

ARTIGOS

Laicidade, escola e ensino religioso. Considerações a partir de Paul Ricoeur*

Frederico Pieper**

Resumo

A partir do pensamento de Paul Ricoeur, este texto pretende discutir a relação entre laicidade, escola e ensino religioso. Para tanto, toma por base uma entrevista concedida por Ricoeur, intitulada “Educação e laicidade”, na qual propõe que se demarque o conceito de laicidade em relação ao âmbito ao qual se relaciona. Assim, o termo possui significações distintas quando associado ao Estado, à sociedade e à escola. Diante do lugar peculiar da escola e seu conceito próprio de laicidade, ela assume duas funções principais: a de informação e a de formação para o político. Nestas duas funções, o debate sobre o fenômeno religioso é constitutivo, merecendo tratamento apropriado que evite abordagens tanto proselitistas como reducionistas.

Palavras-chave: Ricoeur, religião, educação, fenomenologia.

Secularism, school and religious education. Considerations based on Paul Ricoeur

Abstract

Based on the thought of Paul Ricoeur, this text aims at discussing the relationship between secularism, school, and religious education. Therefore, it will take an interview given by Ricoeur, entitled *Education and secularism*, in which he proposes the demarcation of the concept of secularism in relation to the scope to which it is related. Thus, the term has different meanings when associated to the state, society, and school. Given the school's peculiar place and its own concept of secularism, it has two main functions: to inform and to train for the politics. In these two functions, the debate about the religious phenomenon is constitutive, deserving a proper treatment that avoids both reductionist and confessional approaches.

Keywords: Ricoeur, religion, education, phenomenology.

* Agradeço a Elisa Rodrigues pela leitura e pelas valiosas sugestões.

** Graduado em Teologia (EST-ICSP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (Umesp), doutor em Filosofia (USP), professor no Departamento de Ciência da Religião (UFJF).

El laicismo, la escuela y la educación religiosa. Consideraciones de Paul Ricoeur

Resumen

A partir del pensamiento de Paul Ricoeur, este texto analiza la relación entre el laicismo, la escuela y la educación religiosa. Por lo tanto, se basa en una entrevista realizada por Ricoeur, titulada “La educación y el laicismo”, en la que propone delimitar el concepto de laicidad en relación con el ámbito al que se refiere. Por lo tanto, el término tiene significados diferentes cuando se combina con el Estado, la sociedad y la escuela. Teniendo en cuenta el lugar peculiar de la escuela y su propio concepto de laicidad, ella tiene dos funciones principales: información y formación para la política. En estas dos funciones, el debate sobre el fenómeno religioso es constitutivo y merece tratamiento adecuado que evite enfoques tanto reduccionistas cuanto proselitistas.

Palabras clave: Ricoeur, la religión, la educación, la fenomenología.

A discussão em torno do ensino religioso na escola pública mostra-se sempre atual. Especialmente nos diversos momentos de alteração dos regimes políticos, com seus respectivos projetos de estado embasados em compreensões de laicidade diversas, a questão sobre o ensino religioso sempre volta à tona. Os modelos e propostas também são variados, ainda que seja razoável identificar três propostas. De um lado, há proposições proselitistas que entendem o espaço escolar como ambiente para a pregação de doutrinas de uma determinada denominação religiosa. Neste sentido, afirma Roseli Fischmann: “É que tem bases muito antigas esse processo de constante pressão sobre a escola pública para que assimile um papel que não lhe cabe, de formadora religiosa” (FISCHMANN, 2008, p. 12). Como reação a este modelo, predominante em nossa história, há aqueles que defendem, com base em certa compreensão de laicidade, que o tema da religião não deveria figurar nos conteúdos escolares. Assim, uma vez que ensino religioso nada mais é do que formação religiosa e religião é assunto privado, não deveria ser função de um estado que se entende laico abordar estes temas. Antes, as famílias, as Igrejas e as instituições religiosas deveriam assumir para si esta responsabilidade.

No entanto, para ambas as posições parece faltar uma questão: Será importante para a formação cidadã do educando abordar a religião para além de uma perspectiva proselitista? Aliás, é possível uma abordagem de tal natureza? O fato de que o ensino religioso seja sinônimo de formação religiosa e que este modelo tenha vigorado nos poucos mais de 500 anos de história (e ainda é o modelo adotado em grande parte das escolas) significa que esta é uma regra geral? Estaria o ensino religioso fadado a esta abordagem? Podemos ainda nos restringir a um conceito de laicidade tão estreito como esse, difundido no senso comum a partir de uma leitura redutora do iluminismo?

Nos últimos tempos, tem-se insistido que a Ciência da Religião é a área de formação do professor de Ensino Religioso. De fato, várias instituições não públicas, já há mais de 15 anos, têm investido no ensino da Ciência da Religião na graduação, ainda que programas de pós-graduação contem com longa trajetória no Brasil¹. É também sintomático que várias instituições públicas estejam constituindo licenciaturas em Ciência da Religião com habilitação em ensino religioso. A Universidade Estadual do Pará (Uepa), a Unimontes (MG) – no âmbito estadual –, a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a Universidade Federal de Sergipe (UFS) e, por fim, a possibilidade de criação de uma graduação dessa modalidade na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)² – no âmbito federal – são exemplos nesta direção. Cabe ainda ressaltar a fundação da Rede Nacional de Licenciaturas em Ensino Religioso (Reler). Enfim, o fato de conceber-se a Ciência da Religião como responsável pela formação de licenciados em Ensino Religioso não será indicativo de uma concepção que busca romper com o paradigma que compreende o ensino religioso como simples formação religiosa? É sintomático que Roseli Fischmann não tenha contemplado em suas pesquisas, ao menos nos textos aos quais tive acesso, nenhuma experiência que se coloque como alternativa a este modelo proselitista, ainda que se vejam várias tentativas nesta direção. Do mesmo modo, parece partir de um conceito bastante discutível de laicidade, bem como de religião (Cf. RODRIGUES, 2013, p. 149-174). Por isso mesmo, antes de adentrar na discussão propriamente epistemológica, é preciso tratar (ainda que de modo meramente indicativo) de outra noção que acaba tendo importantes repercussões para o ensino religioso: a controversa e plurívoca noção de laicidade.

Considerando essas problemáticas mais gerais, esse ensaio tem por objetivo discutir a questão da laicidade, escola e ensino religioso em diálogo com Paul Ricoeur. A escolha desse autor justifica-se pelo fato de que ele dá indícios de uma compreensão bastante pertinente de laicidade em sua relação com a escola, bem como fornece elementos para pensar epistemologicamente abordagens da religião que não sejam proselitistas nem reducionistas. Se o tema da religião permeia a obra do filósofo francês, o mesmo não pode ser dito sobre a educação e laicidade. Não há nenhuma obra ou texto mais extenso no qual Ricoeur dedique-se a esses temas, ainda que seja possível

¹ Para uma perspectiva dos Programas de Pós-Graduação em Ciência da Religião no Brasil, veja a seção temática de *Numen*: revista de pesquisa e estudo da religião, v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: <<http://ufjf.emnuvens.com.br/numen/issue/view/184>>.

² Sobre isso, conferir o site da própria instituição: <<http://portal.ufes.br/conteudo/ufes-estuda-cria%C3%A7%C3%A3o-de-curso-de-gradua%C3%A7%C3%A3o-em-ci%C3%A2ncias-da-religi%C3%A3o>>. (Acesso em: 13 out. 2014).

pensá-los a partir de muitas aberturas que sua filosofia concede (por exemplo, SMARJASSI, 2011). Desse modo, esse ensaio busca discutir as noções de laicidade e lugar da escola na relação com o ensino religioso, levando em consideração as conotações que Ricoeur atribui ao termo e pensando a partir de proposições sobre uma hermenêutica da religião.

Enquanto articulada com o estado, laicidade assume o sentido de abstenção em questão de religião. No entanto, no âmbito da sociedade, essa palavra evolui em embate de interpretações, inclusive de convicções religiosas. Toda a dificuldade do tema do ensino religioso em escolas públicas existe em razão do lugar em que ela se insere: na encruzilhada entre Estado e sociedade, com as concepções de laicidade correspondentes a cada âmbito. Este entrelugar permite que se pense, no ambiente escolar, em um terceiro tipo de laicidade. Tomando essas noções por base, este ensaio discute o que seria a peculiaridade da abordagem do fenômeno religioso neste espaço fronteiriço, buscando na abordagem fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur indícios fecundos para evitar dois extremos: a simples eliminação do debate sobre a religião no ambiente escolar (independentemente da disciplina Ensino Religioso, a religião aparece como tema) ou afirmações proselitistas da religião em um espaço laico.

