

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* MESTRADO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

DICLEI MANOEL DA SILVA

**A HERMENÊUTICA RICOEURIANA
APLICADA À ANÁLISE DA RELIGIÃO. UMA
CONTRIBUIÇÃO ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**CAMPINAS
2021**

DICLEI MANOEL DA SILVA

**A HERMENÊUTICA RICOEURIANA
APLICADA À ANÁLISE DA RELIGIÃO. UMA
CONTRIBUIÇÃO ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Trabalho para defesa de Dissertação,
apresentado como exigência para obtenção
do Título de Mestre em Ciências da
Religião, ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Ciências da Religião do
Centro de Ciências Humanas Sociais e
Aplicadas, da Pontifícia Universidade
Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Douglas F. Barros

**PUC-CAMPINAS
2021**

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

121.68
S586h

Silva, Diclei Manoel da

A hermenêutica ricoeuriana aplicada à análise da religião: uma contribuição às Ciências da Religião / Diclei Manoel da Silva. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

118 f.

Orientador: Douglas Ferreira Barros.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Hermenêutica. 2. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 3. Religião. I. Barros, Douglas Ferreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 121.68

DICLEI MANOEL DA SILVA

**A HERMENÊUTICA RICOEURIANA APLICADA À
ANÁLISE DA RELIGIÃO. UMA CONTRIBUIÇÃO
ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 16 de dezembro de 2021.


PROF. DR. FERNANDO LUIZ DO NASCIMENTO (BOWDOIN COLLEGE)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Dedico:

A todas pessoas religiosas, aos estudiosos da religião e
amantes da sabedoria;

À família do Programa de Pós-Graduação *Stricto Senso* em
Ciências da Religião da Puc-Campinas;

À Diocese de Itapeva.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros,
Orientador e amigo de todas as horas durante esse tempo de pesquisa no Programa *Stricto Senso* em Ciências da Religião da Puc-Campinas;

À Profa. Dra. Ivenise Teresinha Gonzada Santinon,
Amiga e incentivadora para que eu ingressasse neste Programa de Pesquisa;

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves,
Incentivador, guia e mestre sempre atento e aplicado à minha formação acadêmica, que me acompanhou desde o início das aspirações para realizar esta pesquisa e durante o percurso que trilhei;

Ao Prof. Dr. Fenando Nascimento,
Pelas orientações e amizade no desenvolvimento desta pesquisa;

Ao Prof. Dr. Etienne Higuét,
Pela amizade e orientações, visando meu crescimento acadêmico;

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner
Pela habilidade e desenvoltura demonstrada na função de coordenador do Programa de Pós Graduação e, na sua pessoa, a todos os demais gestores, professores, funcionários e alunos da Pontifícia Universidade Católica de Campinas;

À Revisora Ma. Sarita dos Santos Carvalho,
Pela edição final dessa pesquisa;

Enfim, ao Dom Arnaldo Carvalheiro Neto
E, na sua pessoa, à Diocese de Itapeva, pelo estímulo e apoio à vida acadêmica e realização do Mestrado.

“A fé não é um grito,
mas uma inteligência”¹
Paul Ricoeur (1913-2005)

¹ (1978, p. 321).

RESUMO

SILVA, Diclei Manoel da. A hermenêutica ricoeuriana aplica à análise da religião. Uma contribuição às Ciências da Religião. 2021. 117f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas-SP, 2021. 118 p.

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa sobre a análise da religião à luz da hermenêutica ricoeuriana, na qual buscou-se evidenciar a contribuição de Paul Ricoeur às Ciências da Religião. Inserido na tradição filosófica, Ricoeur torna-se árbitro diante das diferentes interpretações e ressalta a relevância da hermenêutica filosófica, que, unida à filosofia reflexiva e à fenomenologia, sistematiza sua perspectiva metodológica. Ricoeur analisa a religião apresentando-a como texto, a partir da linguagem religiosa. Através da análise pela hermenêutica do símbolo, seguindo as etapas do texto e da ação, o filósofo francês chega à hermenêutica do si, que lhe permite evidenciar que a religião é compreendida como portadora de sentido. Destaca, ainda, que, no cristianismo, há um problema hermenêutico, desde sua origem: o “evento” Jesus Cristo e sua existência na história mediante a fé dos seguidores, que resulta o sentido hermenêutico daquele evento. Por isso, faz-se necessário “suspeitar” de toda prática interpretativa que não ateste a distância e a apropriação necessária na prática religiosa cristã. O filósofo ressalta os enfoques do pensamento do teólogo R. Bultmann, no que tange ao “processo de demitologização”. Também destaca o pensamento dos “mestres da suspeita” (Nietzsche, Freud, Feuerbach e Marx), que fizeram parte da história da crítica ao cristianismo, sobretudo a partir da consideração da “consciência falsa”, na qual a religião aparece como uma ilusão. Ricoeur dialoga com diferentes perspectivas, chegando a realizar uma hermenêutica fenomenológica da religião. Segundo o autor francês, a religião, enquanto fenômeno, é inerente à condição humana. Pela dimensão simbólica, a religião desperta no fiel o sentido que vem ao encontro da realização humana. Com uma investigação descritiva, compreensiva e analítica mediante referências bibliográficas que concernem ao tema, temos por propósito, apresentar a análise fenomenológico-hermenêutica que Ricoeur faz da religião e inferir dessa prática analítica sua contribuição à nossa área de pesquisa.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Religião. Hermenêutica. Símbolo. Cristianismo. Fé. Ciências da Religião.

ABSTRACT

SILVA, Diclei Manoel da. Ricoeurian hermeneutics applies to the analysis of religion. A contribution to the Sciences of Religion. 2021. 117f. Dissertation (Masters) - Stricto Sensu Post-Graduate Program in Sciences of Religion at the Pontifical Catholic University of Campinas. Campinas-SP, 2021. 118 p.

This research aims to present the analysis of religion in the light of Ricoeurian hermeneutics. It seeks to highlight the contribution of Paul Ricoeur to the Sciences of Religion. Inserted in the philosophical tradition, Ricoeur becomes an arbiter in the face of different interpretations and emphasizes the relevance of philosophical hermeneutics, which, together with reflective philosophy and phenomenology, systematizes his methodological perspective. It analyzes religion by presenting it as a text, based on religious language. Begins the analysis through the hermeneutics of the symbol, following the steps of the text and action, the French philosopher arrives at the hermeneutics of the self. This allows him to show that religion is understood as a bearer of meaning. It also highlights that in Christianity there is a hermeneutic problem since its origin: the "event" Jesus Christ and his existence in history through the faith of the followers. From this results the hermeneutical meaning of that event. Therefore, it is necessary to "suspicion" any interpretive practice that does not attest to the existing distance and the necessary appropriation in Christian religious practice. The philosopher highlights theological approaches of the theologian R. Bultmann, regarding the "demythologization process". It also highlights the thought of the "masters of suspicion" (F. Nietzsche, S. Freud, L. Feuerbach and K. Marx), who were part of the history of criticism of Christianity, especially from the consideration of the "false conscience", where the religion appears as an illusion. Ricoeur dialogues with different perspectives, coming to carry out a phenomenological hermeneutics of religion. According to the French author, religion as a phenomenon is inherent to the human condition. Through the symbolic dimension, religion awakens in the believer the meaning that comes towards human fulfillment. With a descriptive, comprehensive and analytical investigation through bibliographical references concerning the theme, we have, therefore, the purpose of presenting Ricoeur's phenomenological-hermeneutic analysis of religion and inferring from this analytical practice his contribution to our research area.

Keywords: Paul Ricoeur. Religion. Hermeneutics. Symbol. Christianity. Faith. Science of Religion.

RÉSUMÉ

SILVA, Diclei Manoel da. L'herméneutique ricoeurienne s'applique à l'analyse de la religion. Une contribution aux Sciences de la Religion. 2021. 117f. Mémoire (Maîtrise) - Programme Post-gradué Stricto Sensu en Sciences de la Religion à l'Universalité Catholique Pontificale de Campinas. Campinas-SP, 2021. 118 p.

Cette recherche vise à présenter l'analyse de la religion à la lumière de l'herméneutique ricoeurienne. Il cherche à mettre en lumière la contribution de Paul Ricoeur aux Sciences de la Religion. Inséré dans la tradition philosophique, Ricoeur devient arbitre face aux différentes interprétations et souligne la pertinence de l'herméneutique philosophique qui, avec la philosophie réflexive et la phénoménologie, systématise sa perspective méthodologique. Il analyse la religion en la présentant comme un texte, basé sur un langage religieux. Commence l'analyse par l'herméneutique du symbole, en suivant les pas du texte et de l'action, le philosophe français arrive à l'herméneutique de soi. Cela lui permet de montrer que la religion est comprise comme porteuse de sens. Il met aussi en évidence qu'il existe dans le christianisme un problème herméneutique depuis son origine : l'« événement » Jésus-Christ et son existence dans l'histoire à travers la foi des fidèles. De là résulte le sens herméneutique de cet événement. Il faut donc « suspecter » toute pratique interprétative qui n'atteste pas de la distance existante et de la nécessaire appropriation dans la pratique religieuse chrétienne. Le philosophe met en lumière les approches théologiques du théologien R. Bultmann, à propos du « processus de démythologisation ». Il met aussi en lumière la pensée des « maîtres du soupçon » (F. Nietzsche, S. Freud, L. Feuerbach et K. Marx), qui ont fait partie de l'histoire de la critique du christianisme, notamment à partir de la considération de la « fausse conscience », où la religion apparaît comme une illusion. Ricoeur dialogue avec des perspectives différentes, venant réaliser une herméneutique phénoménologique de la religion. Selon l'auteur français, la religion en tant que phénomène est inhérente à la condition humaine. Par la dimension symbolique, la religion éveille chez le croyant le sens qui vient vers l'épanouissement humain. Par une enquête descriptive, globale et analytique à travers des références bibliographiques concernant le thème, nous avons donc pour objectif de présenter l'analyse phénoménologique-herméneutique de la religion de Ricoeur et de déduire de cette pratique analytique sa contribution à notre domaine de recherche.

