonado, um homem sempre aberto ao diálogo e preocupado em fazer justiça à complexidade dos fenômenos humanos que deveriam ser esclarecidos por todos os ângulos possíveis. O autor vê nesta característica ricoeuriana uma dimensão fundamental, ou seja, a desconfiança com relação a explicações de caráter definitivo e unilaterais, bem como no tocante à pretensão de descobrir a verdade de maneira isolada. Para Grondin, esta filosofia da escuta pode ser sintetizada em uma palavra: hermenêutica, ou seja, “uma escuta racional e refletida das narrativas e abordagens que reconhecem um sentido e uma direção ao esforço humano para existir”. Neste sentido, o ser humano é tido como aquele que pode interpretar seu mundo e a si mesmo.

A obra de Grondin está dividida em cinco capítulos. No primeiro – *Uma tripla descendência* – o autor mostra como a filosofia de Ricoeur, caracterizada por uma retomada reflexiva sobre si, configura-se como uma tríade formada pela filosofia reflexiva, pela fenomenologia e pela hermenêutica. A ideia principal de uma filosofia reflexiva nesta tríade ricoeuriana é a de que somente se pode compreender o ser humano tendo em conta a autorreflexão que a caracteriza sem, contudo, fazer do humano um fundamento inabalável de uma autocompreensão. O autor lembra que para Ricoeur o humano é um cogito ferido, frágil, vulnerável, condição que coloca o ser humano em busca de uma justa compreensão de si mesmo e de suas possibilidades. No que concerne a fenomenologia, Ricoeur é tido como aquele que permanece na esfera da influência de Edmund Husserl, apesar de possuir algumas reservas para com o pensamento husserliano. Para o autor, a hermenêutica ricoeuriana, terceira parte da tríade, conheceu uma significativa

evolução que pode ser estruturada em três perspectivas. Uma que emana dos estudos de Ricoeur em torno do fenômeno do mal e da vontade maligna. Outra que marca a ruptura com a filosofia reflexiva clássica e a fenomenologia de Husserl, uma vez que para Ricoeur o ser humano deve passar pela via longa da interpretação dos símbolos se quiser conhecer a si mesmo. Esta concepção da hermenêutica se ampliará para se estender à esfera da linguagem e das narrativas nas quais se contam as experiências do sujeito, caracterizando a terceira perspectiva da evolução da visão ricoeuriana sobre a hermenêutica.

No segundo capítulo – *Uma filosofia das potências e impotências da vontade* – o autor apresenta a reflexão ricoeuriana sobre a Filosofia da vontade que busca desvendar as possibilidades fundamentais do ser humano no que concerne a emoção e a paixão na medida em que o ser humano é essencialmente um esforço para ser e existir no mundo. Se o primeiro volume desta Filosofia da vontade – *O voluntário e o involuntário* – insiste sobre a questão do método para descrever e compreender as possibilidades do ser humano, o segundo volume – *Finitude e culpabilidade* – é dedicado à reflexão sobre a falibilidade humana e a simbólica do mal. O autor lembra que um terceiro volume, tratando da transcendência, fora anunciado pelo próprio Ricoeur, mas jamais veio à luz. Uma tese central de Ricoeur é o fato que a vontade humana não é jamais soberana, sendo perpassada pelo involuntário que se manifesta tanto na corporeidade quanto na hesitação que caracteriza nossa vontade. O sujeito não é mestre absoluto de sua vontade, a existência é ao mesmo tempo padecida e conduzida.

O autor destaca, ainda, que ao desenvolver uma ontologia fundamental do querer, Ricoeur apresenta uma

ontologia da natureza humana bem distinta daquela de Sartre e de Heidegger, estas duas muito mais centradas em fenômenos de negatividade como a angústia e a morte. Esta negatividade acabaria por obnubilare a possibilidade que possui o ser humano de se reconciliar com sua condição finita. A morte, por exemplo, seria para Ricoeur uma intrusa no forte sentimento que é a vontade de existir. Por isso, o autor ressalta as seguintes palavras de Ricoeur: “a morte não é eu (moi) como a vida – como também o sofrimento, o envelhecimento e a contingência – ela permanece sempre a estrangeira”. Grondin destaca igualmente que a primeira parte da reflexão ricoeuriana – *O voluntário e o involuntário* – repousa sobre três verbos principais: decidir (a escolha e os motivos), agir (a moção voluntária e os poderes) e consentir (o consentimento e as vontades). Três verbos que titulam as três partes do primeiro volume da Filosofia da vontade. Como lembra o autor, este volume se encerra com uma ideia fundamental: a vontade aceita a sua finitude, e reconhece ao mesmo tempo como inevitável e como dom a tensão entre o voluntário e o involuntário, o que caracteriza a condição da nossa própria existência.