A discussão que se pretende desenvolver nesse artigo é eminentemente teórica. Com isso não se quer reificar a perversa e velha dicotomia entre teoria e prática, como se elaborações teóricas fossem ilegítimas por serem demasiado afastadas do cotidiano da sala de aula. Antes, acredita-se que toda prática pedagógica seja expressão de uma teoria. Tenha-se isso claro ou não, um professor de Ensino Religioso, quando entra em uma sala de aula, trabalha com uma compreensão de religião, de prática pedagógica, de política, de Estado, de laicidade etc. Pensar sobre isso é de extrema importância, pois ter o máximo de clareza possível sobre esses pontos é determinante para a formação do cidadão. Uma prática pedagógica sem uma teoria que a fundamente é cega; uma teoria que não considere o cotidiano escolar é vazia. Como se pode notar, uma está em estrita dependência da outra. Essa divisão não pode ocorrer na realidade, mas apenas do ponto de vista didático, por nossa necessidade de separar as coisas para poder pensá-las mais adequadamente. Mas na vida cotidiana elas estão inseparavelmente entrelaçadas. Desse modo, este artigo, ao reconhecer-se teórico, quer dizer o seguinte: ele não se preocupa, ao menos nesse momento, com indicações situadas de como fazer isso que se propõe (tais como planejar uma aula segundo o modelo que aqui se apresenta). Antes, situa-se em um nível anterior, buscando explicitar certas compreensões de fundo que podem auxiliar a pensar uma transposição (ou aplicação?) da Ciência da Religião para o ensino religioso.

Uma distinção necessária: laicização e seus âmbitos

Um dos temas centrais de “Educação e laicidade”, entrevista concedida por Ricoeur em 1995 e um dos raros textos em que trata desse tópico, é a definição de laicidade no que concerne à sua relação com âmbitos da vida social, especialmente em dois níveis distintos: o Estado e a sociedade³. É a atenção aos diferentes sentidos que o conceito assume diante da especificidade de cada âmbito que conduz às reflexões sobre o papel a ser desempenhado pela escola e pelo ensino religioso; e mais, o que deveria ser este ensino religioso.

Em primeiro lugar, há a laicidade do Estado (PORTIER, 2011, p. 190ss), que pode ser referida com uma palavra: abstenção, com conotações restritiva e negativa. O Estado deve assumir papel de neutralidade em relação à religião e, conseqüentemente, às instituições religiosas. Ele não deveria privilegiar ou posicionar-se de maneira agressiva em relação a nenhuma manifestação religiosa. Há, no dizer de Ricoeur, uma espécie de “agnosticismo estatal”. Esta separação entre Estado e religião não implica simples ignorância de um em relação ao outro. Antes, há o intento de delimitar de maneira adequada o papel de cada um, de maneira que a religião seja reconhecida pelo Estado como entidade, com regimentos, registro e estatuto público, submetida às leis que regem os demais grupos e agremiações sociais. Nos países europeus, este processo dá importante passo com as revoluções burguesas, como a Revolução Inglesa, a Revolução Francesa (1789) ou a Revolução de Cádiz, na Espanha (1822), com suas conotações bem específicas a partir da história de cada país. Pelo menos, juridicamente falando, as instituições religiosas perdem seu poder centralizador, configurando-se como mais uma associação dentre as outras. Ele não é todo o estado, mas parte dele. Não há dúvidas de que Ricoeur está consciente de como este conceito de laicização mostra-se mais normativo do que efetivo. Neste ponto, vale a lembrança de que “creio que é preciso ter mais sentido histórico e menos ideológico, para abordar os problemas ligados à laicidade” (RICOEUR, 1997, p. 181). Em outras palavras, os diversos Estados-nação, a partir de sua formação histórica peculiar, foram encontrando caminhos próprios para articular religião e Estado⁴.

³ O problema da laicidade e ensino é desenvolvido por Ricoeur, em 1957, em uma obra coletiva da Federação Protestante de Ensino, à qual não tive acesso: *Laïcité et paix scolaire*. Paris: Berger-Levrault, 1957. Para histórico de como essa discussão revelou-se fundamental nesta federação, veja Baubérto (2006). Para desenvolvimento sobre o assunto em Ricoeur, veja Vincent (2008).

⁴ Para ilustrar a complexidade da aplicação deste modelo, tomemos o exemplo privilegiado dos Estados Unidos. Desde a independência norte-americana, o problema da laicidade acompanha a sua trajetória, aliada a uma forte presença da religião. Na primeira emenda à constituição norte-americana, que estabelece princípios e não leis específicas, lê-se: “O congresso não

Ao lado deste, há outro conceito de laicidade um tanto quanto mais dinâmico. Na sociedade civil, a laicidade coloca-se como embate de posicionamentos distintos, como pluralidade e diversidade de perspectivas. Esse embate pressupõe uma sociedade marcada pelo pluralismo de concepções de mundo, de crenças, de ideias, de ideologias, de interpretações, de convicções e de críticas. Uma vez que a sociedade é marcada por esta diversidade, a laicidade assume caráter dinâmico em razão do campo de disputas que se instaura. É importante ressaltar que este “conflito de interpretações” não tem por objetivo a harmonização, um consenso. É preciso, inclusive, assumir que, em muitas questões, a impossibilidade de um acordo é patente. Isto, em si, não é de todo negativo, desde que se preserve o aspecto produtivo do desacordo. O conflito das interpretações, desde que fique preservado o direito de solicitar que os atores dos conflitos apresentem seus melhores argumentos, é tanto efetivo quanto pode se mostrar produtor.

legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos”. Desde que o *Bill of Rights* foi promulgado há debate entre duas correntes: os separacionistas e os não preferencialistas. O primeiro grupo defende a interpretação de que a primeira emenda atesta a completa separação entre Estado e Igreja, tendo em Thomas Jefferson seu grande representante. Já o segundo grupo argumenta que a intenção da primeira emenda é evitar que alguma religião em especial seja considerada oficial em detrimento das outras. No entanto, ela não erige nenhum muro entre religião e Estado (SEXTON, 1993, p. 79-102). Na história norte-americana houve oscilação entre a proeminência de uma interpretação sobre a outra. Na segunda metade do século XX, em virtude do avanço de tendências religiosas mais conservadoras, os não preferencialistas assumiram destaque. Só para exemplificar, durante a Guerra do Golfo (em 1991), o influente pastor Billy Graham orava ao lado de George Bush durante os ataques. Um pouco antes, na época da Guerra Fria, os ideais norte-americanos eram tidos como fundados na palavra de Deus, ao passo que o comunismo era a manifestação do anticristo. Além disso, em termos de quadros de referências, há certo resgate de determinada noção de protestantismo como matriz fundante do imaginário norte-americano (AZEVEDO, 2001). Esta proximidade entre religião e política levou alguns autores a cunhar o termo “religião civil” para designar as múltiplas inferências entre religião e política nos Estados Unidos (BELLAH, 1984). Poderíamos ainda citar o caso da Suécia e de outros países escandinavos, nos quais o luteranismo é afirmado como religião oficial e possui o estatuto de religião estatal. Na França, depois de diversas idas e vindas, há separação radical entre os dois âmbitos. Ainda que, inclusive na França, este modelo seja aplicado a todas as regiões. Cabe ainda citar o modelo de Israel ou mesmo o brasileiro. Enfim, do ponto de vista histórico, é possível perceber uma gama de possibilidades de articulação entre religião e Estado. Assim, não se pode partir da premissa de que laicidade é um termo claro e que o modelo idealizado na França seja paradigma normativo para julgar outros países com suas constituições históricas peculiares. Não se pretende retomar aqui o caso do Brasil, abordado exaustivamente por outros textos. Mas, de certo modo, ele apenas corrobora as complexidades inerentes a esta noção de laicidade.

Enfim, o âmbito no qual se move acaba por determinar a noção de laicidade. Em termos estatais, não caberia assumir função religiosa. Nesse caso, aplica-se uma noção de laicidade como autonomização das instituições em relação à Igreja. Em segundo lugar, atrelada à sociedade, a laicidade tem o sentido de diversidade de perspectivas. Laicidade não é mais simples abstenção, mas indica o conflito de interpretações no qual a religião é voz social a ser também considerada. Dado que a religião desempenha papel formativo nas diversas culturas, bem como está presente no espaço público, ela também participa deste conflito. Por isso mesmo, quando ligada à sociedade, não pode resumir-se à mera abstenção. Não se pode ignorar que a religião também se insere aqui. Mas reconhecer a religião não significa um retorno pré-iluminista, no qual se atribuía a ela papel determinante. O discurso da religião é legítimo como mais uma agência entre outras. É interessante observar que a segunda acepção de laicidade em Ricoeur afina-se com certa compreensão de democracia. Ela não é a simples exclusão da religião, mas é jogo de discussão e de embate. Chama atenção como a noção de pluralidade permeia a interpretação de Ricoeur. Afinal, somente em uma sociedade plural é válido conceber que o Estado deva abster-se de privilegiar ou condenar determinada manifestação religiosa. Desse modo, o traço significativo da laicidade localiza-se no reconhecimento da pluralidade de modos religiosos. Isso leva à necessidade de abstenção por parte do Estado a fim de não favorecer determinados grupos em detrimento de outros. Em outros termos, laicidade não significa a exclusão da religião, mas sua consideração em uma situação de embate entre diversas interpretações. Nesse embate, o que se veda à religião é a pretensão de considerar-se o único discurso válido, de modo a não levar em conta as demais visões de mundo.