Mots clés: Paul Ricoeur. Religion. Herméneutiques. Symbole. Christianisme. Foi. Science de la religion.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1. LINGUAGEM SIMBÓLICA E A RELIGIÃO	15
1.1 Paul Ricoeur: filósofo e protestante	16
1.2 O “enxerto” da Hermenêutica na Fenomenologia	24
2. O DISCURSO RELIGIOSO E A RELIGIÃO COMO TEXTO	43
2.1 A religião e o conceito de revelação	44
2.2 O mundo do texto e a linguagem religiosa	48
2.3 O discurso poético e a leitura da religião	63
3. A HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA	72
3.1 Bultmann e a prática hermenêutica de Ricoeur	72
3.2 A Hermenêutica fenomenológica da religião	84
3.3 A experiência religiosa e a hermenêutica do si	93
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

A religião tem um lugar no saber. Ela diz muito, assim como a filosofia. Paul Ricoeur (1913-2005) argumenta que ela pode ser compreendida como um modo de discurso (1974), uma manifestação e expressão de sentido e que, pela prática hermenêutica, favorece a compreensão de si mesma. Ele separa sua condição de filósofo e de religioso². Ele mesmo define-se “filósofo” e “cristão”, e não um “filósofo cristão”. Apesar de filósofo, nunca fez segredo de sua fé.

Em entrevista difundida pela *France Culture*, em 1993, Ricoeur admitiu ter sido levado, possivelmente, por uma motivação religiosa em sua filosofia: “Não se lê os mesmos livros para se fazer filosofia e para se falar em religião. De um lado, lemos os filósofos, do outro, os textos bíblicos”. Ele próprio salienta: “fico irritado, quando sou apresentado, obstinadamente, pela imprensa, como filósofo protestante. Sou filósofo e protestante” (RICOEUR, 1993)³.

Desse modo, o pensador, não deixa de enfatizar a heterogeneidade da filosofia e da religião. Essas duas esferas não tratam da mesma coisa, são incomensuráveis, pois, ao tratar da filosofia, esforça-se para retornar ao estado “ingênuo” de uma consciência que não conheceu conversão. Assim, ao filosofar, coloca Deus entre parênteses; já ao referir-se à religião, admite que ela está abaixo e, ao mesmo tempo, além da filosofia. Ele se considera-se um “filósofo sem absoluto”⁴ (LARMAGNAC-MATHERON, 2021).

A filosofia deve ter cuidado em não se aventurar em domínios teológicos. Inversamente, também a religião não deve ser usada como argumento para refutar certos estados de nossa consciência, de modo que rejeite uma concepção absurda

² Foi publicado o volume *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5* (Paris: Seuil, 2021), que reúne a maioria das conferências em que Ricoeur aborda essa temática.

³ RICOEUR, Paul. Entretiens “à voix nue”. Entretiens avec Katharina von Bülow. 1/5 Les années d'apprentissage. France Culture, première diffusion le 13/09/1993. Disponível em: <http://www.franceculture.fr/dossiers/voix-nue-avec-paul-ricoeur-1993>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁴ Outro comentador, por sua vez, enfatiza: *La philosophie de Ricoeur n'est pas religieuse. Mais cela ne l'a pas empêché de porter la pensée “aux frontières de la philosophie”, vers cette religion que Ricoeur a toujours tenue – en vertu d'un habitus très protestant – comme le non-philosophique par excellence*, souligne le philosophe Daniel Frey, en introduction. *Ce qui définit la religion chez Paul Ricoeur, c'est en effet d'être l'autre de la philosophie, placée sous le signe de la dépossession de soi, de la non-maîtrise du sujet [...]*. Toute sa vie, Paul Ricoeur aura conjugué la critique philosophique et la conviction religieuse. Il composa de grandes œuvres philosophiques, assumant un agnosticisme méthodologique, une abstention de l'expression de la foi, « *une certaine pudeur qui me paraît essentielle au dialogue philosophique* », notait-il dans *Histoire et vérité* (1955). Parallèlement, il publie des conférences et des écrits confessants, nourris par son engagement dans l'Église réformée et au sein du christianisme social, par sa lecture approfondie de la Bible et des théologiens” (MAUROT, 2021).

que se tente inserir a pretexto de qualquer teologia cristã. Cabe à visão epistemológica filosófica especificar sua tarefa e, na dissonância, ao tratar também da temática da religião, cabe ao pensamento religioso enfrentá-la⁵.

A religião aparece, no sistema ricoeuriano, como o objeto de um trabalho filosófico reflexivo sobre a linguagem. Ao analisar a religião, Ricoeur prefere os textos escritos e a partir deles, sai à procura do mundo do texto, do seu sentido, que resulta em uma proposta ontológica (ontologia quebrada e ontologia do possível) e antropológica (o homem falível e o homem capaz). A partir da ampliação do conhecimento de si do intérprete, desemboca em um novo humanismo, com o desdobramento da bondade na existência humana (HIGUET, 2015, p. 25).

A religião consiste em um fenômeno humano presente nas crenças, nos ritos e nas instituições e que tem por finalidade a liberação da bondade em meio à experiência radical do mal (HIGUET, 2015, p. 24). Compreendida como um fenômeno humano caracterizado pela dimensão simbólica, a religião pode ser interpretada como um texto que desvela um mundo em si, que possibilita um sentido transcendental de esperança. Por isso, impele os religiosos à condutas que objetivam um ideal, que resulta uma consciência de si mesmo, que reconhece a condição humana e sua limitação ao abordar o discurso da fé, trazendo à filosofia aquilo que lhe é próprio: a reflexão e a busca sentido.

Nas pesquisas iniciais deste trabalho, pensamos em adentrar ao estudo ricoeuriano pela obra *Conflito das interpretações* (1969). Em pouco tempo, constatamos que o cuidado com o tema da religião perpassa o pensamento ricoeuriano, que é uma “obra em movimento”, que progride em um movimento espiral (MICHEL, 2006, p. 192), levando-nos a constatar que as obras de Ricoeur surgem de questões pertinentes, merecem algum aprofundamento, de modo que, as novas, sempre trataram de inquietações não resolvidas pelas obras precedentes e, muitas vezes, por elas rechaçadas (RICOEUR, 1999, p. 24). Além disso, na

⁵ Larmagnac-Matheron recorda que Ricoeur é “agnóstico por método” (Agnostique par méthode), todavia, será que Ricoeur realmente se apegou a esse agnosticismo? Podemos duvidar legitimamente: as referências bíblicas são de fato numerosas em seus ensaios filosóficos. Eles até parecem, às vezes, guiar o raciocínio. Não há, entretanto, nenhuma inconsistência para Ricoeur: embora a religião não deva ser usada dentro do raciocínio, ela pode, no entanto, desempenhar um papel no desvelamento de questões propriamente filosóficas. A condição de entendê-lo como domínio poético. A “função mito-poética” é uma ferramenta excepcional para explorar a existência. Permite destacar certas dimensões da vida humana. A partir de sua obra sobre o mal e a inocência, sobre a culpa e a culpa, sobre a vontade e o involuntário, todo o pensamento de Ricoeur é guiado por esses marcos simbólicos, que fazem a realidade aparecer sob uma nova luz (LARMAGNAC-MATHERON, 2021).

maioria de suas obras, o filósofo francês apresenta aspectos que denotam sua afeição pelo tema da religião.

Com uma postura dialogante, que lhe é característica, Ricoeur visa conciliar aspectos distintos do âmbito acadêmico, colocando-se como árbitro diante da existência de um conflito das interpretações, resultante das posições divergentes depois da publicação de 1959, denominada *A simbólica do mal* (RICOEUR, 2007a, p. 34; BUSACCHI, 2013, p. 20).

No escrito *Narratividade, fenomenología y hermenéutica* (1997), Ricoeur ressalta sua pretensão de contribuir com a tradição filosófica a partir de três aspectos: de uma filosofia reflexiva, que considera a questão do sujeito e a compreensão de si; do âmbito da fenomenologia, para produzir um tipo de discurso com descrição rigorosa no campo da vontade e da ação; com uma variante hermenêutica, para compreender melhor o sentido alargado da existência que se estende aos diferentes signos culturais e os seus relatos (LAUXEN, 2015, p. 11).

