

Discurso filosófico e existência em Ricoeur: filosofar após Kierkegaard¹

O estilo filosófico da hermenêutica de Ricoeur é aquele de um *pensamento itinerante* que, sem jamais deixar de ser exercício reflexivo, se realiza e se reconhece na concretude existencial dos *humanos que agem e sofrem*. É um estilo de pensamento que, precisamente porque é reflexivo, se guarda da tentação da autossuficiência da reflexão ou, para usar uma bela fórmula de Pierre Thévenaz, do “autismo da razão filosófica”² e que requer, portanto, o sustento, o auxílio, o nutrimento daquilo que nosso autor designa, repetidamente ao longo da carreira de pensador, não-filosofia³.

1 Este texto é uma tradução de um artigo original italiano: JERVOLINO, Domenico. *DISCORSO FILOSOFICO ED ESISTENZA IN RICOEUR: FILOSOFARE DOPO KIERKEGAARD*. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elso José. *O legado de Ricoeur*, Guarapuava: Unicentro, 2011, p. 57-69. Todas as notas de rodapé originais foram mantidas. Em caso contrário, indica-se com [N.T.].

2 Cf. Pierre Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 voll, La Baconnière, Neuchâtel, 1956 e Id., *La condition de la raison philosophique*, La Baconnière, Neuchâtel 1960. Sobre Thévenaz, contemporâneo e amigo de Ricoeur, sua vida: Paul Ricoeur, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz* in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 245-259 (traduzido, *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, tradução: Nicolás Nymi Campanário, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 147-161) e Domenico Jervolino, *Pierre Thévenaz e la “filosofia senza absolu”*, in *Le souci du passage*. Mélanges offerts à Jean Greisch, organizado por: Capelle, G. Hébert e Popelard, Beauchesne, Paris, 2004, p. 180-190 e *Pierre Thévenaz (1913-1955) et la condition humaine de la raison*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 137, n. 2, 2005, p. 129-139.

3 Optamos por traduzir o termo *non filosofia por não-filosofia*, seguindo a tradução de Marcelo Perini e Nicolás Nymi de *Leituras 2: a região dos filósofos*, obra ricoeuriana onde este termo também está presente [N. T.].

* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: thiago-luiz-sousa@hotmail.com

** Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: lucianovicentesa@gmail.com

A não-filosofia é o aporte indispensável dos diversos saberes, das ciências naturais e humanas, do trabalho literário, da cultura em toda sua extensão, sem o qual não há pesquisa filosófica verdadeiramente fecunda; mas não-filosofia é também o impacto da razão filosófica com os dramas e horrores da história, com a tragédia dos conflitos éticos, com os enigmas da condição humana, com a contingência do existir, com as lacerações da vida. A não-filosofia é a problemática que produz e aguça as perguntas que nasceram historicamente do terreno da fé bíblica e cristã: por que o mal, por que a dor do inocente, por que o triunfo do ímpio e o sofrimento do justo? O fato é que Ricoeur coloca estas questões e elas agem como estímulos para o surgimento de mal-entendidos sobre o caráter secular e racional de sua obra, algo que ele nunca deixa de reivindicar para seu filosofar. Nós não escaparemos destes mal-entendidos, se não compreendermos que é a partir de uma relação estrutural e construtiva entre filosofia e não-filosofia que nosso autor assume o desafio colocado como *outro*, como provocação à razão filosófica: o desafio da semiologia e do inconsciente, podemos dizer, bem como o desafio do mal e da fé na justificação. Do ponto de vista do estatuto epistemológico do discurso filosófico, se trata da mesma *estrutura tensional e dialética entre a razão filosófica e seu outro*.

Essa problemática de derivação teológica tem, talvez, o privilégio único de trazer consigo os níveis mais altos de radicalidade desta tensão, auxiliando a razão filosófica a adquirir plena consciência de sua condição existencial; do interesse que ela suscita e da possibilidade de dar-lhe sentido para o filósofo não crente (enquanto essa consciência também pode se tornar uma pré-condição para o crente filósofo).