Entre a publicação dos dois volumes da Filosofia da vontade (1950 e 1960, respectivamente), Jean Grondin recorda que Ricoeur publicou uma vasta coletânea de ensaios sob o título *História e Verdade*, em 1955. Isto porque para Ricoeur a história representa a encarnação por excelência do involuntário e o lugar de toda a nossa ação. Esta obra apresenta uma parte mais metodológica, marcada pelo entrecruzamento entre historiografia e epistemologia do conhecimento histórico, e outra parte que se volta mais para questões éticas, ou seja, a necessidade de uma luta contra a injustiça.

A segunda parte de Filosofia da vontade – *Finitude e culpabilidade* – é composta por duas partes: *O homem falível* e *A simbólica do mal*. Trata-se, na verdade, de uma análise antropológica do ponto de vista da falibilidade. O ser humano é visto como sendo aquele que é capaz de dar existência ao mal na história. O autor afirma que para Ricoeur a falta é aquilo

no qual pode cair a liberdade e que é a transcendência que a liberta de sua falta. A ideia do homem falível aponta para a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível, mas isto não é suficiente para compreender a presença do mal na história. A via de compreensão que Ricoeur julga fundamental é aquela que conduz à interpretação das narrativas míticas e das obras da cultura. Nesta análise, Grondin retoma uma ideia cara a Ricoeur: por mais radical que seja o mal, ele jamais será mais originário que a bondade.

No início do terceiro capítulo – *Do sentido às vezes esquecido da primeira entrada de Ricoeur na hermenêutica* – Jean Grondin afirma que a simbólica do mal significa um grande esforço hermenêutico, mas que não justifica o porquê e nem a necessidade de tal esforço. O autor se justifica ao recordar que o termo hermenêutica não está presente no primeiro volume da Filosofia da vontade (1950) e se torna onipresente a partir de 1960, ganhando sempre novas conotações ao longo das demais obras ricoeurianas. O grande esforço de Ricoeur no segundo volume da Filosofia da vontade consistiria, pois, em introduzir a simbólica do mal em um discurso filosófico como expressão de um exercício hermenêutico. Isto porque “o símbolo dá a pensar”, o símbolo é doação de sentido e o discurso filosófico é intenção de compreensão deste sentido doado. O autor destaca, ainda, que para Ricoeur a modernidade significa a perda do ser humano enquanto pertencente ao sagrado. Nesta perda do vínculo com o sagrado, Ricoeur não denuncia apenas a desdivinação, mas também uma desumanização do ser humano. A modernidade não é somente o esquecimento do sagrado, mas igualmente a perda do ser humano na medida em que este pertence ao sagrado.

Para Grondin, em Ricoeur, o caminho para recuperação da noção desta per-

tença passa pela recuperação da hermenêutica do símbolo, como consequência da dissolução do mito-explicação e restauração do mito-símbolo. Uma ação tornada possível porque para Ricoeur na hermenêutica se entrecruzam a doação de sentido (símbolo) e a iniciativa inteligível da decifração. A hermenêutica ricoeuriana, para Grondin, aponta para a condição de crer na época moderna como superação do esquecimento do sagrado por parte da modernidade.

No quarto capítulo – O arco dos possíveis da interpretação – Grondin faz uma incursão pela obra ricoeuriana intitulada *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Apesar do título de conotação freudiana, esta obra seria, na verdade, um grande tratado sobre a interpretação, no qual Ricoeur realiza uma apropriação crítica do pensamento de Freud. Novamente está em questão a hermenêutica dos símbolos, uma vez que a interpretação é necessária para decifrar expressões de duplo sentido como é o caso do símbolo que fornece um sentido segundo a partir de um sentido aparente. Ricoeur vê no símbolo até mesmo uma hierofania, uma manifestação do vínculo do humano com o sagrado. Nesta trajetória hermenêutica de Ricoeur, o autor destaca a proposta de uma via longa em oposição à via curta de Heidegger. No lugar de uma ontologia direta deste existente que é o ser humano, Ricoeur propõe a via longa da interpretação de textos e de obras da cultura como caminho para a compreensão de si que permanece sempre como terra prometida.