Ricoeur une à ideia de reflexão o desejo de transparência absoluta do sujeito, na busca de uma combinação perfeita do sujeito consigo mesmo. Ao referir-se à fenomenologia⁶, destaca, como grande descoberta, a redução fenomenológica, a intencionalidade⁷, enquanto primazia da consciência de algo sobre a auto consciência. Apropriando-se da corrente evidenciada por Husserl, extrai de seus interlocutores a confissão de que suas investigações só alcançam o objetivo, na condição de integrá-las, em uma interpretação expressada, ou seja, do dizer e do âmbito da prática. Por isso, incorpora a fenomenologia à hermenêutica

⁶ Corrente filosófica que tem como referencial o filósofo alemão E. Husserl. Ricoeur refere-se ao “último Husserl”, o da *Krisis*, pois é, antes de tudo, nele que devemos procurar a fundação fenomenológica dessa ontologia. Enquanto o último Husserl deve ser evidenciado, nessa dinâmica de passar de uma “epistemologia da interpretação” à uma “ontologia da compreensão”, o primeiro Husserl (que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas*), é fortemente suspeito a limitações. Ricoeur lembra que foi contra o “primeiro Husserl” que se edificou a teoria da compreensão e se o “último Husserl” se orienta para essa ontologia, quer dizer que existe nele uma mudança e um “fracasso” na tese inicial. A revolução trazida pela ontologia da compreensão: “o compreender torna-se um aspecto do ‘projeto’ do *dasein* e da sua ‘abertura ao ser’”. A questão da verdade não é mais a do método, porém da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser (RICOEUR, 1978, p. 11-12).

⁷ “el acto de hacer referencia a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido-lo que Husserl llama el ‘noema’ o correlato intencional de la referencia ‘noética’. Además, sobre este nombre se deposita en estratos superpuestos el resultado de las actividades sintéticas que Husserl denomina ‘constitución’ (constitución de la cosa, constitución del espacio, constitución del tiempo, etc.). Ahora bien, la tarea concreta de la fenomenología —especialmente en los estudios dedicados a la constitución de la ‘cosa’— pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales” (RICOEUR, 1997, p. 489).

do sujeito falante (discurso) e atuante (ação), portador de uma identidade marcada pela alteridade e pela narrativa (RICOEUR, 1997, p. 78-79).

A fenomenologia pode auxiliar a hermenêutica pela “crítica ao objetivismo” e através do “mundo da vida”. Por sua vez, a fenomenologia, além de um método de descrição essencial das articulações fundamentais da experiência (perceptiva, imaginativa, intelectual, voluntária, axiológica), é compreendida por Ricoeur como uma “auto fundamentação radical” a partir da “epoché”⁸ aplicada à atitude natural na conquista de sentido das coisas em si, em que as perguntas são colocadas entre parêntesis, proporcionando a mais completa clareza intelectual (RICOEUR, 1997, p. 489).

Sob esse viés, a filosofia reflexiva, enquanto instância da tradição filosófica, é concebida como uma postura, um modo de pensamento procedente do *cogito* cartesiano. Ela marca o modo de pensar de vários filósofos, dentre os quais, segundo Ricoeur, destaca-se J. Nabert⁹. Essa filosofia tem por desafios a compreensão de si como sujeito das operações cognitivas, voluntárias e estimativas. Por isso, Ricoeur admite incorporar à sua reflexão a fenomenologia e a hermenêutica (RICOEUR, 1997, p. 488).

Ricoeur, como ressalta Jervolino (2006, p. 779), concebe a filosofia como um sistema aberto e passível de interlocuções a partir de diferentes áreas do saber. Pelo âmbito antropológico¹⁰, ele trata da problemática da pessoa, põe em questão o “sujeito”, com o objetivo de transformar “o obstáculo em apoio”¹¹.

À medida que vislumbramos a postura de Ricoeur pelo viés epistemológico, temos uma nova filosofia hermenêutica. Enquanto “espírito” filosófico, Ricoeur visa situar suas análises na referência de enunciados metafóricos e enredos narrativos, objetivando a compreensão de si mediante a prática da interpretação.

⁸ Esse termo designa na fenomenologia o ideal husserliano da volta às coisas mesmas (RICOEUR, 1978).

⁹ Cf. RICOEUR, P. Nabert J., *Le désir de Dieu* (Philosophie de l'esprit). Préface de P. Ricoeur et avertissement de P. Levert, Paris, Aubier, [1966], 22,5x14, 7-15 (Il.A.194).

¹⁰ Criando uma “antropologia filosófica” que chega à hermenêutica do si. Sobre isso também, vale conferir Loudiy (2012). Entretanto, é de consenso entre os estudiosos de Ricoeur que as etapas do seu pensamento coincidem com as etapas de sua vida. Ele traz no âmbito filosófico marcas da experiência da própria vida, como, por exemplo, sua vivência no campo de concentração como explicita em sua obra *Autobiografia Intelectual* (2007a). Ricoeur compartilha também como foi sua experiência das consequências da guerra e sua vida posterior ao pós-guerra (LEONHARDT; CORÁ, 2011; RICOEUR, 2007a, p. 22-23).

¹¹ Sobre isso, Ricoeur trabalha em *Nous sommes responsable du périssable* (1991, In: SILVA AREVALO, 2005, p. 170).

A reflexão, aqui, é entendida como o ato de retorno a si mesmo, que se realiza mediante a captação com clareza intelectual e responsabilidade moral, como o princípio unificador das operações, nas quais se dispersa e se esquece como sujeito (RICOEUR, 1997, p. 492).

Costa (1988, p. 8) ressalta que a prática ricoeuriana¹² advém de um trabalho de libertação sempre reiniciado, orientado pela esperança e pela promessa escatológica de uma ontologia. Os limites dessa ontologia são o que Ricoeur denominou “círculo hermenêutico”¹³. Através de uma conciliação dialética entre pertença e distanciação (compreensão-explicação), identifica a própria condição da existência humana (RICOEUR, 1989, p. 123).

Perseguindo as fases da própria hermenêutica ricoeuriana, considerando a relevância do símbolo, do texto, da ação e de si¹⁴, vemos que Ricoeur sempre se atentou à temática da religião.

Nesta pesquisa, em um primeiro momento, abordamos a linguagem simbólica e a religião. Vemos Ricoeur como filósofo e religioso do cristianismo protestante, o caminho por ele percorrido até a hermenêutica fenomenológica, o “enxerto da via longa”¹⁵, e a relevância do símbolo em sua prática hermenêutica. Essa temática vem ao encontro da análise que realiza da religião, vista como prática simbólica. A religião consiste na expressão da transcendência mediante a convicção subjetiva, costumes e ações externas portadoras de sentido, que realçam ao ser humano o sentido da esperança.

Em um segundo momento, averiguamos o discurso religioso e a religião como texto. Abordamos algumas peculiaridades da prática hermenêutico-fenomenológica de Ricoeur: a religião e o conceito de revelação, o mundo do texto

¹² Disso decorre que Ricoeur sente-se “devedor” à tradição filosófica a autores como Descartes, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Husserl. Ressalta Silva (2005, p. 168-169): “en primer lugar la tradición reflexiva salida de Descartes que, por los años sesenta ha recibido el fuego cruzado del psicoanálisis y del estructuralismo cuestionando un sujeto que después de la batalla queda –al decir de Ricoeur– como un *Cogito* ‘herido’. En segundo lugar, los cuestionamientos a la tradición hermenéutica nuevamente combatida desde dos frentes, la teoría crítica y la deconstrucción. [...] En tercer lugar los desplazamientos que el propio Ricoeur ha hecho respecto de la fenomenología, y que pueden ser presentados desde dos movimientos que le son característicos: la incorporación en su filosofía del giro lingüístico y el injerto de la hermenéutica en el método fenomenológico. Son estos desplazamientos respecto de las propias tradiciones que lo constituyen –reflexiva, hermenéutica, fenomenológica”.

¹³ Marcado pelas etapas da distanciação, pertencimento e apropriação. Na obra *Tempo e Narrativa* (1994 – versão em português - 2010), Ricoeur, retomando Aristóteles, salienta sobre a tríplice mimese: prefiguração, configuração e refiguração.

¹⁴ Para isso, nos fundamentamos em alguns comentadores como Amalric (2015) e Pellauer (2012).

¹⁵ Focaremos em alguns pontos relevantes da obra *Conflito das interpretações* (1969).

e a linguagem religiosa e o discurso poético e a leitura da religião. Analisamos como o filósofo interpreta as linguagens específicas que expressam a experiência do sagrado, o que resulta em ampliação da fonte de sentido, além dos limites da ontologia baseada na subjetividade e na linguagem humanas.

Enfim, buscamos evidenciar como Ricoeur realizou uma hermenêutica da religião através da abordagem interpretativa da linguagem religiosa. Para tanto, evidenciamos a sua relação com Bultmann, no que tange à hermenêutica da suspeita, a hermenêutica fenomenológica ricoeuriana da religião e a experiência religiosa em relação à hermenêutica do si.