Para Ricoeur, a adequada colocação do problema da relação entre educação (mais especificamente a escola) e ensino religioso somente pode ser realizada após a clarificação das acepções de laicidade. Quando isso não ocorre, há o risco de se incorrer em distorções insuperáveis. Isto porque

o que torna muito difícil o problema da escola é que ela é uma expressão enquanto serviço público – a tal respeito ela deve comportar o elemento de abstenção que lhe é próprio –, e a sociedade civil, que a investe com uma das suas funções mais importantes: a educação. (RICOEUR, 1997, p. 177).

Em suma, como se pode observar, a questão do ensino religioso assume complexidade própria pelo entrelugar ocupado pela escola no jogo de forças estatais e sociais. De um lado, como instituição estatal, ela se liga ao princípio de abstenção sobre questões de ordem religiosa. Por outro lado, entretanto,

a escola, como responsável pela educação, insere-se na trama social, devendo estar atenta ao que ocorre neste movediço campo e que inclui em si uma dimensão religiosa.

Em suma, a “escola é o lugar de uma laicidade intermediária entre a da abstenção e a da confrontação, o lugar de uma laicidade que eu diria terceira?” (RICOEUR, 1997, p. 184). Em forma de questionamento, Ricoeur levanta a possibilidade de se estar diante de um terceiro tipo de laicidade, que se coloca no meio da mera abstenção e da disputa. A partir disso, de maneira esquemática, Ricoeur entende duas funções principais da escola, discutidas a seguir em articulação com essa questão.

A função formativa da escola e o ensino religioso

Em primeiro lugar, a escola é revestida da função de informação. Nesse ponto, está em operação importante pressuposto hermenêutico do lugar formativo da tradição para compreensão do ser humano em seu estar no mundo. Toda experiência de mundo dá-se a partir de determinadas compreensões prévias que fornecem a moldura a partir de onde se constituem sentidos e se interpretam as coisas. Falando a partir do contexto francês e em termos bem práticos, Ricoeur não acha admissível que as crianças tenham conhecimentos apurados sobre a mitologia grega enquanto figuras centrais do judaísmo e do cristianismo lhes sejam completamente estranhas. A razão para esta indignação está no fato de que os textos judaico-cristãos, assim como os gregos, foram e são fundamentais para a constituição da cultura ocidental. No decorrer da história, o livro de Gênesis foi e é muito mais lido (e, portanto, possui alcance formativo muito mais amplo) do que a *Teogonia* de Hesíodo. Nesse sentido, não é justificável, com base em uma concepção de laicidade como abstenção, que os educandos sejam privados de apropriarem-se de seu patrimônio cultural. Não se trata de preterir a mitologia grega pela tradição judaico-cristã, mas que também seja possibilitado ao educando o acesso a esta segunda fonte formativa de sua herança cultural. No contexto brasileiro, a mesma ignorância é observada em relação às diversas matrizes religiosas que constituem a cultura e a sociedade atual. A recusa do tratamento adequado desses temas com base em uma concepção restrita de laicidade como abstenção, ou por um viés proselitista que estereotipa certos modos religiosos, acaba por trazer prejuízos consideráveis⁵. A este respeito,

⁵ No Brasil, a questão torna-se ainda mais complexa na medida em que a abstenção nunca foi observada *strictu sensu*. Não foi observada porque a criação do Estado brasileiro deita-se no seio da Igreja, especificamente da matriz católica. A distinção entre Estado e religião somente será formulada com a chegada da República. Com a implementação do Estado republicano, instaura-se certa condição ambígua quanto à formação política em razão de suas duas inspirações no que concerne aos princípios filosófico-políticos norteadores da

por exemplo, há vários relatos de professores do ensino básico e fundamental sobre a semana da consciência negra. São trabalhados vários temas e contribuições dos afrodescendentes para a cultura brasileira. Destacam-se seus costumes, as comidas, as contribuições para o idioma etc. Mas o tema da religião é um tabu, gerando conflitos tanto em relação aos pais como em relação aos professores e alunos. A fim de evitar embates dessa natureza, o tema simplesmente não é tratado.

Ainda que pareça um tanto quanto trivial, o destaque para a relevância do ensino religioso como matéria de conhecimento é bastante importante. Aliás, ela é uma área do conhecimento. Nos mais diversos textos, das mais variadas tendências de compreensão do que é ensino religioso, sempre se busca uma legitimação moral para ele. Justifica-se a inserção do ensino religioso por sua função primária de desenvolver no educando habilidades éticas com a infusão de valores de conduta moral aceitos pela sociedade ou a educação, tendo em vista *somente* a tolerância. O ensino religioso não é tratado prioritariamente como questão de conhecimento no mesmo nível de outras áreas do saber, mas parece sempre se justificar a partir de sua função prática.

Essa justificativa entende-se com base na formação do Estado, ao qual, anteriormente, chamei de católico. A catequização no Brasil, bem como as missões católicas, teve como mote a moralização dos povos nativos. Já no período da Colônia, esse era o discurso. Assim, o Estado brasileiro legisla moralidade inspirado na noção de Estado norte-americano, em que a religião é normativa. Ela se liga com certa área de formação responsável pela assunção de valores. Neste caso, ignora-se que se vive um momento de transição. Os valores passados já não são mais capazes de mostrarem-se como fundantes. Por outro lado, percebe-se a impossibilidade e a dificuldade da instituição de novos valores. É este hiato entre superação e instauração que se denomina niilismo. No diagnóstico de Ricoeur, “estamos condenados a oscilar entre uma impossível criação dos valores e uma impossível intuição dos valores. Este fracasso teórico reflete-se na antinomia prática da submissão e da rebelião que infecta a pedagogia, a política e a ética cotidianas” (RICOEUR, 1978, p. 375).

1ª Carta Constituinte: de um lado, a laicidade francesa, do outro, a liberdade de consciência individual, de origem norte-americana. Os dois modelos de república democrática na base de um Estado em formação, mas de matriz católica (originariamente centralizadora e hierárquica) conduzem ao que, no pensamento social brasileiro, foi diagnosticado como esquizofrenia. Ocorre que, mesmo sendo pretendido o sentido de abstenção, a laicidade nunca se efetivou nesses termos em território brasileiro. Vide o caso dos símbolos católicos (crucifixos e imagens de Maria, por exemplo) em estabelecimentos e em órgãos públicos. E, por ser um “Estado católico”, o segundo sentido de laicidade não se aplica, na medida em que o traço centralizador do Estado assume para si a tarefa de mediar o debate na esfera pública quanto à agência de outras modalidades religiosas.

Do ponto de vista do pensamento, parece que esta concepção ecoa a herança kantiana no modo de interpretar a religião. Na *Crítica da razão pura*, Kant (2001) demonstra que as ideias de Deus, alma e mundo não se constituem como objetos do conhecimento, tendo em vista que não há nenhum dado correspondente na sensibilidade. Estas noções de Kant mostram-se incontornáveis, no sentido de que não se pode ignorar esta impossibilidade de conhecimento defendida por ele sem grandes prejuízos. No entanto, estas mesmas ideias são retomadas como postulados da razão prática (KANT, 2001, BXXIV, BXXIX). Não podemos conhecer Deus, mas isso não significa que não se possa pensar sobre ele, uma vez que conhecer e pensar são atividades distintas. Conforme Kant desenvolve em *A crítica da razão prática*, ou mesmo em *A religião nos limites da simples razão* (s.d.), o agir moral coloca a relação entre virtude e felicidade. O mundo sensível, regido por suas próprias leis, é indiferente aos intentos morais da vontade. No entanto, a virtude faz o agente merecedor da felicidade. Uma vez que ela não é realizável aqui, é *razoável* supor que a conexão entre virtude e felicidade realize-se por intermédio de um autor inteligível da natureza sensível (Deus) em outro mundo (imortalidade da alma). São as ideias de Deus e de alma que colocam o objeto da razão prática como realizável e possível⁶. O que é decisivo aqui?

Para nossa problemática, interessa notar como, para alcançar cidadania filosófica, a religião deve abdicar de seu caráter transcendente e como forma de conhecimento para tornar-se um adendo da moral. Ela não é questão de conhecimento, mas deve restringir-se à moral. Quando Ricoeur retoma a importância do ensino religioso como questão de conhecimento, melhor, *re-conhecimento* de uma tradição da qual se é legatário, há sensível avanço. Nesse ponto, o ensino religioso não deve, em primeira instância, visar questões meramente de ordem moral ou de valor, mas reivindicar para si o estatuto de conhecimento⁷.

⁶ G. Sala cita uma frase de Kant na qual afirma que “Caso se negue Deus, o virtuoso é um bobo” (SALA, 2002, p. 170). Veja também Kant (s.d., p. 15).

⁷ Neste caso, está-se muito distante de concepções positivistas, que ainda persistem, como no polemista Michel Onfray, para quem “as religiões deveriam ser ensinadas nos cursos já existentes – filosofia, história, literatura, artes plásticas, línguas, etc. – como se ensinam protociências: por exemplo, a alquimia nos cursos de química, a fitognomônica e a frenologia em ciências naturais, o totemismo e o pensamento mágico em filosofia, a geometria euclidiana em matemática, a mitologia em história... Ou como contar epistemologicamente de que maneira o mito, a fábula, a ficção, a desrazão precedem a razão, a dedução e a argumentação” (ONFRAY, 2007, p. 26).