Ricoeur se volta repetidamente sobre a relação entre filosofia e não-filosofia, que faz com que exista embaraço na escolha a ser feita entre tantas citações possíveis, basta recordar as notas do seu primeiro escrito dos anos cinquenta na revista *Esprit*, dedicadas a temas como o profetismo e o trágico, que se encontram em *Nas Fronteiras da Filosofia*, recolocadas, agora, em *Leituras* 3⁴. Mas, talvez, o texto mais claro e essencial para o nosso propósito é constituído pelo ensaio *Filosofar após Kierkegaard*, que vem após *Kierkegaard e o Mal*, duas conferências publicadas em 1963, gostaria de lembrar, na *Revue de Théologie et de Philosophie* que era promovida por Pierre Thévenaz e, agora, é republicada em *Leituras* 2⁵.

4 Cf. Ricoeur, P. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, p. 153-209.

5 Cf. Ricoeur, P. *Lectures 2: Contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1993, p. 15-28 e 29-45.

A primeira conferência ilustra com grande fineza analítica a posição de Kierkegaard sobre o mal, refutando os modos de uma reconstrução de tipo biográfico e privilegiando a exegese dos textos fundamentais do pensador dinamarquês que são dedicados aos sentimentos de angústia e de desesperança (para poder trilhar eventualmente “do texto à vida”), dos quais resulta uma carga disruptiva do discurso kierkegaardiano em relação ao sistema filosófico de matriz hegeliana, uma antidialética dialética existencial, que resulta da ignorância socrática em vista de uma exortação para o despertar cristão, uma linguagem poética na qual o que é dito deve ser desdito para assim realizar um tipo de aplicação do método de teologia negativa na antropologia da condição humana.

Sobre esse fundo se captura todo fluir interrogativo, que é o aspecto central da segunda conferência: “Como filosofar após Kierkegaard?”. Depois de ter descartado aquilo que ele considera os lugares comuns sobre um Kierkegaard que seria o pai do existencialismo e o iniciador da era pós-filosófica, duas ideias, na sua opinião, discutíveis e privadas de conteúdos unívocos, Ricoeur articula sua resposta em três etapas:

1) Primeiramente, devemos deixar de lado os elementos propriamente irracionais de Kierkegaard, como existente singular, como exceção, como gênio estético-religioso. Neste sentido, a filosofia não pode nem refutar, nem incorporar Kierkegaard, ela pode apenas deixar ele ser o que ele era; Kierkegaard, enquanto exceção, é alguma coisa que está diante da filosofia, como se ele fosse sempre o outro dela e com qual ela deve sempre acertar as contas. Kierkegaard é o exemplo da não-filosofia.

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 pelo 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; sobre isso, Pierre Thévenaz, nosso querido e sempre pranteado Thévenaz, disse coisas convincentes e decisivas: a filosofia tem seu ponto de partida diante dela. Mas, se ela busca seu ponto de partida, ela recebe suas fontes⁶.

6 Ibidem, p. 34, [trad. 1996, p. 34].

Neste sentido, a filosofia está em debate com Kierkegaard como com qualquer outro gênio não-filosófico.

2) Mas deste modo Kierkegaard seria exilado do domínio da filosofia, e se parássemos neste ponto, esse exílio seria percebido como injusto em relação a ele, pois ele não é uma mera exceção, um não-filósofo qualquer, ele é alguém que invade o domínio da filosofia com seu estilo original, que ele confia aos pseudônimos sob os quais é travestido seu trabalho. O Kierkegaard dos pseudônimos argumenta, elabora conceitos, constrói uma antidualética feita de oposições irresolutas, de paradoxos; ademais, enquanto não-filósofo, ele interpreta o papel do hiper-filósofo, até o ponto da caricatura e da zombaria. Este aspecto do pensamento kierkegaardiano pode ser verificado, diz o nosso autor, somente mediante uma nova leitura da história do idealismo alemão, história ao qual Kierkegaard pertence; a função do paradoxo em Kierkegaard é próxima à função de limite em Kant, a crítica da existência segue o movimento da crítica kantiana e, assim, fornece uma resposta aos problemas da razão prática, que Kant, como nota Ricoeur, se equivocou ao pensar sob o modelo da razão teórica. As categorias da existência são as condições de possibilidade daquilo que é a experiência fundamental, a realização de nosso desejo e de nosso esforço de existir⁷. Quem conhece a centralidade desta noção de desejo e esforço de existir em Ricoeur não se surpreenderá se ele, imediatamente após Kant, aproxima o pensador dinamarquês ao Fichte do ato em oposição ao fato e ao último Schelling, filósofo da realidade finita. Essas três referências filosóficas fornecem, para ele, o instrumento para inserir o discurso paradoxal kierkegaardiano no universo argumentativo e da comunicação filosófica.