Este trabalho, sistematicamente, foi elaborado mediante um método analítico, da descrição, decifração e análise de textos a partir de uma perspectiva compreensiva e analítica em interfaces das áreas da filosofia e das ciências da religião e teologia.

Objetivamos, com essa dissertação, que se obtenham alguns resultados: 1) demonstrar indícios da possível contribuição de Ricoeur às Ciências da Religião¹⁶ (mediante um recorte epistemológico); 2) evidenciar aspectos da relevância do tema da religião no sistema ricoeuriano; 3) apresentar a hermenêutica como um método importante para analisar a religião; 4) contribuir com o campo de estudos de Ricoeur.

¹⁶ As Ciências da Religião configuram-se como uma área do saber que, com critérios científicos a partir do diálogo com diversas áreas e de uma reflexão metodológica, realiza, no contexto dos dias atuais com nuances pluri/multi e interdisciplinar (PYE, M. 2017, p. 177). Uma abordagem do fenômeno religioso, consistindo, assim, em uma das formas de abordar a religião. "Interdisciplinaridade": termo enfatizado frequentemente por M. Pye. Confira também: GRESCHAT, 2006; TEIXEIRA, 2001; USARSKI, 2006 e 2007; CRUZ, 2018; FILORAMO; PRANDI, 1999; BRANDT, 2006). No Brasil, a área das Ciências da Religião apareceu no final dos anos 1960. No âmbito acadêmico, aborda o fenômeno religioso a partir de uma significativa expressão desde o início dos anos 2000 nas interfaces da História, Antropologia, Psicologia, Sociologia, Filosofia - Ciências Humanas (VILLAS BOAS, 2018; SILVEIRA, 2017 e 2018; VAZ, 1991; CAMPOS, 2018).

1. LINGUAGEM SIMBÓLICA E A RELIGIÃO

O texto *Filosofia e a Linguagem religiosa*, de 1974¹⁷, publicado em “The journal of religion”, que usamos como uma bússola nesta pesquisa, consiste em uma palestra proferida por Ricoeur na Universidade de Chicago, sob os auspícios da Cátedra de Teologia Filosófica¹⁸.

Ricoeur ressalta que o pressuposto subjaz que a filosofia é confrontada pelo modo de discurso que exhibe reivindicações, tanto de sentido quanto de realização. Ao tratar da linguagem religiosa, novas dimensões da realidade e da verdade são reveladas, o que exige uma nova formulação da verdade: a passagem da verdade, como adequação para a verdade e como manifestação.

A análise linguística é tão fortemente determinada pela história dos princípios de verificação e falsificação que é muito difícil para esta escola de pensamento conceber um conceito de verdade que não seria dado como certo e definido *a priori* como adequação. A ideia é de que cada modo de discurso desenvolve seus próprios critérios de verdade e essa verdade pode significar não-adequação, mas manifestação. (RICOEUR, 1974, p. 72. tradução nossa)

Assim, não é apresentado pelo autor o propósito de refutar a metodologia da análise linguística, mas esclarecer as premissas de uma filosofia da linguagem religiosa seguindo um método hermenêutico (RICOEUR, 1974, p. 73).

Sob essa perspectiva, a tarefa primordial da hermenêutica é identificar os modos originários de discurso, através dos quais a fé de uma comunidade chega à expressão religiosa (RICOEUR, 1974, p. 73).

Nesse contexto, a hermenêutica filosófica tem por objetivo fornecer ferramentas metodológicas específicas, destinadas ao esclarecimento da noção de modos de discurso. Considerando o discurso como realidade linguística, a hermenêutica visa descrever seus traços principais, pelo menos aqueles que sofrem uma mudança específica quando são retomados e remodelados como

¹⁷ *Philosophy and Religious Language*. In: The Journal of Religion, v. 54, n. 1 (Jan. 1974), p. 71-85. Published by: The University of Chicago Press Stable. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1202010>. Acesso em: 2 ago. 2021. Esse texto também tem outra abordagem complementar: “La philosophie et la spécificité du langage religieux”. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Hommage à Pierre Burgelin) 55 (1975), n° 1, 13-26. (II.A.317). *Expérience et langage dans le discours religieux*. In: H. J. ADRIAAN-SE, Paul RICOEUR, Jean GREISCH. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Editions Beauchesne, 1995, 159-179. (II.A.595b).

¹⁸ Esse texto, como pretendemos evidenciar na introdução geral, servir-se-á de base para essa pesquisa. Nós o esmiuçamos com o desenvolvimento de nossa temática. Nele, segundo nossa leitura, Ricoeur apresenta os elementos que colaboram com a tese das Ciências da Religião ao analisar a religião. Para esse primeiro capítulo, retomamos esse texto desde seu início (p. 71).

narrativas, provérbios, hinos, entre outros.

Dentre as principais características, a primeira a considerar é a relação entre o “ato de expressão” e o “seu conteúdo”, que pressupõe uma relação entre a motivação e a ação:

implica a dialética de exteriorização e objetivação sobre a qual os diferentes modos de discurso vão construir a autonomia das correspondentes formas literárias, de modo que o que é dito já está distante do próprio ato ou acontecimento de dizer. Mas uma distância primária semelhante pode ser notada entre o discurso e seu falante, a estrutura interna e o referente externo, o discurso e sua situação inicial, e o discurso e sua primeira audiência. (RICOEUR, 1974, p. 73. tradução nossa)

Diante dessa dialética, o problema de interpretação começa não com textos escritos, mas com todos os sinais sutis da linguagem oral que dão base ao conceito de modos de discurso. Por esses modos de discurso, a experiência religiosa chega à linguagem. Nesse sentido, a hermenêutica lembra que a fé bíblica não pode ser separada do movimento de interpretação que conduz à linguagem. Disso resulta a relevância do símbolo, uma vez que a “preocupação final” da hermenêutica permaneceria sem resposta se não recebesse o poder de uma palavra de interpretação incessantemente renovada por sinais e símbolos. Isso, contudo, é o que possibilita uma hermenêutica da fé (RICOEUR, 1974, p. 73-75).

Neste capítulo, temos por objetivo apresentar Paul Ricoeur e sua dupla caracterização como filósofo e protestante, considerando-as como realidades distintas; e verificar como se deu a inserção da fenomenologia na hermenêutica e a hermenêutica do símbolo como uma das etapas características da prática hermenêutica ricoeuriana. Assim, adentrarmos na relação da linguagem simbólica com a religião, segundo o filósofo francês.

1.1 Paul Ricoeur: filósofo e protestante

Paul Ricoeur, em seus textos autobiográficos, como *Réflexion faite* (1995), e *La critique et la Conviction* (2009a), nunca escondeu a adesão à fé cristã¹⁹. Ao seu tempo, Ricoeur estava, ao mesmo tempo, firmemente comprometido com o que

¹⁹ Confira também: *Le langage de la foi* [texte transcrit à partir d'enregistrements et revu par l'auteur], In: *Bulletin du centre protestant d'études*, 16 (1964), n.ºs 4-5, 17-31. (II.A.172) e “Entretien. Le philosophe analyse la manière dont il vit sa foi chrétienne. Paul Ricoeur: ‘Je vis sur des frontières des échanges et des emprunts’”. In: *Le Figaro*, 1998, n. 16797, 15-16 août (II. A. 655).

chamava de “fé bíblica” e com um declarado “agnosticismo” na filosofia²⁰.

Embora ele estivesse disposto a engajar as duas disciplinas ou discursos, um com o outro, em graus diferentes, em vários pontos de sua carreira, na maioria das vezes, ele os mantinha rigorosamente separados. Ocasionalmente, ele fala disso como uma “esquizofrenia controlada” ou uma espécie de “ascetismo” filosófico em relação às suas convicções religiosas (GSCHWANDTNER, 2012, p. 7).

Em um artigo sobre a filosofia e o cristianismo, de 1936, Ricoeur discorre sobre os roubos e furtos da filosofia²¹, distingue a filosofia em dois grupos: os espiritualistas (tomistas, cartesianos, pós-kantianos) e os materialistas (empirismo inglês, materialismo clássico, Karl Marx). A discussão tem seu auge nos filósofos do grupo espiritualista, os quais confrontam suas filosofias com a religião cristã. Ricoeur indaga: por que esses filósofos não são cristãos? Responde que “é necessário localizar com precisão o ponto onde a sabedoria humana tropeça; porque este é o lugar da fé” (RICOEUR, 1936, p. 542)²².

Souza (2015b) ressalta que, em um artigo de 1996²³, Ricoeur menciona sua relação inquietada com a figura de Jesus, o Cristo, diante da insondabilidade da esfera religiosa. Jesus é apenas um modelo a ser seguido? Ou é o substituto de nossas dores que morreu por nós? Ricoeur debate com os extremos: discorda da argumentação que esgota o problema da existência na figura de Jesus, enquanto modelo a ser copiado, como também dos discursos que usam a fé para suportar teorias sacrificiais – que, para Ricoeur, apenas deturpam o próprio ato de crer (RICOEUR, 2007c, p. 71).