A partir disto, emerge a seguinte questão: se a religião é questão de conhecimento, quem são os mais habilitados para ensinar?⁸ Elaborando a questão em outra chave: que tipo de abordagem do fenômeno religioso é requerido? Nesse ponto, penso que a proposta feita por Ricoeur, que se pode identificar como fenomenologia e hermenêutica, não obstante os ataques sofridos e as limitações da fenomenologia da religião (USARSKI, 2006, p. 29-54), pode dar sua contribuição.

A fenomenologia da religião parte do pressuposto de que a religião não pode ser reduzida a aspectos meramente funcionais. No pensamento de Ricoeur, ela ocupa duplo lugar⁹. A fenomenologia (no caso, a filosófica) não se configura como método investigativo concorrente das ciências humanas, uma vez que ela se coloca como condição de possibilidade, isto é, como algo que antecede lógica e temporalmente o método. Mas a fenomenologia também implica um método que não busca enunciar sobre as coisas como elas são em si mesmas, mas como elas se relacionam com o ser humano em termos de sentido. Trata-se, assim, de uma superação de concepções empiricistas de ciência, adequadas para algumas áreas do saber, mas não para as ciências humanas como um todo, em especial para a abordagem do fenômeno religioso. A questão não é contrastar fato e sentido, mas perceber como os sentidos e as significações são constituídos e assumem expressões, tendo em vista que são comunicáveis por meio da linguagem. Como consequência, aparece a antiga reclamação da fenomenologia da religião: é preciso que se reconheça

⁸ Ricoeur deixa a questão em aberto. Ele afirma: “Quem ensinaria tais matérias? Historiadores? Pessoas religiosas? É, indubitavelmente, um verdadeiro problema; mas o facto de que não se tenha levantado não é normal” (RICOEUR, 1997, p. 178). Sobre o ensino destas disciplinas na França contemporânea, relata-nos Luiz Antônio Cunha: “O fato religioso é um objeto do conhecimento científico, portanto um fenômeno objetivamente observável, mediante o emprego do método científico. As religiões são, assim, apreendidas como fatos sociais, políticos, culturais, mentais e civilizatórios – históricos, o que quer dizer que são produto da vida humana em sociedade. No currículo escolar francês, é na disciplina História que o fato religioso é tratado” (CUNHA, 2006, p. 1242).

⁹ O próprio Ricoeur fornece-nos alguns elementos que merecem ser considerados. Ao tratar da relação entre fenomenologia e ciências humanas, afirma que: “primeiro, fenomenologia não é um método de investigação alternativo que pode ser substituído pelas ciências sociais; antes, ela está ocupada com as condições de possibilidade destas ciências no sentido que ele busca delinear seus objetos. Ao fazê-lo, ela busca preservar este objeto de implicações reducionistas de alguns procedimentos metodológicos que podem ser aplicados a ele. Segundo, a tarefa da fenomenologia não é somente restabelecer o conhecimento objeto com base em uma relação pré-objetiva com os objetos de investigação científica, mas também mostra como a objetividade das ciências é prescrita por esta relação pré-objetiva” (RICOEUR, 1977b, p. 145). Tradução do autor.

o fenômeno religioso, não apenas como fenômeno histórico, social, psicológico, econômico etc., mas que ele seja encarado no que tem de específico: isto é, como religioso. Com isso, não se excluem abordagens da religião a partir de outros lugares, ou, melhor, como se a religião fosse dependente de outras variantes sociais. Mas, assim como cada âmbito conta com certa abordagem específica segundo seu objeto, não é descabido defender algo semelhante para o fenômeno religioso¹⁰, especialmente buscando entender a religião com *locus* de constituição de sentido. Enfim, a questão é como se podem ouvir empaticamente as narrativas religiosas sem, entretanto, perder o elemento de crítica em relação a elas.

Religião como “projeção”

Para elucidar o que aqui se defende, é útil tomar um contraponto: certa concepção de religião pressuposta em muitas abordagens, que a entenda como espécie de projeção da consciência, de ordem social, psíquica etc. O interessante desta tendência interpretativa da religião é que ela se origina de um debate estritamente filosófico, chegando a atingir alcance maior, a ponto de formar importantes pressuposições identificáveis no senso comum e em diversas práticas pedagógicas na abordagem do fenômeno religioso. Essa teoria da religião emerge a partir de um debate dos discípulos de Hegel sobre o lugar da religião em seu sistema. Em *A fenomenologia do espírito*, Hegel (2003) situa a religião a um passo do saber absoluto¹¹. A religião possui o conteúdo verdadeiro, mas ainda se vale da representação (*Vor-stellung*). Para que se passe da religião revelada para o saber absoluto, apenas um passo seria necessário: suprassumir a forma da representação da religião no conceito. Desse modo, a religião não é simples erro a ser descartado, mas contém a verdade de modo inapropriado. O espírito em sua manifestação absoluta e o Deus da religião são semelhantes. Entretanto, somente a filosofia pode perceber essa proximidade, pois ela se move no nível do conceito, e não mais na forma finita da representação. Na religião, o espírito é externo e manifesta-se em termos de representação. Já na filosofia, o conteúdo (espírito) e a forma

¹⁰ Ricoeur reconhece este ponto em relação ao político. À medida que se torna mais crítico do marxismo, sua tentativa é a de resgatar, com todo seu paradoxo, certa especificidade do político. Em outros termos, ele não pode ser somente submetido ao âmbito econômico, como se a solução dos problemas desta ordem gerasse, como que de modo imediato, a solução do político (RICOEUR, 1997, p. 136ss).

¹¹ Foge ao objetivo deste texto examinar as nuances e alterações na concepção de religião em Hegel, que possui complexidade própria. Sobre isso, veja Ricoeur (1998), Christensen (1970), Fackenheim (1967), Dreher (1998).

(pensamento) identificam-se, formando unidade. Em *A fenomenologia do Espírito*, é importante destacar que essa semelhança entre o objeto da filosofia e da religião, acentuada por Hegel no momento posterior de sua produção, aparece no início do capítulo sobre o saber absoluto, logo após o capítulo sobre a religião.

O conteúdo do representar é o espírito absoluto, e o que resta ainda fazer é só o suprasumir dessa mera forma (da objetividade), ou melhor, já que ela pertence à consciência como tal, sua verdade deve já ter-se mostrado nas figuras da consciência. (HEGEL, 2002, p. 530).

Assim, Hegel suprassume a forma da religião pelo conceito, trocando a instabilidade finita e contingente da representação, com sua fragmentação e concepções mediatizadas, por símbolos, mitos e ritos, pela razão. Uma vez que o conteúdo da religião não está mais circunscrito por formas contingentes, mas agora depende da razão, que é universal, ele está aberto a todo o entendimento. O conteúdo da religião, expresso na forma adequada, deixa a contingência da representação para atingir a universalidade que o conceito atribui-lhe.

Se religião e filosofia possuem o mesmo conteúdo, e a filosofia expressa-o mais apropriadamente, qual o *status* da religião? O finito tem sua verdade na superação de si como finito, ou seja, na sua infinitude. Se a religião tem por conteúdo esse infinito, ela pode ser tida como inteligibilidade do finito. No entanto, a religião paga um preço para ocupar esse lugar especial: seu significado é perdido. F. C. Clopeston não reconhece esse aspecto. Segundo ele,

Hegel não separa o conceito de verdade de afirmações religiosas e a relaciona somente a afirmações filosóficas. Afirmações religiosas podem ser verdadeiras. E quando o filósofo expressa sua verdade numa forma diferente, é a mesma verdade que está apresentando. Isso significa dizer, na opinião de Hegel, que a verdade permanece a mesma. (CLOPESTON, 1971, p. 193)¹².

No entanto, ao afirmar que a religião possui a verdade, mas a expressa de maneira incorreta, pode-se interpretar que Hegel estaria dizendo que as representações pictóricas da religião são metáforas de verdades filosóficas¹³. A consequência disso é que a religião não teria, assim, a verdade como tal.

¹² Tradução do original em inglês feita pelo autor.

¹³ Segundo Hegel, “As representações em geral podem considerar-se como metáforas, dos pensamentos e conceitos. Mas, pelo facto de se terem representações, nem por isso se conhecem os seus significado para o pensar, isto é, não se conhecem ainda os seus pensamentos e conceitos” (HEGEL, s.d., v.1, §3).

A verdade, em seu sentido pleno, seria somente da filosofia como saber absoluto. Nesse aspecto, de tradução da religião cristã pela filosofia, estaria tanto a justificação da religião quanto sua crítica.

Para Karl Löwith, as interpretações antagônicas de Hegel têm sua origem nesse aspecto (LÖWITH, 1986, p. 356). Os hegelianos de direita interpretaram Hegel como defensor do cristianismo, mais especificamente do protestantismo. Os hegelianos de esquerda, por sua vez, perceberam que no lugar atribuído à religião havia indícios para a superação da religião. Se ela tem o conteúdo absoluto na forma inadequada da representação, ao ser supracumida desapareceria para tornar-se verdade filosófica. Baron-Vieillard expressa esta noção dizendo: “O discurso teológico, se ele é mistura bastarda entre conceitos empíricos e imagens representativas, não tem nenhum sentido; e se ele é especulativo, é então propriamente filosófico” (BARON-VIEILLARD, 2002, p. 60)¹⁴. Assim, o discurso religioso fala sobre Deus sem saber que, na verdade, fala de outra coisa. É preciso, portanto, atitude de suspeita em relação ao discurso religioso.