Para Grondin, a trajetória hermenêutica de Ricoeur conhece, contudo, uma mudança de paradigma no contexto do estudo em torno da metáfora (viva) que manifesta a associação da hermenêutica ao campo do discurso, mais precisamente ao mundo do texto que

abre ao leitor novas possibilidades de ser e existir no mundo. É o que aparece de maneira explícita na obra *Do texto à ação* (1986). A leitura de um texto é ao mesmo tempo uma leitura de si mesmo que fornece novos sentidos para o agir humano.

No quinto e último capítulo – *A hermenêutica de si nas sumas da maturidade* – o autor lamenta não poder fazer justiça à grandeza da obra ricoeuriana, particularmente no que ele chama de último período ricoeuriano (1983-2005), composto por obras como *Tempo e Narrativa*, *Si mesmo como um outro*, *A memória, a história e o esquecimento*, e *O percurso do reconhecimento*. Grondin vê nestas obras as consequências de uma abordagem hermenêutica elaborada ao longo dos primeiros cinquenta anos de atividade filosófica de Paul Ricoeur. O autor divide este quinto capítulo em três partes, unidas pela perspectiva hermenêutica. Na primeira parte – *A hermenêutica da consciência histórica do tempo narrado porque contado* – o autor destaca a reflexão ricoeuriana sobre a tragicidade da temporalidade humana e a réplica da atividade narrativa que confere um sentido à epopéia humana no tempo. Tudo isto caracteriza o esforço para existir de um ser temporal e finito, cujas aspirações não se limitam à própria finitude. Grondin insiste na forte presença de uma hermenêutica da consciência histórica em *Tempo e narrativa*, que é igualmente o centro da última parte de *A memória, a história e o esquecimento*, que veio à luz cerca de quinze anos depois da trilogia de *Tempo e narrativa*. A hermenêutica ricoeuriana parte da ideia de que a compreensão que temos de nós mesmos é fruto das narrativas que nos constituem, o que permite a Ricoeur falar de nossa identidade narrativa.

Na segunda parte – *A hermenêutica torna-se ética* – Grondin conduz inicial-

mente o leitor por uma análise da obra *Si mesmo como um outro* que recapitula o essencial do trabalho de Ricoeur. Nesta obra, encontra-se aquilo que Ricoeur chamou de sua pequena ética: a visada da vida boa com e para o outro em instituições justas. É nesta ideia de instituições justas que Ricoeur ancora suas reflexões sobre a justiça e o direito que estarão presentes de forma mais sistematizada em obras posteriores: *Amor e justiça* (1990), *O justo I* (1995), *O justo II* (2001). Grondin ressalta, por fim, que o si mesmo como um outro está relacionado à ideia do cogito ferido: o ser humano não é o sujeito dono de si mesmo dos modernos e nem o fantasma evanescente dos pós-modernos. A ferida da qual fala Ricoeur diz respeito a três modalidades da alteridade ou da passividade que afeta a nossa identidade: a) a do corpo que sofre; b) a de ser afetado ou solicitado por outrem; c) a do apelo da consciência pelo qual me reconheço orientado a viver com e para o outro em instituições justas, e a me estimar portador deste desejo e capaz de realizá-lo.

Esta ideia do *ser capaz de* é retomado por Grondin na terceira parte – *A hermenêutica do homem capaz de memória e esquecimento* – ao falar de um deleite inesperado: a publicação da obra *A memória, a história e o esquecimento*, quando Ricoeur já ultrapassava os 85 anos. Nesta obra, é retomada a reflexão sobre a relação do ser humano com sua temporalidade, na qual mais uma vez emerge a antropologia do homem capaz: um ser capaz de se lembrar graças à memória, capaz de fazer his-

tória e mesmo a história, e capaz de esquecimento. Do contrário, se não fosse esta capacidade, a tirania da memória poderia comprometer a ação e mesmo dificultar a reconciliação ou ainda a visada ética da vida com e para o outro em instituições justas.