Dentre os renomados comentadores de Ricoeur, alguns afirmam a íntima

²⁰ Vale ressaltar, como lembrou o Prof. Dr Paulo Sergio Lopes Gonçalves, em sua arguição durante nossa mesa de qualificação, que enquanto “Heidegger pôde utilizar-se da teologia cristã, seja no âmbito da revelação seja no âmbito de uma *theologia crucis* para atingir ao “deus derradeiro”, Ricoeur utilizou-se da teologia protestante, tanto na esfera luterana quanto calvinista para visualizar a religião como a luz de seu programa filosófico de hermenêutica”.

²¹ Cf. RICOEUR, “Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme”, *In: Le Semeur*, 1936, n. 9.

²² “Il est nécessaire de situer avec précision le point où la sagesse humaine vient achopper; car ce point est le lieu de la foi”. (RICOEUR, 1936, p. 542). Deve-se destacar que se trata de uma posição inicial na qual a dificuldade da filosofia acompanha a dificuldade da teologia. Para Tillich, onde a filosofia é uma questão e a teologia é uma resposta, ao passo que para Ricoeur a teologia é uma questão para a filosofia. O lugar da fé, no tropeço da sabedoria humana, aponta para a tarefa do pensamento engajado filosoficamente e comprometido com raízes religiosas (SOUZA, 2015b, p. 33).

²³ *Apud* RICOEUR, Paul. *Living up to Death*, 2007c, p. 71.

ligação entre a esfera “profissional” da filosofia e a dimensão “confessional” de sua fé. L. Dornisch (1990), por exemplo, propõe a discussão da filosofia e teologia como uma introdução às obras de Ricoeur. H. I. Venema (2010), argumenta que não há filosofia em Ricoeur sem a teologia. G. Vincent (2008) salienta que a religião, particularmente o cristianismo, para Ricoeur, apresenta uma visão geralmente pessimista da condição humana.

Christina Gschwandtner (2012), por sua vez, identificou a presença informal e indireta do religioso em Ricoeur já no reconhecimento explícito do autor em entrevistas e textos autobiográficos. Ele mesmo deixa clara a distinção entre filosofia e teologia e sua adesão religiosa:

Empenhava-me muito em ser reconhecido como um professor de filosofia, que ensina filosofia numa instituição pública e fala o discurso comum, portanto, com todas as reservas mentais, inteiramente assumidas, que isso supunha, pronto a deixar-me acusar periodicamente de ser um teólogo disfarçado que filosofa, ou um filósofo que faz pensar ou deixa pensar o religioso. Assumo todas as dificuldades desta situação, inclusivamente a suspeita de que, na realidade, não terei conseguido manter essa dualidade tão estanque. (RICOEUR, 2009a, p. 237)

Olivier Abel (2007)²⁴ sublinha que, inicialmente, a herança religiosa em Ricoeur provém dos avós²⁵. O avô era orientado por um protestantismo liberal, enquanto a avó tinha tendências pietistas. A prática de leitura da Bíblia veio da avó. Sobre a leitura da Bíblia, ele privilegia a prática privada da leitura, da oração e do exame de consciência, circulando sempre entre estes dois pólos: “um pólo bíblico e um pólo racional e crítico; dualidade essa que, finalmente, se manteve durante toda a minha vida” (RICOEUR, 2009, p. 16)²⁶. Ao comentar sobre sua dupla distinção, protestante e agnóstico, ele distinguiu sua vida profissional como filósofo e sua adesão à fé cristã protestante. Nos fragmentos (2007c), afirma:

Não sou um filósofo cristão, como dizem os boatos, em um sentido

²⁴ O texto *Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur* (in *Transverses - Revue de l'ICP - n° 101 2007*) serviu como base para a realização desse item de nossa pesquisa.

²⁵ Isso é reforçado quando Ricoeur salienta que “manteve-se fiel a uma estratégia de partir lentamente do meu trabalho familiar, eu queria buscar em tradições extra-bíblicas o encorajamento para um *outro* modo de falar”, que era o filosófico com raízes cristãs: “Remaining faithful to a strategy of going slow familiar from my work, I want to seek in extrabiblical traditions encouragement for another way of speaking” (RICOEUR, 2007b, p. 72).

²⁶ Ricoeur afirma: “Sou muito apegado a essa dualidade” (RICOEUR, 2002, p. 23). Vale conferir também: “Paul Ricoeur: la foi du philosophe [interviewé par St. CZARNECKI sur la résurrection, le religieux, son être protestant et la vie éternelle]”. In: *Le Christianisme au XXème siècle*, 1999, n. 697, 11-24 juillet, 6-7. (II.A.670).

prontamente pejorativo e até discriminatório. Eu sou, por um lado, um filósofo generalista, mesmo um filósofo sem absoluto, preocupado, dedicado, versado em antropologia filosófica. E, por outro lado, um cristão de expressão filosófica, como Rembrandt é um pintor simples e um cristão de expressão pictórica e Bach um músico simples e um cristão de expressão musical. (RICOEUR, 2007c)²⁷

Dosse (2008, p. 556) argumenta que Ricoeur segue André Chouraqui na tradução da palavra grega *pístis* (traduzida por *fé*) enquanto “adesão”, aderência absoluta. O termo “adesão”, apresenta que a filiação a determinada tradição interpela vivências e aproxima uma esperança imanente enraizada na crença do transcendente (RICOEUR, 2007a, p. 63).

Para Ricoeur, o enfrentamento dos problemas que vão além de suas forças é feito com fé, atestando “o acaso transformado em destino por uma escolha contínua”²⁸. Em Ricoeur, a religião cristã é inserida entre o destino e a convicção. É no sentido vivencial de assumir o destino que há a escolha constante (SOUSA, 2015, p. 31). Nesse sentido, a expressão “transformar o acaso em destino” é uma fórmula que, segundo Gilbert Vincent (2008, p. 122), aparece frequentemente nos escritos de Ricoeur, que se confirma sobretudo quando tenta responder à questão de sua adesão religiosa²⁹:

No coração da minha própria convicção, da minha própria confissão, eu reconheço que há um fundo que não posso controlar. Eu discirno no fundo da minha adesão uma fonte de inspiração que, por sua exigência de pensamento, sua força de mobilização prática e sua generosidade emocional, ultrapassa a minha capacidade de acolhimento (recepção) e compreensão. (RICOEUR, s.d)³⁰

Nesse ponto há a relação entre a adesão e a fé, cuja coexistência sustenta

²⁷ “Je ne suis pas un philosophe chrétien, comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d’un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu, soucieux de, voué à, versé dans l’anthropologie philosophique. Et, de l’autre, un chrétien d’expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d’expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d’expression musicale” (RICOEUR, 2007c).

²⁸ “‘Un hasard transformé en destin par un choix continu’: mon christianisme” (RICOEUR, 2007c, p. 99).

²⁹ Lembra Souza (2015b, p. 32) que a sedimentação do problema da adesão religiosa está no que ele chama de “escolha contínua” entre oportunidade e destino. A escolha contínua não se relaciona à escolha sectária [*hairesis*] – antes se dá pela dialética entre comprometimento controverso e distanciamento comparativo (Cf. RICOEUR, 2007b, p. 75).

³⁰ “Au creux même de ma propre conviction, de ma propre confession, je reconnais qu’il y a un fond que je ne maîtrise pas. Je discerne dans le fond de mon adhésion une source d’inspiration qui, par son exigence de pensée, sa force de mobilisation pratique, sa générosité émotionnelle, excède ma capacité d’accueil et de compréhension.” RICOEUR, Paul. “La croyance religieuse: le difficile chemin du religieux”, In: JACOB, Odile (Org.) *La Philosophie Et L’Éthique*: Université De Tous Les Savoirs T.11; pp. 223-224.

a argumentação que torna possível o pensar cristão. Ocorre o equilíbrio difícil entre o distanciamento e o comprometimento pessoal (SOUZA, 2015b, p. 32)³¹.

Como aparece no livro (póstumo) *Vivo até a morte!* (2007b), Ricoeur não se denomina um filósofo cristão, mas filósofo³². Não obstante, devido à herança cristã na sua formação, não quer dizer que ele propôs uma filosofia cristã (Souza, 2015b, p. 37). Pensar em Ricoeur como um filósofo cristão restringe e limita sua filosofia (RICOEUR, 2009a, p. 237). Ele recusou o título de “filósofo cristão” (RICOEUR, 2007b, p. 69; 2007c, fragmentos 01) uma vez que o ato de filosofar não deve se limitar à esfera religiosa.

Ricoeur encarna a aporia no seu método filosófico e a religião é o solo fértil desta reflexão. O envolvimento entre fé e razão, tradição religiosa e filosófica, mito e logos, símbolo, narrativa e esperança, e ser quebrado inaugura o ideal ricoeuriano no diálogo entre a filosofia e a teologia. É no solo fértil dessas reflexões que Ricoeur declara-se um filósofo autônomo de expressão cristã (SOUZA, 2015b, p. 137).