Essa interpretação está presente em Ludwig Feuerbach. Em *A essência do cristianismo* (1841), ele entende que Deus é o interior do homem projetado para seu exterior. Ao falar de Deus, o ser humano estaria, na verdade, falando de si próprio ou atribuindo à divindade aquilo que nega em si. Na relação com Deus, o ser humano acaba anulando-se para tornar a divindade maior. Se Deus é a essência do ser humano projetada, a teologia deve ser reduzida à antropologia para que este ser humano tome consciência de si e supere a alienação. Em outros termos, é imperativa a redução antropológica. Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach resume sua doutrina da seguinte maneira:

teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *theós* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, portanto a história da religião ou, o que dá na mesma, de Deus (porque quão diversas as religiões tão diversos os deuses, e as religiões tão diversas quão

¹⁴ É preciso salientar que Hegel mostra-se ambíguo. Com relação ao representar religioso, afirma sua necessidade, mesmo quando supracumido pelo conceito. “Mas a figura particular da religião é necessária; com efeito, a religião é a forma da verdade para todos os homens. Apreende a essência do Espírito na forma da consciência representante, que se detém no exterior” (HEGEL, 2006, p. 156-157). Para ele, a justificativa da manutenção da figura da religião pauta-se na necessidade da consciência popular por essa ser a via de contato com o espírito acessível à grande maioria das pessoas. O público visado pelas obras de Hegel era, em sua grande maioria, filósofos que, ao que se pode pressupor, estavam além da consciência popular e seriam capazes de compreendê-lo no conceito. Sobre o estatuto da representação religiosa, veja Dreher (1998).

diversos são os homens) nada mais é do que a história do homem. (FEUERBACH, 1989, p. 23).

Para Feuerbach, a religião não é, em seu conteúdo, falsa. Ela é apenas uma projeção, espécie de ilusão. O problema reside no sujeito, não nos predicados. Quando se diz que “Deus é onipotente”, a ilusão está na projeção que a consciência humana faz de si em Deus. Os predicados (os atributos divinos) relacionam-se com a natureza humana, e não com o sujeito pensado pela religião, isto é, Deus. O limite da religião está em conferir a Deus aquilo que é atributo humano. Enfim, não há problema algum com os predicados, mas, ao invés de referirem-se a Deus, eles remetem para o ser humano como espécie. Como se pode notar, Feuerbach acaba instituindo outra cisão: a natureza humana e o indivíduo. Enquanto aquela é ilimitada, este sofre com as contingências próprias de sua condição. O pressuposto dessa compreensão da religião, que parte da crítica hegeliana à representação religiosa, mostrou-se fundamental nos séculos XIX e XX. Pensadores tão díspares como Marx, Freud, Nietzsche e Sartre, cada qual à sua maneira, compartilham dessa fonte comum.

Marx e Engels, por exemplo, partem da análise de Feuerbach. Entretanto, criticam-no por associar a essência da religião à essência humana, não rompendo suficientemente com a abstração presente em Hegel ao não atentar para o caráter concreto das relações sociais em meio às quais os seres humanos se encontram. Esse elemento é identificável na compreensão de ser humano como consciência, sustentada por Feuerbach. Para Marx, a ideologia não é simples mentira. O problema da ideologia está em não perceber de modo claro suas reais motivações e seu objeto, sendo necessária a superação daquilo que aparece em direção à racionalidade que subjaz à realidade histórico-social. Uma vez que a estrutura social é fundamentalmente econômica, as ideias religiosas somente são importantes à medida que servem a estes interesses, desempenhando papel coadjuvante na história. Apesar de ser o coração de um mundo sem coração, a religião é ideológica por construir fantasias em vez de falar a realidade. Nas palavras de Marx, o ser humano que “procura um super-homem na realidade fantástica do céu [...] não encontra nada, mas o reflexo de si mesmo” (MARX, 1982, p. 42). Desse ponto de vista, a filosofia possui importante tarefa desmistificadora e crítica: mostrar que aquilo que se considera sagrado nada mais é do que expressão de questões de ordem social. A crítica da religião transforma-se em crítica do direito e a “crítica da teologia, em crítica da política” (MARX, 1982, p. 42). Estas alterações são necessárias, uma vez que a religião oculta os interesses a que atende, sendo necessário ultrapassá-la a fim chegar ao real referente de seu discurso. Deste modo, considera-se o conteúdo da religião, mas deve ser expresso de modo

correto a fim de revelar suas reais intenções. A religião, como ideologia, é ilusão. Mas nem por isso é simplesmente erro.

Já em Freud, seguindo nos marcos acima propostos, a palavra-chave é ilusão. A religião tem origem em uma tentativa do ser humano de completar um desejo. Para expressar sua compreensão, Freud emprega o termo ilusão, que, em sua articulação com a religião, é definido do seguinte modo:

Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação. (FREUD, 2006, p. 40).

Ele chama a atenção para a presença do desejo. Ele é o que distingue a ilusão de um erro, tendo em vista seu lugar fundamental a ponto de não considerar aquilo que é real. O desejo sobrepõe-se à realidade, fazendo que se dê crédito àquilo que não apresenta provas plausíveis ou bem fundamentadas. Assim, o desejo de proteção por parte do ser humano o faz acreditar que há uma providência divina que governa o mundo, concedendo-lhe sentido, de modo que nem a natureza e nem o destino são aleatórios. A religião nada mais é do que a dinâmica da vida que deseja, produzindo, deste modo, estes espectros. O termo ilusão ressalta a decepção deste homem desejante, uma vez que ela se constitui como projeção dos conteúdos do desejo de matriz psíquica. O próprio Freud reconhece que esta perspectiva não é originalmente sua, podendo ser encontrada em outros autores que o precederam. Isto é, nas fronteiras do pensamento de Feuerbach, sua percepção opera com base em uma concepção de que a religião é projeção de questões de outra ordem. Assim, não basta simplesmente descartar a religião, mas ela, com suas ilusões, deve ser objeto de consideração. Assim como Feuerbach e Marx, essa consideração tem por consequência (mesmo que não seja seu objetivo central) a crítica à religião e, quem sabe, à sua superação. Enfim, o que nos interessa aqui é ressaltar que Freud retoma a concepção “antropologizante” de que a religião fala figurativamente da divindade, mas, na verdade, refere-se a verdades da constituição psicológica humana. Ela não é mera superstição. Antes, tem suas raízes em neuroses, em uma ambivalência de admiração e de repúdio em relação ao pai, tido simultaneamente como protetor e competidor (FREUD, 2006, p. 32). Não muito longe dos marcos hegelianos, ainda que com tonalidades próprias, entende que a ciência pode conduzir ao conhecimento do que está fora de nós e, talvez, ao fim da religião:

No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece é palpável demais. (FREUD, 2006, p. 62).

Quer dizer, o futuro de uma ilusão (que não simplesmente uma mentira) é não ter futuro, ou, na melhor das hipóteses, ter os dias contados.

Não é objetivo deste ensaio desenvolver em pormenores as perspectivas da religião presentes em cada um destes autores. Até porque isso demandaria tempo e espaço de que não se dispõe. Cabe apenas ressaltar que, por mais distantes que suas conclusões estejam umas das outras, há uma compreensão de religião que subjaz estas interpretações: ela é espécie de projeção, seja da ordem da consciência, ideológica ou psíquica. Ricoeur chama esta tendência interpretativa do fenômeno religioso de filosofia da suspeita¹⁵. Para ele, a razão de considerar pensadores como Marx, Nietzsche e Freud desta maneira está no modo como constituem sua crítica da religião. Eles não questionam as provas da existência de Deus, nem mesmo o assumem como algo desprovido de significação. Antes,

A religião tem uma significação desconhecida do crente, em razão de uma dissimulação específica que subtrai sua origem real à investigação da consciência. É por isso que ela requer uma técnica de interpretação adaptada a seu modo de dissimulação; vale dizer, uma interpretação como distinta do simples erro, no sentido epistemológico do termo, ou da mentira, no sentido moral corrente. (RICOEUR, 1978, p. 369).

Em outros termos, não se trata simplesmente de considerar a religião como erro, mas de encontrar o lugar e os mecanismos hermenêuticos apropriados para decifrar aquilo que se oculta por detrás de suas ilusões.