O livro de Jean Grondin tem como propósito realizar uma introdução à complexa obra de Paul Ricoeur. E ao fazê-lo, tendo como fio condutor a hermenêutica, possibilita ao leitor uma boa inserção no pensamento ricoeuriano, demarcando os principais momentos do percurso filosófico de Ricoeur. A partir de 1960, Paul Ricoeur tornou-se, sem dúvida, o principal representante da filosofia hermenêutica na França. O leitor deve, contudo, estar atento ao fato de não ser possível reduzir a vastidão de sua obra à hermenêutica. Temas como, por exemplo, a antropologia, a leitura da Bíblia, a ética, a justiça e a fenomenologia do homem capaz são caminhos igualmente legítimos trilhados por outros especialistas.

Em todo caso, a introdução feita por Jean Grondin é de grande ajuda àqueles que desejam dar os primeiros passos no estudo do pensamento de Paul Ricoeur. Esta obra certamente servirá como guia de leitura para aqueles que desejam se lançar na árdua tarefa de caminhar pelas veredas filosóficas abertas por Ricoeur e que ainda hoje nos dão a pensar.

Walter Salles

Universidade Católica de Campinas - SP

DRAWIN, C. R., OLIVEIRA MOREIRA, J. de, PAIVA, M. A. de, VELIQ, F. (org.). *Destinos da religião na contemporaneidade: um diálogo com a psicanálise, a filosofia e as ciências da religião*. Editora CRV: Curitiba, 2015, 213 p.

O tema do livro é a religião abordada desde o olhar da psicanálise, psicologia, filosofia e ciências da religião. É um olhar interdisciplinar. Como todo diálogo, trata-se de escutar, argumentar e procurar compreender. O fruto deste diálogo não é previsível, mas é um esforço honesto para dar razão de uma realidade que o entusiasmo racional ilustrado tinha destinado a ser uma peça de museu. A pergunta que perpassa as diferentes aproximações é a dos futuros da religião. Chama atenção o uso deste plural, será uma tarefa do leitor procurar futuros ou o futuro.

Na primeira parte do livro, a perspectiva é a do psicanálise, psicologia e ciências da religião. O primeiro artigo de Carlos Roberto Drawin percorre a crítica freudiana da religião como uma ilusão, projeção e reflexo do mundo psíquico (p. 25). A ilusão está vinculada com a narrativa da secularização que esvazia de sentido desta ilusão e conseqüentemente a deixa sem futuro. Sem sentido e sem futuro, a experiência religiosa perde-se na privacidade de uma diversidade de experiências subjetivas marcadas pela soberania do sujeito que escolhe segundo seus desejos e necessidades. O autor sugere que esta crítica contundente da religião se confronta com as descobertas da Psicanálise que, paradoxalmente, desembocam no reconhecimento de uma racionalidade divergente e em conflito com a consciência epistemológica de Freud. Trata-se de “uma racionalidade aberta ao reconhecimento da legitimidade e irredutibilidade de uma racionalidade psíquica não discernível empiricamente como física ou biológica e, no entanto, capaz de interferir objetivamente a vida

dos sujeitos” (p. 21). O triunfo do “deus logos” (ciência) sobre a ilusão (religião) parece se desencontrar com esta realidade. O autor traz a colação a lucidez de Lacan quem postulou que o progresso da ciência implicava também o triunfo da religião “por ofertar um suplemento de sentido num mundo dele esvaziado, mas também dele sempre carente” (p. 28). Se a religião é portadora de sentido ela também tem futuro na construção de uma identidade que não se reconhecera sem ele. Drawin suspeita que a crítica à religião emparentada com a análise freudiana corresponde mais a uma crítica às configurações históricas e que a sua obstinada presença na construção da identidade humana pode continuar a ser um estímulo para o pensamento ao invés de ceder à tentação de abdicarmos dele (Cf. p. 29).

Na mesma perspectiva da psicanálise, o artigo de Luis Flávio S. Couto se pergunta pelo real da experiência mística e da experiência da psicanálise para concluir que as experiências do sujeito dependem da cultura na qual ele se encontra inserido e que ele será levado a circunscrever suas experiências reais nos diferentes campos significantes ofertados pela cultura. Tanto na mística como na experiência psicanalítica o real pertence ao “indizível”, “indecifrável”, ele escapa a toda pretensão de apreensão categorial, ele se dá como um ausente-presente. Os caminhos oferecidos à psicanálise e à religião para lidar com esse real permanecem em aberto.