3) Estamos prontos, agora, para responder de uma nova maneira o confronto mais decisivo, aquele entre Hegel e Kierkegaard. Aqui, Ricoeur constrói uma dialética rígida, cujo sentido é mostrar não apenas a existência de um vínculo inseparável entre os dois pensadores e que um ajuda a compreender o outro, mas também que em tal relação cada um deles deve ser compreendido diferentemente. A disputa kierkegaardiana torna-se uma oportunidade para uma leitura alternativa de Hegel.

De um certo ponto de vista, Kierkegaard opera no interior do sistema hegeliano, na medida em que reproduz a figura da consciência infeliz, e é o movimento

7 Cf. *Ibidem*, p. 37-38.

mesmo da fenomenologia do espírito que deixa aberta a possibilidade de uma discordância secreta entre uma história exemplar do espírito e uma lógica do absoluto. A extraordinária riqueza da primeira, que é o grande romance da humanidade, não excederia, talvez, a possibilidade de uma recapitulação exaustiva? E a oposição entre a dialética hegeliana e a dialética existencial não seria uma nova figura da dialética, que, por sua vez, requer ser compreendida? Se entrevê, aqui, a possibilidade de uma dialética quebrada, sem mediação definitiva, mas também sem oposições absolutamente inconciliáveis: é o que será chamado, seguindo nosso autor no capítulo de *Tempo e Narrativa* dedicado à consciência histórica, mediação imperfeita e de dialética enquanto dialógica⁸.

Caso se aceite este cenário que vê a conexão Hegel-Kierkegaard como uma relação dialética que deve se tornar produtora de um desenvolvimento do discurso filosófico, se encontram outros dois pontos de convergência-tensão. O primeiro ponto é constituído pela crítica de uma visão puramente ética do mundo. Por visão ética do mundo, Ricoeur entende “[...] a tentativa de compreender cada vez mais estreitamente a liberdade e o mal um por meio do outro”⁹: Hegel crítico da moral kantiana e de toda a oposição entre ser e dever ser, entre céu e terra, e também Kierkegaard que critica a eticidade hegeliana em nome da fé do singular perante o Transcendente... A questão que se põe a partir de ambas as críticas é o sentido do estágio ético da existência. Mais uma vez, Kierkegaard parece operar no interior do sistema hegeliano: de fato, a esperança subjetiva kierkegaardiana em que a fé é absorvida pela dialética hegeliana das categorias que atestam o triunfo da religião do Espírito, por meio da mediação da morte do Filho sobre a religião do Pai, dialética que perpassa toda Filosofia da religião. Mais uma vez, o fechamento do discurso do ponto de vista do sistema se torna problemático. A eticidade enquanto pensamento do geral e do impessoal deixa de fora de si mesma a razão da individualidade irrepetível. Hegel permanece na dimensão da eticidade desmistificando o indivíduo ou o identificando, este mesmo indivíduo, de modo delirante com o Absoluto.

Aqui, também encontramos motivações que, sabemos, são caras a Ricoeur e que antecipam sua filosofia mais madura – notemos Ricoeur ao renunciar Hegel em *Tempo e Narrativa*¹⁰. O nosso autor assim comenta:

8 Cf. Ricoeur, P. *Temps et récit*, III, Paris: Seuil, 1985, p. 300-346.

9 *Finitude et culpabilité*, I, Paris: Aubier, 1960, p. 14.