O acaso transformado em destino por uma escolha contínua (...) uma religião é como uma língua na qual se nasce, ou se transfere pelo exílio ou pela hospitalidade; em qualquer caso, alguém está em casa lá; o que também implica reconhecer que existem outras línguas faladas por outros homens. (RICOEUR, 2009a)

Assim, a tarefa do filósofo de expressão cristã é criticar a pretensão das ciências e dos filósofos em estipular uma resposta última, enquanto síntese, e um rompimento da adesão religiosa que não passa pela reflexão da ingenuidade, enquanto apologética. A filosofia motivada pelo cristianismo, portanto, trata-se de uma *filosofia crítica*. Nesse sentido, a filosofia do filósofo de expressão cristã é uma ciência dos limites (RICOEUR, 1936; SOUZA, 2015b).

Apesar da distinção entre ser filósofo e protestante, o trabalho acerca da religião sempre foi evidenciado (RICOEUR, 2009a)³³. Sobre essa distinção, Peter Kenny (2004), destaca os movimentos ricoeurianos, nos dois domínios, em três etapas: na primeira, no início de sua pesquisa, as fronteiras da filosofia e da

³¹ Este é o espírito da “controvérsia” para Ricoeur, contrariando o que Renée Pietre denominou por “posição intelectual subjetiva” (RICOEUR, 2007b, p. 73).

³² Henriques (2006), trabalha essa temática, ressaltando que a importância da religião está implícita na filosofia de Ricoeur.

³³ Cf. também: RICOEUR, P. “Foi et philosophie aujourd'hui” [exposé suivi de réponses à des questions], In: *Foi-Éducation* (Week-end Versailles), 42 (1972), n. 100, juillet- septembre, p. 1-13 (II.A.292).

teologia eram fluidas e confusas. A segunda etapa buscou o rigor filosófico, e as demarcações estabelecidas tornaram-se evidentes. Por fim, na terceira etapa, Ricoeur sentiu-se livre para envolver os dois discursos.

Souza (2015b) lembra que isso evita o equívoco de estipular uma meta exclusiva da religião no pensamento de Ricoeur, conforme aconteceu com Henry Isaac Venema e a sua teoria de que “a exploração filosófica de Ricoeur não pode ser isolada da fé religiosa, pois ela é motivada profundamente pela sua fé cristã” (VENEMA, 2010, p. 63)³⁴.

É comum encontrarmos especialistas, como O. Mongin (1994), que ressaltam o cuidado de Ricoeur em não resumir a religião a um projeto filosófico, como também não fazer de sua filosofia um espaço profético (SOUZA, 2015b)³⁵.

Boyd Blundell (2010, p. 65), por sua vez, apresenta três facetas de Ricoeur: *o hermeneuta bíblico, o filósofo da religião e o profissional da filosofia*. Blundell, evidencia que as duas primeiras “faces” de Ricoeur receberam um destaque indevido na recepção norte-americana do autor, enquanto que, na Europa, destacou-se apenas a terceira face do filósofo. Nosso objetivo nesta pesquisa é apresentar essas “três faces” evidenciando que Ricoeur contribui com as Ciências da Religião³⁶.

Olivier Abel (2007) ainda dá relevância à opinião de que em Ricoeur há uma “filosofia sem absoluto”³⁷ no sentido de evidenciar a responsabilidade da

³⁴ Ricoeur’s philosophical explorations have indeed been deeply motivated by his Christian faith and cannot be isolated from his religious faith”. VENEMA, Henry Isaac. “The Source of Ricoeur’s Double Allegiance”, In: TREATOR, Brian; VENEMA, Henry Isaac. *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 63.

³⁵ A título de aprofundamento vale conferir (MONGIN, 1994). Em uma importante nota editorial à obra *Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia* – obra que reúne alguns artigos importantes do autor acerca da teologia e religião – Olivier Mongin enfatiza que Ricoeur “não deixou de distinguir os regimes próprios dos discursos teológicos e filosóficos, de marcar os limites impostos aos seus diferentes trabalhos com o fim de evitar a ‘confusão dos gêneros’ ou a ‘falsa síntese’”. Se houver alguma radicalidade no posicionamento filosófico de Ricoeur, esta estaria nas opções metodológicas (fenomenologia e a *via longa*) que caracteriza a sua própria obra (SOUZA, 2015b, p. 118).

³⁶ O descolamento de qualquer pretensão de teologia nos textos de Ricoeur é refletido na nomeação de suas obras. Ricoeur denomina os seus artigos reunidos na coleção *Leituras* de “crônicas”. Desde os primeiros escritos, nos idos da década de 50 e 60, o filósofo estava satisfeito com a abordagem livre e poética acerca dos escritos em religião. A título de exemplo, “La condition du philosophe chrétien” [sur R. M. EHL, La condition du philosophe chrétien], In: *Christianisme social*, 56, (1948), 551-557 ; “Réflexions sur «Le diable et le Bon Dieu»”, In: *Esprit*, 19 (1951), novembre, 711-719; “Prospective du monde et perspective chrétienne”, In: *Cahiers de Villemétrie* (Prospective et planification), 1964, n° 44, 16-37; são alguns dos diversos artigos apresentados como crônicas (SOUZA, 2015b, p. 38).

³⁷ expressão que Ricoeur empresta de Thévenaz. No texto de Ricoeur sobre o próprio Thévenaz de 1956, que ele retoma na obra, leituras 3, nas fronteiras da Filosofia “Um filósofo protestante: Pierre

inteligência em detrimento da teologia. Ricoeur pensa uma filosofia exclusivamente humana, uma filosofia que se situa em relação a algo absoluto aderido pela fé, sendo um “cristão de expressão filosófica”. Abel lembra, ainda, que Ricoeur é um dos filósofos franceses que mais tempo discutiu teologia. Daí o erro frequente de tomá-lo por teólogo, quando é constantemente o filósofo que explora essa fronteira, como também aquelas com a literatura ou com a história.

Com a recusa, uma harmonização espiritualista e de uma destruição da filosofia, é ressaltado o "momento" tevenaziano do pensamento de Ricoeur. Na diferença entre responder a um chamado teológico e responder a uma pergunta filosófica, ele se coloca como filósofo para responder:

A uma filosofia divina ele irá constantemente opor uma filosofia responsável perante Deus, uma filosofia na qual Deus não é mais o objeto supremo da filosofia, mas na qual ele está envolvido como um pólo de chamada e resposta ao ato filosófico. É o que significa a bela palavra “responsabilidade”: põe fim ao falso problema geralmente suscitado pela antítese da razão e da fé [...] porque é a própria inteligência que deve responder, se sou um intelectual, um filósofo [...] uma inteligência transmitida é uma inteligência que recebeu a coragem e a virulência de sua própria problemática. (RICOEUR, 1996, p. 148-149)

Para Ricoeur, ressalta Abel (2007), a articulação filosofia-teologia se dá em um contexto repleto de controvérsias que ele conheceu, em que, muitas vezes, envolveu-se e das quais, às vezes, sofreu. As primeiras controvérsias relacionam-se internamente com o mundo protestante³⁸.

Podemos verificar uma oscilação entre dois modelos "protestantes" de articulação filosofia-teologia, que marcaram suas obras: o modelo neokantiano, com sua filosofia moral rigorosa e progressista, e a importância dada ao simbólico³⁹; o outro é o modelo barthiano⁴⁰ que rompe com as teologias naturais ou racionais

Thévenaz" (1996). Ricoeur assume pra si, as ideias de Thévenaz como a tese de que "Não há mais um Deus filosófico ou teologia filosófica, mas há uma filosofia antes de Deus" (1996, p.147ss). além disso, vale conferir: Ricoeur. Journal article. *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, Vol. 146, N. 3/4, PIERRE THÉVENAZ (1913-1955) «PENSER SANS ABSOLU»: Après le centenaire de sa naissance (2014), p. 245-253. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45133749?read-now=1&seq=1>. Acesso em: 10 mar. 2021.

³⁸ Cf. RICOEUR, P. “Note sur l'Existentialisme et la Foi Chrétienne”, In: *La Revue de l'Évangélisation* (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne), 6 (1951), reimpresso em *Reveu de Théologie et de Philosophie*, 138, 2006, 307-314. (II.A.41)

³⁹ que por muito tempo dominou a Faculdade Protestante de Paris e a teologia liberal Auguste Sabatier e Wilfred Monod, e que também inspirou o movimento do Cristianismo Social ao qual o jovem Ricoeur pertencia (ABEL, 2007).

⁴⁰ mais kierkegaardiano e existencialista. É esse bartismo vigoroso que Ricoeur encontrou, no verão de 1933, com André Philipp, e cuja importância veremos por muito tempo em seu pensamento, em particular pela oposição bastante clara, sem síntese, na qual a filosofia e a teologia são, portanto,

para recomeçar do querigma bíblico e não da filosofia, da iniciativa de Deus e não dos homens, da humanidade de Deus e não da divindade do homem.

A segunda polêmica lembrada por Abel (2007) diz respeito à “disputa” nas articulações entre filosofia e teologia, no mundo católico e no mundo protestante, de maneira que lhe é própria, através do diálogo, que chegou à superação. Ricoeur transcende essa diferença interna no pensamento ocidental e, ao mesmo tempo, adapta-se de várias maneiras.