Nessa compreensão de religião, ainda pressuposta em várias abordagens, ela é sempre tratada a partir de outro elemento que lhe é extrínseco. Ela diz respeito à alienação do ser humano, submissão à ideologia dominante, ou

¹⁵ É importante pontuar que Ricoeur aponta, principalmente, Marx, Freud e Nietzsche como os grandes mestres desta tendência. No entanto, ao tratar do que está em jogo aqui, ampliar esta noção para Feuerbach, por exemplo, não parece infundado. Além disso, é preciso manter certas reservas sobre a leitura que ele desenvolve de Nietzsche, uma vez que a problemática assume outra modulação nos fragmentos do filósofo alemão. Há intérpretes que ressaltam a relevância da obra sobre Freud, mas destacam problemas na interpretação ricoeuriana (LAVINE, 1995, p. 169-188).

mesmo projeção de problemas de ordem psicológica. Isto é, a religião nunca é o que parece ser; ela sempre esconde algo. Isto que ela esconde poderia ser decodificado por aquele que possui as corretas chaves de interpretação, não se deixando ser devorado pelas ilusões, mas revelando os reais interesses por não ter, já de início, comprometimento com determinada manifestação religiosa. Esse não comprometimento asseguraria a objetividade, de modo que aquele que se situa em um lugar hermenêutico fora da religião compreende a experiência religiosa melhor do que o próprio religioso. O sociólogo, por exemplo, é capaz de deflagrar os mecanismos de dominação ideológica. O psicólogo, por sua vez, tem mais autoridade do que aquele que viveu a experiência religiosa para dizer quais distúrbios levaram à religião. Há sempre alguém outro, que se localiza em outro lugar (fora da religião), que possui mais autoridade para dizer o que ela realmente significa.

Considerações sobre a fenomenologia-hermenêutica e religião

Ao lado desta escola da suspeita, para empregar o termo de Ricoeur, há a fenomenologia e hermenêutica da religião com outra maneira de lidar com o fenômeno religioso. Aqui já não se trata de interpretar as ilusões da consciência, mas do recolhimento do sentido. Busca-se extrair o sentido a partir do ponto de vista da experiência, destacando o que fenômeno religioso tem de religioso. Em outros termos, sua tarefa consiste em identificar e descrever o sentido implicado na analogia que se estabelece entre expressão e experiência. Nas palavras de Ricoeur:

Generalizando, diremos que o tema da fenomenologia da religião é o algo visado na ação ritual, na palavra mítica, na crença ou sentimento místico. Sua tarefa é a de desimplificar esse “objeto” das intenções diversas da conduta, do discurso e da emoção. Chamemos de “sagrado” esse objeto visado. (RICOEUR, 1977a, p. 36)¹⁶.

¹⁶ Partindo dos marcos da fenomenologia filosófica de Husserl (que possui suas peculiaridades em relação à fenomenologia da religião desenvolvida a partir do século XIX), Ricoeur entende a fenomenologia como atrelada ao sentido. Sobre isso, veja Ricoeur (2009, p. 9). A aplicação deste método para a compreensão da religião é desenvolvida pelo próprio Ricoeur ainda na década de 1960, no texto “A simbólica do mal” (2013). Aqui, Ricoeur trata do mal por meio da redução eidética que chega à mancha, pecado e culpa como elementos constituintes. Ele considera os símbolos e mitos do mal constituintes do imaginário ocidental, sendo que são analisados, principalmente, textos de origem hebraica e grega. Ele não prioriza formulações dogmáticas ou grandes linhas de pensamentos sistematizados, mas expressões mais espontâneas da experiência religiosa.

É importante pontuar o que se entende aqui por fenomenologia. Ela não é tratada como tentativa de encontrar a essência da religião, seja no sentimento de temor e fascínio (R. Otto), na força (Van der Leeuw) ou na oposição sagrado/profano (Eliade). Antes, o que está em jogo é questão de perspectiva de abordagem do fenômeno religioso. É um problema eminentemente hermenêutico, de perspectiva sobre o objeto. Por isso, as considerações de W. B. Kristensen são interessantes. Assim como outros fenomenólogos do século XX, ele assume o sagrado como categoria *sui generis* da religião, que não pode ser reduzida à ética, à estética ou a elementos puramente intelectuais. Deste modo, afirma que:

A filosofia da religião toma a idéia de sagrado como um conceito para crítica e refinamento, mas a fenomenologia da religião tenta capturá-la como experienciada. [...] O desafio da fenomenologia da religião é apreender o sagrado a partir da experiência religiosa do fiel e, então, formular descrições acuradas dela. (KRISTENSEN, 1960, p. 23)¹⁷.

É preciso levar em consideração aquilo que o próprio religioso diz sobre sua experiência, na medida em que ela é fonte constituinte de sentido. Assim, não se parte de uma postura que julga a experiência religiosa a partir de referenciais filosóficos, sociais ou psicológicos externos a ela. O desafio está em apreender o fenômeno religioso como significativo, significante e constituinte de sentido a partir de si mesmo. Kristensen entende que outras abordagens da religião não são errôneas, apenas parciais. A religião comparada valoriza uma determinada manifestação religiosa, estando assim comprometida com suas conclusões; a história da religião é objetivamente muito distante, sendo incapaz de captar a natureza existencial da religião, caindo em uma espécie de imaginação para dentro da religião; a filosofia da religião está preocupada com idealidades, não captando os fatos da religião (KRISTENSEN, 1960, p. 9). Mas como pode a fenomenologia da religião auxiliar? Ela se encontra em um meio-termo: emprega os dados da religião comparada, especialmente algumas categorias tipológicas – da história da religião, aceita o método empático e os fatos históricos – e aproveita-se da definição de essência da religião feita pela filosofia da religião. Para ele, na fenomenologia da religião encontramos as várias disciplinas em permanente e coordenada relação¹⁸.

¹⁷ Tradução do original em inglês feita pelo autor.

¹⁸ Nesta mesma direção, vale citar M. Eliade. “A ciência moderna reabilitou um princípio que certas confusões do século XIX comprometeram gravemente: é a escala que cria o fenômeno. Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: ‘um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal?’ O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e meca-

A fenomenologia da religião é acusada de emoldurar seu campo de domínio com uma premissa assumida *a priori* do caráter *sui generis* da religião, denominado sagrado ou transcendência (PENNER, 1989). Autores que desenvolvem este tipo de crítica acusam que se assume o sagrado como campo específico da fenomenologia da religião a fim de preservar certa unidade para os estudos de religião. O desejo desta unidade teria motivações políticas, teológicas e sociais (McCUTCHEON, 1997, p. 73). É como se a denominação de ciência da religião servisse para legitimar o poder de certa elite (?). Para McCutcheon, o caráter *sui generis* da religião pode ser atingido após anos de pesquisa, e não *a priori*, como quer a fenomenologia da religião. Obviamente, essas questões epistemológicas são motivadas e possuem repercussões políticas. Não se pode mais, em nenhuma área do saber, pressupor certa inocência epistêmica como se discussões desta natureza não estivessem articuladas com outras mais amplas, nomeadamente com questões políticas. No entanto, se a fenomenologia é mais uma perspectiva hermenêutica do que busca pela essência da religião, parece menos dogmática no sentido de afirmação do caráter *sui generis* da religião do que McCutcheon dá a entender. Não se trata de compreender a religião como fenômeno autônomo em relação à política, economia, cultura etc. Todo fenômeno religioso dá-se em uma cultura, em um sistema político, econômico etc. Antes, trata-se de uma perspectiva que torna o fenômeno religioso variante determinante em relação a estas outras. Trata-se, portanto, de uma mudança do olhar em relação ao que se considera central e do que é derivado. Vale dizer, fazendo a inversão dos termos: ao invés de derivada da política, do sistema econômico e/ou de outra esfera social, o ponto é perceber como a religião constitui-se na relação (tensiva) com esses pares. Como, a partir dela, os outros âmbitos são significados. Grande parte das abordagens sociológicas da religião faz do fenômeno religioso uma espécie de andaime para chegar ao que realmente interessa: a sociedade. Não é do interesse do sociólogo entender a religião como fenômeno com especificidades. Intenta-se compreender a sociedade, por isso mesmo se faz

nismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? À escala microscópica podemos conhecer uma resposta hesitante. À escala visual humana, que tem pelo menos o mérito de nos apresentar o elefante como fenômeno zoológico, não há hesitação possível. Da mesma maneira, um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc. é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado. É verdade que não há fenômenos religiosos puros, assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso” (ELIADE, 1998, p. 1).

sociologia. Paula Montero, por exemplo, afirma que “Os fenômenos religiosos interessam-me, não como um campo em si mesmo de investigação, mas como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira” (MONTERO, 1999, p. 329; cf. SEGAL, 2005, p. 49-60). Em suma, seu objeto é a sociedade, não a religião em si. Desse modo, estamos diante de perspectivas diferenciadas que acabam por determinar o objeto de consideração.

Se a abordagem da fenomenologia da religião não cede aos reducionismos, no sentido de recondução da religião a outras variantes, ela também não se confunde com abordagens teológicas confessionais. Teologia, aqui, é compreendida em sentido superficial, como a assunção de determinada revelação como revestida de caráter normativo. Portanto, não estamos preocupados, neste momento, com o que se denominou teologia filosófica. Nesse sentido, em R. Otto, por exemplo, o tema não é Deus como objeto, mas como a subjetividade tematiza a religião (sobre este debate, cf. SOUZA, 2011). Em outros termos, a religião é conduzida para a subjetividade enquanto constituinte de sentido, desse modo fazendo de seu escopo a tematização pelo sentido atribuído pela subjetividade enquanto relacionada com o sagrado. Nesse ponto, a fenomenologia insere-se no âmbito das ciências humanas como forma de conhecimento.