10 Cf. Ricoeur, P. *Lectures 2: Contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1993, p. 280-299.

Penso que essa oposição entre Hegel e Kierkegaard deve ser introduzida como tal no discurso filosófico. De um lado, a distância entre o totalmente outro e o homem não pode ser pensada sem a ideia de uma relação inclusiva que põe fim a ideia de pura transcendência, pensa-se numa totalidade que envolve a relação entre o Outro e eu mesmo; nesse sentido, a ideia de transcendência se suprime a si própria. Hegel terá sempre razão contra toda pretensão de pensar a distância infinita entre o absolutamente outro e o homem; nesse sentido também, toda visão ética se nega a si mesma a partir do momento em que tenta se enunciar. De outro lado, esse ponto de vista sem ponto de vista onde se veria a identidade profunda entre o real e o racional, o existente e o significativo, o indivíduo e o discurso não se encontram em parte alguma. É preciso sempre, com Kierkegaard, voltar a esse reconhecimento: eu não sou o discurso absoluto; existir é não saber, no sentido forte do termo; a singularidade renasce sempre à margem do discurso. É, portanto, necessário outro discurso que o leve em conta e que o diga¹¹.

O segundo ponto de convergência-tensão entre Hegel e Kierkegaard verdadeiramente nos leva ao âmago mesmo da relação entre discurso filosófico e esperança cristã. À primeira vista, estamos diante de uma oposição irredutível, não mediável: a religião enquanto pura, enquanto introdução à filosofia, enquanto destinada a superar a questão última, por um lado; por outro, a fé enquanto iniciativa de Deus que transcende toda possibilidade humana. Porém, a oposição torna-se uma tensão fecunda se colocada no interior daquilo que Ricoeur chama a verdadeira filosofia da religião de Hegel, o capítulo sétimo da *Fenomenologia do Espírito*, que põe o problema da linguagem religiosa e, em geral, da representação, problema que “[...] ilumina Kierkegaard e que é iluminado por Kierkegaard”¹²: “Em certo sentido, a religião não pode ser transcendida – pelo menos a que Hegel chama de religião verdadeira ou religião revelada – porque ela é, ao mesmo tempo, a agonia da representação e a representação da agonia, no limiar do saber absoluto”¹³.

Mas esse saber absoluto, [prosegue Ricoeur], não é o nosso; só podemos dizer o seguinte: existe o saber absoluto; eis porque a representação é, ao

11 *Ibidem*, p. 42-43 [trad. 1996, p. 42].

12 Ricoeur, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução: Marcelo Perini e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p. 43.

13 *Idem*.

mesmo tempo, superada e mantida. Assim, a religião não pode ser abolida por algo exterior a ela; dela sendo o da sua própria supressão. Mas ela é, precisamente essa supressão, essa morte dos ídolos, das figuras, das representações, essa morte de Deus que ela deve viver e pensar com sua própria verdade, na comunidade religiosa e no culto./ Alcançamos assim o ponto no qual a oposição entre sistema hegeliano e o pensador subjetivo e passional tornou-se plenamente significativa. A própria relação entre Hegel e Kierkegaard tornou-se um paradoxo; a razão desse paradoxo reside na função filosófica da ideia de sistema; talvez tenhamos descoberto ou redescoberto que o sistema é, ao mesmo tempo, a exigência última da filosofia e sua meta inacessível. A religião é esse lugar do discurso filosófico onde a necessidade de transcender as imagens, as representações e os símbolos pode ser contemplada, ao mesmo tempo que a impossibilidade de desfazer-se delas. É aqui “o lugar” onde Hegel e Kierkegaard lutam um com o outro; mas essa luta faz, doravante, parte do discurso filosófico^{14 15}.

A complexidade destas três respostas para a pergunta “Como filosofar após Kierkegaard?” convida-nos a ter cuidado ao lidar de maneira drástica com a alternativa entre racionalismo e existencialismo.

A ciência não é tudo. Mas, além da ciência, ainda existe pensamento. A questão da existência humana não significa a morte da linguagem e da lógica; ao contrário, ela requer um acréscimo de lucidez e de rigor. A questão: “Que é existir?” não pode ser separada de outra questão: “Que é pensar?” A filosofia vive da unidade dessas duas questões e morre de sua separação¹⁶

O texto da segunda conferência sobre Kierkegaard, que acabamos de ler, exprime eficazmente as raízes existenciais do projeto filosófico ricoeuriano, raízes que fundamentam nelas sua formação filosófica, raízes que não são nunca renegadas, mas que talvez poderiam ter sido colocadas na sombra da complexidade própria da obra ricoeuriana e da multiplicidade dos encontros e dos confrontos que ele considerou necessários no prosseguimento de seu trabalho filosófico.