Fabio Veliq propõe o complexo de Telêmaco como uma terceira via para pensar a Religião. A busca do sujeito hipermoderno não se encontra estacionada nem prisioneira entre duas alternativas, aquela de uma espiritualidade mais centrada de forma extrema no sujeito (nova era) e aquela de uma adesão a discursos rígidos e totalitários (pentecostalismos católicos

e protestantes). Esta terceira via vista desde a psicanálise representaria uma recuperação da figura do Pai, quem não é visto por Telêmaco como um obstáculo, mas como a possibilidade do restabelecimento da ordem e a recuperação de um sentido humano que se coloca para além do desejo ilimitado dos pretendentes de Penélope. Telêmaco revela uma inconformidade com a ordem de sua casa e por isso é portador de uma esperança que não se abala com a realidade que vive. Visto desde Telêmaco, o indivíduo hipermoderno conserva uma referência mínima, sua relação com o próximo. Esta referência mínima seria o húmus de uma “Religião mínima, que não tem a pretensão de postular um sentido último para a existência do indivíduo, mas traz consigo apenas uma promessa, um dizer de uma esperança”. (p.68)

No artigo “Da ilusão ao real da verdade histórica”, Claudia Moreira aborda duas obras importantes de Freud, *O futuro de uma ilusão* e *O homem Moisés e a religião monoteísta*. A questão fundamental é a verdade da religião e sua força sobre as massas. Partindo dos conceitos de “verdade material”, o factual, e “verdade histórica”, tal como são entendidos por Freud, a força da religião encontra explicação no fato dela veicular um fragmento de verdade esquecida. Este fragmento de verdade esquecida não libera a religião do estigma do irracional, ao *credo quia absurdum*. A razão continua sendo superior enquanto ela incorpora a noção de inconsciente e está atrelada à verdade histórica: “Trata-se de absurdo, mas um absurdo que possui uma lógica outra que opera a despeito da própria vontade do sujeito e diz respeito à sua própria história”. (p.80) A força da religião estaria justamente no fato dela conter um núcleo de verdade histórica e a “convicção compulsiva” é o resultado de uma dinâmica da psique humana que vai do trauma à fantasia

(lugar do real), dinâmica que pode ser descrita como a tentativa de substituir a verdade histórica pelo oposto desejável. Ao identificar Moisés como um egípcio (trauma), Freud estaria inserindo o real do trauma que aparece na verdade histórica, verdade esquecida e afastada, mas que insiste: “A verdade histórica é a forma pela qual cada povo, cada nação, cada sujeito vai inscrever o real do trauma”. (p.82)

“A religião e a dimensão do imaginário: o triunfo da religião”, um artigo a duas vozes (Jacqueline de Oliveira Moreira e Paula Melgaço Rocha) se propõe vincular o triunfo da religião à dimensão de imaginário desenvolvida por Lacan. A questão é como explicar o triunfo da religião na contemporaneidade a pesar dela ser localizada, a partir da crítica freudiana, no campo da ilusão. Esse retorno triunfante pode ser explicado a partir da hermenêutica da categoria lacaniana de imaginário. Segundo esta interpretação, o imaginário é aquilo que cria sentido e este tem a função de ser uma resposta que da conta da falta de sentido. Ele se opõe ao real (sem sentido), ao simbólico (duplo sentido) para criar um sentido único. O real (sem sentido) cria uma dor, um vazio, uma angústia que o imaginário ajuda a suportar. O retorno do religioso parece estar limitado a duas manifestações opostas, a fundamentalista e a light. Ambas apontam ao sentimento de perda, de angústia, de falta de sentido e é justamente aí onde a religião, sob o registro do imaginário, pode criar sentido.