Um terceiro contexto de polêmica seria a situação tipicamente francesa. Desde o Iluminismo, parte notável da inteligência filosófica (e da intelectualidade em geral) está mobilizada não tanto em um anticlericalismo (que poderia ser de boa qualidade), mas em um anticristianismo bastante geral, no qual o epíteto "cristão" era sinônimo de desqualificação. Nesse contexto, a suspeita lançada contra Ricoeur por proceder de uma teologia mascarada é uma suspeita ainda mais infundada, porque ele não escondeu seus compromissos, tendo, ainda, publicado um grande número de textos intrigados por essas questões e essa tradição⁴¹.

A esse respeito, é notável medir a diferença entre as configurações dos textos de Ricoeur publicados no mundo anglo-saxão e na França, por exemplo, as Palestras Gifford dadas em Edimburgo, em *O si mesmo como outro* (1990), os dois últimos estudos foram vistos como “mais teológicos” do que “filosóficos”.

Nesse sentido, é fundamental situarmos a relação entre fé como palavra e religião como linguagem. Como vimos, a fé não é imediata, mas sempre mediada por uma linguagem, uma história entre outras, e tal é a condição hermenêutica. É por isso que o filósofo deve restaurar o estudo da religião em sua linguagem e em sua história levando em conta a profundidade das tradições escritas, seus conflitos e sua cristalização em várias formas, tentando compreender as diferentes formas de discurso.

Daquilo que discorreremos neste item, ao compreender Ricoeur como filósofo e protestante, seguimos a opinião de Abel (2007) de que a caracterização de fronteira é própria da filosofia ricoeuriana, o que confirma sua relevância para as Ciências da Religião.

colocados.

⁴¹ Nesse sentido, ele nunca se deixou intimidar pela falta de cultura religiosa típica da intelectualidade francesa, pois se recusa a liquidar as questões que surgem nessas bordas. Mas também não concedeu a um certo tom oracular, apocalíptico ou sapiencial, que vai mais ou menos sub-repticiamente nas tradições religiosas para pilhar respostas prontas (ABEL, 2007).

1.2 O “enxerto” da Hermenêutica na Fenomenologia

Apesar de influências no âmbito da filosofia hermenêutica, Ricoeur define uma concepção original de hermenêutica como um modo de filosofar compreendido como “teoria geral da interpretação” (RICOEUR, 1978). Essa teoria interpretativa tem como inclinação natural ligar-se escrupulosamente à interpretação dos signos humanos, sejam eles símbolos, textos ou quase textos (ações) (HIGUET, 2013). A hermenêutica é assim apresentada, como “uma reflexão distanciada e crítica sobre as operações de explicação e de compreensão em jogo na interpretação” (FREY, 2011, p. 8) nas mais diversas esferas da cultura⁴².

No primeiro estágio da investigação de Ricoeur, a interpretação faz-se presente nas expressões de duplo sentido, quando “um sentido segundo tiver que ser desenvolvido a partir de um sentido primeiro” (RICOEUR, 2011, p. 20).

Diante das outras possíveis “hermenêuticas” com as quais buscou dialogar, Ricoeur ressalta: “o que precisamos agora é de uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe instruir por eles, mas, a partir daí, promova o sentido, forme o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo” (RICOEUR, 2011, p. 21).

Na obra *Conflito das interpretações*, de 1969⁴³, é explicitada, entre outras temáticas, a origem da hermenêutica e como se dá a inserção hermenêutica sobre a fenomenologia⁴⁴. Costa (1988) lembra que, nessa obra, há um trabalho de libertação sempre recomeçado, orientado pela esperança e pela promessa

⁴² Frey (2011) ressalta também que esses dois aspectos evidenciam que a hermenêutica é “um método filosófico que não poderia ser erigido em método universal: ela só poderia ser aplicada onde se confirmasse como a mais pertinente, ao final do processo de objetivação e de análise e como introdução a reflexões de natureza mais ética e ontológica” (p. 8). Isso, segundo Frey ficou claro na obra “O Si Mesmo como Outro” (1990) que o momento hermenêutico constitui uma transição entre uma descrição da ação da natureza analítica e uma ética que leva a um esboço ontológico (NR 4. In: FREY, 2011, p. 8).

⁴³ Antes, porém, em 1965, Ricoeur lança “*Da Interpretação. Ensaio sobre Freud*”, onde salienta a respeito da escola da suspeita composta por Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud e, dentre tantas outras ideias, argumenta que, por influência do fundador da psicanálise, retificou e aprimorou sua noção de religião (Sobre isso, vale conferir: PIEPER, 2015, p. 46-66; RICOEUR, 2007a, p. 40). Ao mencionar Nietzsche, evidencia que, com ele, “toda a filosofia se torna Interpretação” (RICOEUR, 1977, p. 31). O segundo capítulo dessa mesma obra de 1965 recebe o título de “Conflito das interpretações”, o mesmo de sua obra posterior. Isso evidencia a relevância do conflito existente entre os diversos autores e suas argumentações apresentadas pelo filósofo francês.

⁴⁴ A obra em questão é subdividida em 5 partes, onde confronta-se com as diferentes “interpretações” e trata de assuntos referenciais: I) Hermenêutica e Estruturalismo, II) Hermenêutica e Psicanálise, III) Hermenêutica e Fenomenologia, IV) A simbólica do mal interpretada V) Religião e Fé.

escatológica de uma ontologia. Os limites desse trabalho são os do próprio círculo hermenêutico: a conciliação dialética entre pertença e distanciação (compreensão-explicação) que Ricoeur identifica com a própria condição da existência humana.

No artigo *Existência e Hermenêutica* (1969), ao evidenciar os mestres da suspeita, Ricoeur⁴⁵ argumenta que Nietzsche trata os valores como expressões da força e da fraqueza da vontade de poder (p. 14), considerando que a própria vida é interpretação, é preciso interpretar, de maneira que a filosofia torna-se, assim, ela própria, “interpretação das interpretações”⁴⁶. Não obstante, a reflexão vai além da existência. Isso é possível na e pela interpretação.

é decifrando as astúcias do desejo que se descobre o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Não pretendo hipostasiar esse desejo fora do processo da interpretação; ele permanece sempre ser-interpretado; eu o adivinho por detrás dos enigmas da consciência, mas não posso apreendê-lo em si mesmo, sob pena de fazer uma mitologia das pulsões, como acontece por vezes nas representações selvagens da psicanálise. (RICOEUR, 1978, p. 22)

Assim sendo, subentendemos que a expressão “conflito das interpretações”⁴⁷ foi usada para denominar a polaridade de gênero novo que surgiu diante dele com a oposição da interpretação amplificadora e da interpretação redutora.

É na etapa do conflito de interpretações que a filosofia reflexiva de Ricoeur converte-se em uma espécie de hermenêutica, ou melhor, de uma meta-hermenêutica⁴⁸, dado que a finalidade consiste em intermediar esse conflito. Destarte, ele pretende, mais do que arbitrar o conflito de interpretações, ir além por

⁴⁵ Nesta pesquisa usaremos a versão da obra *Conflito das interpretações* editada no Brasil, traduzida por Hilton Japiassu, datada de 1978, pela Imago editora.

⁴⁶ O fundador da psicanálise, por sua vez, deu sua contribuição ao examinar, sob o título do “trabalho de sonho” uma série de procedimentos que têm algo de considerável: “transpõem” (*Entstellung*) um sentido oculto, fazem-lhe sofrer uma distorção, que ao mesmo tempo mostra e esconde o sentido latente no sentido manifesto; ele seguiu as ramificações desta distorção nas expressões culturais da arte, da moral e da religião, e constituiu assim uma exegese da cultura muito comparável à de Nietzsche (RICOEUR, 1978, p. 14).

⁴⁷ A obra que leva essa expressão “conflito das interpretações” (1969) é um marco no itinerário filosófico de Ricoeur. Parafraseando Gilbert Vincent, é nessa obra “*qui fonde philosophiquement le projet herméneutique, et en articule les dimensions principales*” (VINCENT, 1972, p. 25). Antes da obra *Conflito das Interpretações*, de 1969, escreveu em 1963 “le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations, cahiers internationaux de symbolisme”, 1/1, p. 152-184 (In: RICOEUR, 2011, p. 21).

⁴⁸ Tavares (2018) salienta ainda que a hermenêutica de Ricoeur tem sua base na Exegese Bíblica 2 (1986) onde o problema hermenêutico já se tinha constituído. Nesse sentido, o texto sagrado é o lugar onde se diz sobre o sagrado. Esse “dizer”, segundo ele, é indireto e decifrável por intermédio do duplo sentido de um texto que nos comunica uma certa condição ontológica (p. 439-440).

meio da substituição de uma “hermenêutica redutora” por uma “hermenêutica restauradora do sentido” (TAVARES, 2018, p. 439).

Ricoeur admite que o conflito das interpretações não apresenta soluções⁴⁹, todavia, a hermenêutica filosófica pode apresentar um propósito de conciliação. Essa figura coerente do ser que nós somos, na qual viriam implantar-se as interpretações rivais, não se dá em outro lugar senão nessa dialética das interpretações vinda pela hermenêutica, que, por sua vez, é insuperável (RICOEUR, 1978, p. 24).