14 Ibidem, p. 43-44 [trad. 1996, p. 43].

15 Sobre o estatuto da representação na filosofia hegeliana da religião ver também o ensaio ricoeuriano de 1985, *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, em *Lectures 3*, p. 41-62.

16 Ibidem, p. 45 [trad. 1996, p. 44].

Relido, hoje, com a distância de algumas décadas, este texto ajuda a compreender o sentido complexo do percurso ricoeuriano e seus desenvolvimentos na direção de uma fenomenologia hermenêutica do si. Desenvolvimentos que são de resto coerentes com aquela dimensão existencial da hermenêutica que vem à tona no primeiro plano na extensa pesquisa historiográfica sobre as origens da hermenêutica no início do século XX, entre o último Dilthey e o primeiríssimo Heidegger, uma dimensão, em certa medida, esquecida e mais radical do longo debate hermenêutica metódica *versus* hermenêutica não-metódica ou ontológica¹⁷. Relidas, hoje, estas páginas quase adquirem a espessura de um discurso do método de uma filosofia que se reconhece a si mesma enquanto hermenêutica e existencial, enquanto hermenêutica da vida, sem que, para isso, considere alguma forma de vitalismo irracional ou estetizante.

A filosofia não é voz do ser sem tempo, mas hermenêutica da vida dos seres humanos feitos de carne e de sangue, capazes de agir e de sofrer, de inter-agir e de com-partilhar. É sobre este fundo opaco, atormentado e problemático do viver que se situa a linguagem com os seus múltiplos usos e com suas múltiplas formas, como prática social, como expressão de necessidades e de sentimentos, como canto, oração, história, como poder de interrogar e procura de sentido. No espaço da vida e da linguagem, à disciplina do discurso significativo se conjuga a capacidade de ouvir e de decifrar os traços múltiplos e pluriformes da alteridade que a reflexão reencontra incessantemente no coração inquieto do si.

A filosofia não é mais origem, não é mais sem pressupostos. Ela comporta a condição humana da dor e da culpa e a busca do sentido no discurso fenomenológico. E é somente a tensão que volta a equalizar a profundidade existencial das experiências vividas e leva a reflexão a se fazer hermenêutica, a fenomenologia a se tornar fenomenologia interpretante. O discurso fenomenológico-hermenêutico, por sua vez, não elimina mais a profundidade, a problemática densidade existencial da vida, da qual assim recebe alimento e impulso, enquanto introduz nela um elemento de clarividência, de discernimento, que não é a deslumbrante luminosidade total da autotransparência de uma razão absoluta e autofundante, mas a luz viva, envolta de sombras, conquista parcial e que sempre se renova, essa verdade no concreto, que é humana, somente humana.

17 Cf. Grondin, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*, Puf, Paris, 1993; Id., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1993; Greisch, Jean, *Vers une herméneutique du soi. La voie courte e la voie longue*, no volume coletivo *Éthique et responsabilité*, Paul Ricoeur, La Baconnière, Neuchâtel, 1994; Id., *Hermeneutik und Metaphysik*, W. Fink, München, 1993, sobretudo, p. 177 ss. e p. 199 ss.; Id., *Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble, 2001.

Passando pela via longa da reflexão e da linguagem, o si de Ricoeur é um si que se descreve, se narra, se reconhece objeto e sujeito do discurso ético, se interroga repetidamente sobre seu modo de ser. A vida do sujeito se torna discurso vivente, no qual de múltiplos modos se diz o si e seu outro. Por isso, a hermenêutica não pode deixar de fazer a análise da linguagem e a crítica da ideologia, coisas que são em geral contribuições da ciência do homem. Por isso, também, é um empenho cansativo, difícil e sempre retomado, que é o de se apropriar do próprio esforço e desejo de existir, de conquistar a própria identidade, aceitar, encontrar seu lugar na comunidade dos homens e na relação com o mundo.

Referências

- RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*, I, Paris: Aubier, 1960.
- _____. *Temps et récit*, III, Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Lectures 2: Contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1993.
- _____. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução: Marcelo Perini e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.