O artigo de Marco Heleno Barreto, “Nihilismo e experiência religiosa: pensando a dimensão religiosa da modernidade a partir de Jung”, vai colocar a questão do destino da religião, na contemporaneidade marcada pelo niilismo, a partir de uma aposta sugerida por Jung. Se o niilismo, ao destruir os símbolos da

tradição da qual nasce, provoca um estado de pobreza espiritual e perde o benefício do sentido que estes símbolos proporcionavam, ele acaba deixando a consciência moderna diante de um nada que longe de liberar o indivíduo o coloca numa angustiante situação. (Cf. p.96) A saída lógica desta situação pareceria ser o combate ao niilismo. A partir da aposta de Jung, a solução vai pelo lado oposto. Não se trata de combater o niilismo, mas de assumi-lo. Para Jung o problema do sentido da vida não é só uma questão ético-metafísica, mas um problema também de natureza religiosa e neste sentido a terapia tem uma valência religiosa. Isto é explicado por Jung a partir da categoria “experiência imediata, a experiência de fatores numinosos que se manifestam na interioridade psicológica”. (p.97) É através da experiência imediata ou experiência da realidade simbólica que a consciência moderna pode recuperar o sentido perdido e sair de seu “mal-estar espiritual/existencial”. Todas as formas de religiosidade – tradicional, New age e atea – apontam para isso, mas ao encontrar-se submergidas na lógica niilista não conseguem escapar dela e pelo contrário a confirmam. Combater o niilismo é mantê-lo vivo. O caminho contrário, antes aludido, seria “examinar a possibilidade de a modernidade niilista possuir uma dimensão religiosa própria, a possibilidade de que a pobreza espiritual apresente um sentido religioso de fundo... o evento histórico do niilismo guarda um sentido... abre-se à possibilidade de pensá-lo como um evento civilizacional ao qual corresponda uma significação religiosa”. (p.99) Este significado só é alcançado pela via do sacrifício onde o “interesse egoico” é sacrificado e desde esse sacrifício abrir a possibilidade de um sentido outro, uma verdadeira experiência incondicional do absoluto ou a experiência do “transcendente enquanto

realmente transcendente”. (p.104) A experiência de Jó seria o paradigma desta possibilidade.

A primeira parte deste livro se fecha com o artigo de Luiz Henrique Lemos Silveira: “Círculo de Eranos: uma hermenêutica de entendimento do fenômeno religioso na contemporaneidade”. O Círculo de Eranos propõe “uma hermenêutica que enfatiza um retorno aos mitos para uma compreensão dos símbolos. A través dos mitos é possível reviver experiências que dão sentido e significado às coisas”. (p.120) Trata-se de uma reação ao irracionalismo e às interpretações reducionistas vinculadas à religião. O símbolo é uma mediação coletiva do ser humano a través do qual ele manifesta suas crenças e o sentido da sua existência. A atividade simbólica é fundamental e ela encontra expressão especial nos símbolos religiosos. Seguindo M. Eliade, o autor afirma a permanência desta atividade simbólica no homem contemporâneo. Resgatar o símbolo é o modo de recuperar a maneira como o ser humano estrutura seu mundo de significado e significações, é o modo de vincular o ser humano a seu passado e ao fio que conduz e tece sua identidade. Como espaço simbólico, a religião pertence à condição do ser humano, ela encontra sua base no próprio homem, ele é por natureza *homo religiosus*. Aqui se encontraria, segundo o autor, ao mesmo tempo, a explicação ao ré-encantamento e retorno do religioso e a sua necessidade para “suavizar o vazio propagado na contemporaneidade”. (p.124)

A segunda parte do livro se abre com um artigo de João A. Mac Dowell: “Heidegger: da rejeição da religião ao pensar religioso do sagrado”. A partir do modo como Heidegger apresenta na sua obra a questão de Deus, o autor se autoriza a colocar os destinos da religião na contemporaneidade como

um desaparecer da religião. Paradoxalmente, este desaparecimento da religião toma figura religiosa, mas com características opostas pois “o mundo atual já está projetado pela técnica na sua essência, de modo que dá lugar apenas a determinadas possibilidades e atitudes que não são autênticas possibilidades, enquanto se expressam em uma ânsia incansável de efetivação, voltada puramente para o ente e sua manipulação, que obscurece a abertura constitutiva do homem ao ser”. (p.138) Segundo Heidegger, “tão somente um Deus pode ainda salvar-nos”, mas este “último Deus” não se identifica, ele acena, recusa-se, retrai-se no silêncio e deste modo ele comanda seu próprio des-ocultamento ao revelar-se nos seus traços fundamentais. Por esta características da divindade, os destinos da religião são incertos, mas a incerteza não nos exonera da espera (não garantida) e da acolhida do “último Deus” como “a única oportunidade da oferta de possibilidades de existência autêntica para toda a humanidade envolvida por tal evento”. (p.139)