Nessa mesma direção, Ricoeur diz algo ilustrativo. Ao tratar do tema do ateísmo e da fé, pondera que o caminho do filósofo está no meio (seria a terceira via da laicização atuante na escola?):

o filósofo, enquanto pensador responsável, mantém-se a meio-caminho entre o ateísmo e a fé, porque não pode contentar-se em colocar simplesmente lado a lado uma hermenêutica redutora que destrona os ídolos dos deuses mortos e uma hermenêutica positiva que deveria ser retomada, uma repetição, para além da morte do deus moral, do querigma bíblico, o dos profetas e da comunidade cristã primitiva. (RICOEUR, 1978, p. 374).

Parece-me, assim, que se está na proximidade da abordagem hermenêutico-fenomenológica, pois não se trata simplesmente de ceder às concepções reducionistas nem tampouco retomar afirmações de fé.

Enfim, se o fenômeno religioso é objeto de conhecimento, ele requer abordagem apropriada com educadores devidamente preparados para tratar do tema. Desse modo, não se trata de *apenas* inserir a religião em disciplinas que possuem sua abordagem, objetivos, objetos e preocupações próprias (História, Literatura, Ciência Sociais, Geografia etc.) (cf. RODRIGUES, 2011). Se a escola encontra-se na fronteira entre a laicidade como abstenção e como confrontação, a abordagem que Ricoeur permite vislumbrar mostra-se como

alternativa para preservar o caráter de abstenção de uma visão proselitista da religião, sem necessariamente incorrer no reducionismo da religião (não obstante a importância destas contribuições) a âmbitos que lhe são relacionados, mas não próprios.

Somente é possível ouvir o outro caso se tenha os ouvidos atentos aos sentidos que a religião forja. E, situar-se a meio-caminho significa não abdicar da suspeita, no entanto, não se restringir a ela, mas sem chegar à terra prometida do discurso religioso. É um ouvir empático seguindo de interpretação. Por isso, fenomenologia hermenêutica.

A escola, o ensino religioso e o político

Em segundo lugar, Ricoeur destaca a dimensão política da educação. Aqui, é importante não se restringir ao ensino religioso. Antes, a educação como um todo tem o papel de preparar cidadãos, isto é, indivíduos que se insiram no político, visando aos embates e discussões que se deflagram no conflito das interpretações, típico da esfera pública das sociedades democráticas. Em suas palavras,

Se a laicidade da sociedade civil é uma laicidade de confrontação entre convicções bem pensadas, então é preciso preparar as crianças para serem bons debatedores; é preciso iniciá-las na problemática pluralista das sociedades contemporâneas, talvez ouvindo argumentações contrárias conduzidas por pessoas competentes. (RICOEUR, 1997, p. 178).

Um ponto interessante é que Ricoeur não concebe esse debate como plenamente racional, no sentido de que ele se fundamenta em argumentos logicamente fundados dos quais os debatedores possuem plena consciência. Aliás, as críticas à noção de subjetividade moderna (que no âmbito do político é aquele sujeito que tem plena consciência das motivações de seus argumentos) apontam nessa direção. É preciso reconhecer o espaço para as convicções, cujas fundamentações não se constituem somente com base em argumentações lógico-rationais. A convicção, por exemplo, pode ser assumida pelo testemunho de outros que vieram antes, não podendo legitimar-se com base em proposições mais próximas do real ou logicamente mais fundamentadas. Como herança recebida, da qual se assimilam partes em detrimento de outras, ela envolve disposição de aceitação, de “re-conhecimento” de algo que constitui e transcende (no sentido de ir além) o sujeito individual.

No entanto, com esta ressalva não se reafirma o comunitarismo. Em parte, ele se constitui a partir da privatização, que pode ser compreendida no sentido daquilo que não é concernente ao Estado, mas também como

aquilo que não compete à coletividade (RICOEUR, 1997, p. 184). No caso do Brasil, há posicionamentos aguerridos contra todo e qualquer ensino religioso por reconhecer que a religião deve se restringir ao privado. No entanto, não se toma a distinção acima entre os dois aspectos do privado. Parece-me evidente que não se hesitaria em concordar com o privado no primeiro sentido, mantendo independência do Estado em relação à religião e vice-versa. Entretanto, estender esta prática para a coletividade traz como perigo o furta-se de submeter a religião ao debate público, sendo o caminho mais curto para afirmações de visões de mundo totalizantes e, por que não, totalitárias. Isto se deve ao fato de que a religião não se contenta com o âmbito privado, uma vez que toda experiência religiosa traz consequências para a dimensão pública (cf. PIEPER, 2011). No entanto, a clausura em si, sem o embate com outras interpretações, traz como consequência o não reconhecimento da legitimidade de posições discordantes. Se o tema não assume reconhecida dimensão pública, ele perde o caráter de debate. Em se perdendo isso, não é difícil imaginar como se pode chegar a visões de mundo permeadas por tendências totalitárias. Desse modo, ao se defender que a religião é assunto privado, que não deveria ser tópico de discussão no ambiente escolar, corre-se o sério de risco de preservar e promover, não a laicização, mas seu contrário: convicções sem o elemento crítico. Em uma denominação mais corriqueira: fundamentalismos.

Em segundo lugar, o reconhecimento é elemento constitutivo do sujeito. Como legatário da fenomenologia, Ricoeur, em diversos de seus escritos, destaca como o sujeito não se constitui como ego sem mundo, em uma razão pura e a-histórica. Antes, é na relação com o outro que o si-mesmo se forma. Afirmando ou negando o outro, há certa dependência do elemento intersubjetivo na formação da pessoa. Subjetividade é, de algum modo, intersubjetividade. Ao dizer que não sou o outro ou o que ele pensa que sou, institui-se o esforço de demarcar as fronteiras. Nessa demarcação, mesmo por meio da negação, acaba-se tendo de dialogar e incorporar (nem que seja de maneira inversa, i.e., negando) o outro. Nesse processo de “re-conhecimento” está implicado e implica um outro. Nesse ponto, a convicção deveria ser permeada pela crítica, reconhecendo-se como narrativa aberta, estabelecendo-se na relação com o outro.

Esse re-conhecimento (portanto, um tipo de conhecimento) pode se desenvolver, pelo menos, em duas direções. O estudo da tradição à qual se pertence acaba por revelar seu caráter abismal. O retorno aos elementos que constituem o horizonte hermenêutico a partir de onde se forma a rede de sentidos e significações na qual o sujeito se movimenta mostra-se em sua constituição histórica. Em outros termos, ela perde a imediaticidade que se

poderia atribuir às significações de mundo, como se elas dissessem o ser das coisas. Antes, os horizontes hermenêuticos são constituídos historicamente, em um processo dialógico, de modo que, sob o signo da temporalidade, não podem ser tidos como espelhos da realidade, mas interpretações que constituem o mundo. Além disso, este retorno para o horizonte constituinte acaba por revelar a impossibilidade da total apreensão desta totalidade de determinações que atuam sobre o sujeito. Há sempre algo deste horizonte que se retrai. Ele, de algum modo, constitui o sujeito, mas sempre escapa, não se tornando um objeto apreensível pela consciência. Nesse duplo sentido a tradição revela suas limitações. De um lado, ela constitui o solo onde é possível toda atribuição de sentido. Mas este solo não pode remeter-se a um fundamento último, que se recuse a reconhecer sua historicidade. No limite, ela não pode recorrer a fundamentações últimas, mas se reconhece como fundamento hermenêutico; portanto, uma interpretação. O abismo revela-se como aquilo que escapa, do qual não se tem consciência. A partir disso, é razoável supor que certo horizonte de interpretação não pode contemplar a totalidade das coisas, mas deve reconhecer suas limitações, decorrentes da finitude do humano. Em termos mais simples, por exemplo, o estudo da tradição cristã por um cristão pode mostrar a ele que esta tradição é mais rica do que aquilo que apregoa uma denominação. A pluralidade de cristianismos relativiza a pretensão de alguma Igreja em afirmar-se como depositária exclusiva do “verdadeiro cristianismo”.

Por fim, este *re-conhecimento* pode ser desenvolvido no contato com tradições distintas daquelas que são formativas para o educando. Em geral, essa tem sido a ênfase daqueles que defendem o ensino religioso não confessional no Brasil. A abordagem de tópicos comparativos em diversas religiões leva à compreensão das “razões” do outro, bem como mostram a limitação de determinante horizonte hermenêutico. Isto não significa necessariamente assumir os pressupostos do outro, mas adotar uma postura de compreensão de horizontes de constituição de sentido diferentes daquele ao qual se pertence. Neste caso, é possível que convivam a crítica e a convicção.

Conclusão e algumas questões

O ensino religioso, entendido dessa maneira, constitui-se parte do processo de laicização. É preciso romper com a noção de que todo e qualquer ensino religioso coloca-se como oposto à laicidade. Certamente, o modelo proselitista, que parece ganhar renovadas forças no Brasil, representa uma tentativa de instituições religiosas de retomar seu antigo lugar. Mas a abordagem, tal como compreendida aqui, tem condições de despertar o *re-conhecimento* do outro em sua legitimidade, fornecendo um quadro de compreensão da

religião mais amplo do que abordagens reducionistas ou funcionalistas da religião. Ela é um esforço de entender a religião (portanto, não tem abordagem primariamente ética) de maneira compreensiva, a fim de abordá-la como constitutiva de sentido que, por sua vez, não pode se furtar à crítica.