Nilo Ribeiro Junior apresenta, em “A religião e seu futuro na contemporaneidade: um diálogo com a filosofia”, as possibilidades da religião na trilha da viragem fenômeno-ontológico da filosofia. Na perspectiva desta viragem o destino da religião está suspenso ao destino do homem na sua autenticidade e vice-versa. (Cf. p.147) Em outras palavras, a religião seria ontológica e a ontologia religiosa. Mas esta suspensão ou dependência, desde a ótica das “ciências eidéticas descritivas” corre o risco de fazer depender a experiência do sagrado da “intencionalidade da consciência. Para sair ao encontro deste risco ou aporia, o autor trás a colação as reflexões dos filósofos J-L Marion e Michel Henry. Para o primeiro, a partir da categoria “fenômeno saturado” e do ineditismo implicado nele, a reli-

gião pode escapar ao pensamento de ser considerada como mero fruto da imaginação. O fenômeno saturado é o que se doa à consciência e como doação extravasa a consciência, o fenômeno não é um aparecer, mas um dar-se (amar) no que aparece. O dom surpreende a consciência, a habita. A experiência do dom (amor), - passividade da consciência -, procede de uma afetividade e sensibilidade pré-originais que libera a religião da intencionalidade da consciência sem poder prescindir dela. M. Henry propõe, para sair ao encontro do risco representacional do fenômeno religioso, a “fenomenalidade da vida”. A vida por sua imanência absoluta, isto é “sendo afetividade originária e originante”, não se submete ao aparecer do fenômeno, ela “é o que se manifesta em sua essência de si mesma”. (p.151-152) Mas a fenomenalidade da vida está ligada à “carnalidade ontológico-fenomenologicamente vivida”. Isto significa que a carnalidade coincide com a subjetividade (corpo subjetivo ou corpo vivo habitado por uma carne) e por esta razão a carnalidade escapa à representação, trata-se de uma carnalidade originária. Associada à imanência da vida e à sua carnalidade, a religião escapa à representação, ela é vida e não mera abstração ou gnose. Avançando na sua reflexão, o autor do artigo nos coloca de frente à problemática do incompreensível e do enigma subjacentes à experiência religiosa. Seguindo a Ricoeur, o convite é de entrar na trilha da hermenêutica da linguagem religiosa caracterizada como poesia. A novidade da experiência religiosa é acessível através da leitura poética dos textos, leitura capaz de provocar uma inovação semântica e heurística que abre ao leitor ao outro e o insere na economia do dom que subjaz na experiência religiosa. Desde esta perspectiva, “o destino da religião depende da apropriação de sua literatura (poética)” como um modo

de refundar a própria experiência e renovar a relação com outras. Na ótica levinasiana, a novidade que carrega a experiência religiosa só é acessível desde o “Rosto do outro humano” que nos faz alcançar o Infinito. No evento da relação (evento ético), o Rosto revela o outro como incompreensível, indecifrável e inapreensível (Santo). O futuro da religião e seu sentido só pode ser assegurado na medida em que ela se erige como lugar do encontro e de passagem de Deus no face a face com o outro.

Em “Nietzsche entre a moral e religião da vida”, Ibraim Vitor de Oliveira propõe um paralelo entre a mística e a religião da vida nietzscheniana como o espaço no qual se poderia incluir a reflexão do filósofo no tocante ao estudo da religião. Nietzsche se interessa pela religião por uma questão ontológica. De fato a religião e a moral, enquanto invenções para controlar, dirigir, organizar e hierarquizar a vida, são fruto do cálculo racional. A única dimensão religiosa emparentada com a natureza do homem é aquela que o “religa” com o divino que ele mesmo é. É essa divindade que a religião moral usurpa do ser humano deixando-o na carência, no medo, na angústia, na submissão e no arrebanhamento. O ser humano se pode tornar o que ele realmente é matando essa divindade inautêntica para abrir-se à religião da vida. Este é o homem do futuro, um “místico da vontade de potencia que tem diante de si um horizonte sempre aberto”. (p.171) O místico reza para ser liberado de Deus (divindade conceitualizada) para unir-se ao que Deus era antes de ser Deus. O místico da vontade de potencia se esvazia de Deus para tornar-se o que era antes de ser, tornar-se divino.

“Vattimo e o futuro da religião” se propõe como uma releitura do filósofo italiano em que Marcio Antônio Paiva

e Ibraim Vitor de Oliveira revisitam algumas teses onde o pensador se debruça sobre o fenômeno religioso a partir de sua experiência cristã. Sua proposta de um “pensiero debole” se apresenta como a possibilidade para o cristianismo de entrar na trilha hermenêutica, de retorno ao livro (Bíblia) e de abandono de toda pretensão de sistematização numa perspectiva dogmática. O “pensiero debole” abre a possibilidade de uma redescoberta de um Deus mais amigável, próximo, um Deus que se abaixa na encarnação (*kénosis*), um Deus amor (digno de fé) e não mais fundamento último (verdade). O futuro da herança cristã, segundo o filósofo, depende de sua adesão a este modo de filosofar provisório, “na meia luz e até contraditório... Trata-se de um caminho que questiona a tradição, sem dela se despedir. Um caminho que permanece aberto”. (p.178) Tudo isto abre uma trilha para a renovação da experiência religiosa, para a passagem da verdade ao amor. Os autores questionam as posturas do filósofo, mas reconhecem que ele identifica tendências no cenário religioso contemporâneo que convidam ao diálogo.

O artigo de Flávio Senra, “Elementos para uma reflexão sobre o senso religioso na contemporaneidade a partir de Nietzsche”, situa a posição da filosofia da religião ocidental desenvolvida pelo filósofo alemão como uma crítica da cultura socrático-platônica instalada no ocidente. Neste sentido, a proclamada morte de Deus não é outra coisa que a proclamação da falência do modelo platônico-cristão de Ocidente. Tudo o que está fora do mundo não tem sentido e pode ser considerado como pura vaziedade. O que vale, o verdadeiro é a vida, o jogo, o devir, o mutável, a vontade de poder (criação). O modelo da nova humanidade é Dionísio e não o Crucificado. A postura de Nietzsche pode gerar vazio, lamentação e ressen-

timento, mas ela se apresenta como uma alternativa para pensar o senso religioso na contemporaneidade que implica uma crítica dos valores, implica levantar uma suspeita em relação à própria filosofia e o filósofo e implica pensar a verdade.

A segunda parte do livro se fecha com um artigo de Elton Vitoriano Ribeiro: “Uma possível narrativa para pensar os destinos da religião no mundo contemporâneo”. Por um lado, a partir da reflexão de Charles Taylor, busca-se compreender o lugar da religião numa era secular e por outro lado, inspirando-se nas intuições de dos teólogos católicos, K. Rahner e H. U. Balthasar, propõe-se uma possível narrativa da experiência religiosa como lugar propício para um florescimento humano que vai além de um imaginário excessivamente referido a um “quadro imanente”. Com Taylor, pensa-se a secularização como uma mudança cultural onde Deus não está mais garantido. Esta mudança não elimina Deus do horizonte da busca humana, mas obriga a busca-lo num novo lugar. Esta busca afirma a persistência da sede humana de transcendência e que parece encontrar satisfação “menos na força das instituições e mais na valorização das intuições transformadoras” (p.204) A consequência é uma multiplicidade de opções, onde a maioria flutua entre os extremos do fundamentalismo reli-

gioso e os materialismos reducionistas. Nesta situação, Rahner propõe a religião como um caminho mistagógico onde a tarefa fundamental é a de propor ao ser humano um “itinerário salvífico” como abertura ao mistério de Deus e à sua colhida generosa. Em Balthasar, o ser humano, sempre interpelado por Deus, reconhece e responde a essa interpelação, o ser humano se aventura a caminhar com o mistério, é um caminho de luta, movimento, liberdade, mas de disponibilidade e reverência. Para Ribeiro, o fato da religião estar ligada com o simbólico, com o imaginário, com a beleza, com a afetividade, com a pergunta pelo sentido e pela vida humana na sua integralidade a converte num espaço e num caminho de florescimento humano (feição ética), espaço onde a racionalidade crítica filosófica ocupa um lugar importante nesta tarefa comum.

A proposta desta obra é um convite ao diálogo, faz pensar. A interdisciplinariedade é sua carteira de identidade. As aproximações não pretendem ser homogêneas nem concordistas, nem harmônicas, elas provocam. Vale a pena ler o livro ficando atento aos erros de edição que não poucas vezes comprometem a compreensão da leitura.

Eugenio Rivas
FAJE