A simples adoção de um sentido de laicização (como abstenção) tem tido consequências não tão positivas, visto gerar crescente despreparo para a compreensão, boa argumentação e para a convivência com e entre os educandos. A simples rejeição do problema da religião na escola não significa que ele não exista nesse espaço, como se nota pelas diversas maneiras que ele vem se manifestando nas mais diversas formas de fundamentalismo. Não é de estranhar que várias pesquisas revelem como a religião gera intolerância no ambiente escolar. A questão é se isto é somente fruto do ensino religioso (em muitas situações, este é o caso!), ou a escola revela-se como lugar onde acaba eclodindo aquilo que em outros ambientes está controlado. Prova disto está no fato de que, constantemente, certos casos de intolerância religiosa (seja por parte de professores, seja por parte de alunos) assume certa notoriedade. A tendência geral é a de focar nos personagens individuais envolvidos. Mas o problema não é muito maior? Ele não seria um dos reflexos da ideia de que a religião é algo privado e que não deve ser discutido? É preciso considerar que o ensino religioso, entendido de maneira não proselitista, e a partir dos aportes teóricos da Ciência da Religião, pode ser uma rara oportunidade de o educando entrar em contato com a religião do outro de maneira não estereotipada. Imagine um religioso que em sua igreja sempre ouve falar horrores das religiões afro-brasileiras em uma construção bastante estereotipada e preconceituosa. Nesse caso, o ensino religioso não poderia ser uma oportunidade para ele ter acesso a outra compreensão desse grupo religioso?

Não seria, em parte, o fundamentalismo de diversas posições, que partem para a violência antes do diálogo, fruto também da negligência da educação em atentar, nessa tensão entre crítica e convicção, para essa dimensão fundamental da vida social? A ausência do ensino religioso nas escolas não significa, de modo algum, que a religião não estará presente. E, neste cenário, simplesmente condenar toda e qualquer forma de ensino religioso, ou isolar os educandos em salas distintas para que tenham aulas somente sobre sua própria religião, não seria simplesmente reproduzir e acentuar esta mesma lógica? Entregar esta função a clérigos com intenções proselitistas não é muito perigoso? Por outro lado, entender a religião simplesmente como tendo uma função social também não se mostra muito exterior, de modo que a crítica não afeta a convicção? Em outros termos, uma crítica que se construa considerando a visão de mundo que as tradições religiosas engendram não se mostra muito mais eficaz?

Em suma, a noção de laicidade como âmbito de argumentação e de conflito de interpretações mostra-se bastante produtiva. Laicidade, aqui, não é simples abstenção da discussão em torno da religião. Antes, concebem-se os educandos como indivíduos que, para constituírem-se e conviverem em uma sociedade plural, possam *re-conhecer* o outro e sejam capazes de portar-se em uma sociedade marcada pelos embates. Para tanto, o ensino religioso proselitista, bem como a simples abstenção, não parecem vias pouco produtivas. Com isso, não se diz que a proposta aqui feita solucionaria o problema. Ele é bem mais complexo. Mas, de todo modo, pode ser uma via que nos indique caminhos teóricos para encaminhar a questão.

É provável que um dos maiores problemas em admitir a religião no âmbito da sala de aula seja a vocação hegemônica que o discurso religioso sustenta; em especial, as religiões do eixo judaico-islâmico-cristão querem para si o *status* de legisladoras. Em função dessa “vontade de poder” é que se justificam as tentativas de seu banimento para a esfera privada. Isso, no entanto, não desqualifica a pertinência do problema: a religião, como horizonte de sentido, participa na esfera pública na qualidade de agente, para a apresentação de seus argumentos, pontos de vista, opiniões, demandas e defesas. Assim, concomitantemente à questão do ensino religioso na educação pública, coloca-se a pergunta (que não admite respostas fáceis) pelo tipo de laicidade que se quer sustentar. Ou seria o caso de entendermos que a repulsa à religião traduz-se melhor em repulsa à pluralidade de religiões que, historicamente, se explica na origem do Estado. Portanto, para além de buscar aplicar adequadamente certa compreensão de laicidade (tida como paradigmática) ao nosso contexto, seria talvez mais profícua a investigação da formação do Estado e em que sentido a religião esteve presente em sua implementação.

Referências

- AZEVEDO, C. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 111-129, 2001.
- BARON-VIEILLARD, J.-L. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do espírito. In: ROSENFELD, D. (Ed.). **Hegel**. A moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BAUBÉRTO, A. Les associations d’enseignants protestants face à la laïcité scolaire (1929-1959). **Histoire de l’éducation**, n. 110, 2006, p. 141-165. Disponível em: <<http://histoire-education.revues.org/index1350.html>>. Acesso em: 2 ago. 2013.
- BELLAH, R. **The broken covenant: America civil religion in time of trial**. Chicago: Chicago University, 1984.
- CLOPESTON, F. C. Hegel and the rationalization of mysticism. In: STEINKRAUS, W. E. (Ed.). **New studies in Hegel’s philosophy**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971.

- CUNHA, L. A. Ensino religioso nas escolas públicas: a propósito de um seminário internacional. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n97/a08v2797.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2013.
- DREHER, L. Desde dentro, para trás: Hegel e a crítica da representação religiosa na fenomenologia do espírito. **Numen**, v. 1, n. 1, p. 189-209, 1998.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FACKENHEIM, E. **The religious dimension in Hegel's thought**. Bloomington: Indiana University, 1967.
- FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FISCHMANN, R. (Org.). **Ensino religioso em escolas públicas**. Impacto sobre o estado laico. São Paulo: Factash, 2008.
- FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos** (1927-1937). Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 21.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: 70, 2006.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome**. Lisboa: Edições 70, s.d. 3 v.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora, 1959.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, s.d.
- KRISTENSEN, W. B. **The meaning of religion**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- LAUER, Q. Hegel on the identity of content in religion and philosophy. In: CHRISTENSEN, D. (Ed.). **Hegel and the philosophy of religion**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. p. 261-278.
- LAVINE, T. Z. Paul Ricoeur and the conflict of interpretations. In: HAHN, L. E. (Ed.). **The philosophy of Paul Ricoeur**. Chicago: Open Court, 1995. p. 169-188.
- LÖWITH, K. **Von Hegel zu Nietzsche**. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- MARX, K. **On religion**. Atlanta: Scholar, 1982.
- MCCUTCHEON, R. T. **Manufacturing religion: The discourse on *sui generis* religion and the politics of nostalgia**. Oxford: Oxford University, 1997.
- MONTERO, P. Religião e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler em ciência social no Brasil**. Caxambu: Anpocs, 1999.
- ONFRAY, M. **Tratado de ateologia**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PENNER, H. **Impasse and resolution: A critique of the study of religion**. New York/Frankfurt: Peter Lang, 1989.

- PIEPER, F. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. **Síntese**, v. 38, n. 122, p. 365-380, 2011.
- PORTIER, P. Paul Ricoeur e a questão política. **Numen**, v. 14, n. 1, p. 185-213, 2011.
- RICOEUR, P. **Da interpretação**. Ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977a.
- RICOEUR, P. Phenomenology and the social sciences. In: KOREBAUM, M. (Org.). **Annals of Phenomenological Sociology**, 2. Fairborn, Ohio: Wright State University, 1977b.
- RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, P. **A crítica e a convicção**. Lisboa: 70, 1997.
- RICOEUR, P. **O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião**. Leituras. São Paulo: Loyola, 1998. p. 44-45. v. 3.
- RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RICOEUR, P. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- RODRIGUES, E. Ciências da religião e ciências sociais. Aproximações e distanciamento. **Plura**, v. 2, n. 1, p. 65-79, 2011.
- RODRIGUES, E. A formação do estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. **Horizonte**, v. 11, n. 29, 2013.
- SALA, G. A questão de Deus nos escritos de Kant. In: OLIVEIRA, M; ALMEIDA, C. (Org.). **O deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 147-175.
- SEGAL, R. Theories of religion. In: HINNELS, J. (Org.). **The Routledge companion to the study of religion**. London/New York: Routledge, 2005.
- SEXTON, J. De muros, jardins, desertos e propósito original: a religião e primeira emenda. In: BERLOWITZ, L. et al. (Orgs.). **América em teoria**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. p. 79-102.
- SMARJASSI, C. O pensamento ético de Paul Ricoeur como fundamento para um ensino religioso emancipatório e solidário. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – EDUCERE, 10., nov. 2011, Curitiba. **Anais...** Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4381_2322.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2013.
- SOUZA, A. Paralelos e convergências na história das religiões segundo Rudolf Otto. **Plura**, v. 2, n. 2, p. 181-195, 2001. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/311/pdf_24>. Acesso em: 2 ago. 2013.
- USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VINCENT, G. **La religion de Ricoeur**. Paris: Editions de l'Atelier, 2008.

Submetido em: 1-4-2014

Aceito: 12-10-2014