O autor enfrenta as posições divergentes de pensamento com as quais se confrontou depois de publicar *A simbólica do mal*, em 1960⁵⁰. Com uma leitura fenomenológica, Ricoeur estuda as estruturas do voluntário e do involuntário, passa a uma leitura hermenêutica, que estuda os símbolos e os mitos que “confessam” e “narram” o mal. Constitui-se, assim, sua hermenêutica dos símbolos, que se estrutura em três grandes momentos: 1) o da análise dos símbolos originários (mancha, pecado e culpabilidade), a partir dos quais a falha que introduz o mal no mundo é confessada; 2) o da análise dos mitos que buscam entender a irrupção do mal na história (os mitos babilônico, trágico, órfico e adâmico) ou que apontam para sua supressão (mitos escatológicos de redenção e salvação); 3) o da análise da passagem do simbólica à reflexão (gnose, doutrina do pecado original e suas releituras pela tradição filosófica no Ocidente).

O problema do mal, contudo, questiona essa suposição na medida em que os seres humanos falam de sua experiência do mal indiretamente por meio de metáforas e símbolos, em vez de diretamente por meio de conceitos unívocos evidentes. A preocupação com a questão do mal, embora reconheça a importância da linguagem como necessária à expressão de símbolos em mitos e rituais, não nos leva a uma preocupação direta com a filosofia da linguagem em geral ou para

⁴⁹ “... Eis a questão que o presente estudo deixa sem solução. Mas isso não quer dizer que ela é desesperada” (RICOEUR, 1978, p. 24). Ricoeur visa “mediar” os conflitos presentes, considerando que na dialética da arqueologia, da teleologia e da escatologia, anuncia-se uma estrutura ontológica capaz de congrega as interpretações discordantes no plano linguístico (ibid.).

⁵⁰ Título de um dos livros da obra *Finitude e Culpabilidade*. O outro livro intitulado *O Homem falível*, também de 1960. Essa obra de 1960 é o segundo volume. O primeiro volume publicado em 1949 é um tratado acerca da filosofia da vontade, onde Ricoeur realiza uma descrição fenomenológica da relação entre voluntário e involuntário a partir de três momentos: decidir, agir e consentir. Cf.: RICOEUR, P. Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Mouton, 1949; Philosophie de la volonté II. T. 1. Finitude et culpabilité. L'homme faillible. Paris: Mouton, 1960; Philosophie de la volonté II. T. 2. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

a linguagem religiosa, em particular. Trata-se de uma especificidade, de um aspecto da prática hermenêutica (PELLAUER, 1981).

Não obstante, além do problema do mal, o símbolo está sempre a montante do pensamento ricoeuriano, com essa pressuposição incontornável. É apoiando-se na antecedência do simbolismo do mal, em sua diferenciação analisada fenomenologicamente ao longo do volume (mancha, culpa, pecado), como vimos, que a filosofia pode acessar a não menos famosa “segunda ingenuidade”, uma ingenuidade crítica ou, mais precisamente, pós-crítica (MILLER, 2006)⁵¹.

Ricoeur abre um período que qualifica de “polêmicas exteriores e de guerras diversas” (RICOEUR, 2007a, p. 34). O período que se segue levará Ricoeur ao estudo de Freud e ao encontro com a crítica do estruturalismo. Ele se dá conta, então, do “conflito de interpretações”⁵² que opõe as perspectivas teleológicas às leituras arqueológicas (MORI, 2012, p. 206)⁵³.

O filósofo considera que a interpretação praticada em *A Simbólica do Mal* era naturalmente imaginada como uma interpretação amplificadora, atenta ao sentido suplementar que o simbolismo do mal continha implicitamente e que só a reflexão levava à plenitude significativa. Não obstante, essa interpretação amplificadora opunha-se, sem dizer e sem mesmo saber, a uma interpretação redutora que, no caso da culpabilidade, parecia perfeitamente ilustrada pela psicanálise freudiana: “[...] surgia diante de mim uma polaridade de gênero novo anunciando o que iria denominar de o ‘conflito das interpretações’” (RICOEUR, 2011, p. 21).

Mediante a prática dialógica, ressalta que o ato de interpretação é comum entre as diferentes interpretações marcadas por distintas perspectivas. Disso decorre, segundo ele, a relevância de uma hermenêutica mediada pelo símbolo.

Somente uma hermenêutica instruída pelas figuras simbólicas pode

⁵¹ “le symbole se tient toujours en amont de la pensée, comme sa pressuposição incontornável; c'est en s'appuyant sur l'antécédents de la symbolique du mal, en sa différenciation analysée phénoménologiquement tout au long du volume (souillure, culpabilité, faute, péché), que la philosophie peut accéder à la non moins célèbre «Seconde naïveté», une naïveté critique ou, plus exactement, post-crítica” (MÜLLER, 2006, p. 165).

⁵² Face a esse conflito, ele propõe “pensar mais e de outra forma”, buscando as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica. Ricoeur pensa particularmente na psicanálise (voltada para a arqueologia) e a na fenomenologia hegeliana (voltada para a teleologia), embora denomine “mestres da suspeita” a Freud, Nietzsche e Marx (MORI, 2012, p. 206).

⁵³ Cf. RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965; *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

mostrar que essas diferentes modalidades da existência pertencem a uma única problemática. Porque, afinal, são os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações. Somente eles são portadores de todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam. (RICOEUR, 1978, p. 24, grifos nossos)

Para tanto, a hermenêutica deve ser “enxertada” - considerando que o enxerto muda e transforma - sobre a fenomenologia, tanto no nível da teoria da significação das investigações lógicas como no nível da problemática do *cogito*, de modo que ela se desenrola das “*Ideen I*” às “meditações cartesianas” (RICOEUR, 1978, p. 18).

Assim, Ricoeur oferece uma variante hermenêutica da fenomenologia husserliana (RICOEUR, 1997), considerando a fenomenologia apenas como primeiro momento da hermenêutica, a aclaração eidética de conceitos (HIGUET, 2013). Isso é completado por mais três momentos: da autonomia e da hermenêutica do texto, a passagem do mundo do texto às questões ontológicas do mundo e de si, e o momento da “ontologia quebrada” (HIGUET, 2013, p. 461-462).

A justificação da hermenêutica só pode ser radical se procurarmos na própria natureza do pensamento reflexivo o princípio de uma lógica do duplo sentido que caracteriza a dimensão simbólica. Disso advém uma das inovações trazidas pelo filósofo francês, pois não se trata de uma lógica formal, mas uma *lógica transcendental*, uma vez que se estabelece no nível das condições de possibilidade; não das condições da objetividade de uma natureza, mas das condições da apropriação do desejo de ser. É nesse sentido que a lógica do duplo sentido, própria da hermenêutica, pode ser chamada transcendental (RICOEUR, 1978).

Diante disso, mediante a estrutura do acolhimento, justifica-se a escolha da fenomenologia para introduzi-la na hermenêutica (RICOEUR, 1978)⁵⁴. Há, segundo Ricoeur, duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia. Uma realizada por Heidegger e outra que ele se propõe a realizar: a “via curta” e a “via longa”:

Chamo “via curta” tal ontologia da compreensão porque, ao romper com os debates de *método*, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo

⁵⁴ Ricoeur se baseia em Hegel ao levantar um questionamento sobre a possibilidade de conferir sub-repticiamente todos os recursos de uma filosofia do espírito, no momento em que é feita uma filosofia da vida (RICOEUR, 1978, p. 8-9).

de conhecimento, mas como um modo de ser (RICOEUR, 1978, p. 9).

Essa primeira maneira de ligar a fenomenologia à hermenêutica, denominada “via curta”, é marcada por uma “súbita inversão” da problemática que indaga em que condição um sujeito cognoscente pode compreender. O que se sobressai, nesse sentido, é a definição desse sujeito que conhece e que consiste em compreender. Portanto, aqui, o ato de compreender precede o ato de conhecer. Desse modo, o problema hermenêutico “torna-se assim um domínio da analítica desse ser, o *dasein*, que existe compreendendo” (RICOEUR, 1978, p. 9).

Essa atitude proposta por Heidegger, denominada “ontologia da compreensão”, tem como exigência partir de uma inversão da questão inicial no âmbito da interpretação (RICOEUR, 1978). Nela, acontece a transposição da relação entre compreender e ser, tanto que ele realiza o voto mais profundo da filosofia de Dilthey, para quem “vida” era o conceito-chave, o mais importante. Na própria obra diltheyana, a compreensão histórica não era exatamente a contrapartida da teoria da natureza; a relação entre a vida e as suas expressões era, antes, a raiz comum da dupla relação do homem com a natureza e do homem com a história (RICOEUR, 1978).

Sob esse aspecto, uma problemática da existência poderia ser encontrada, por via regressiva em Heidegger. A ontologia da compreensão, que Heidegger elabora diretamente por uma súbita conversão que substitui a consideração de um modo de conhecer por um modo de ser, só poderá ser um horizonte, para quem procede indiretamente e de modo gradativo; vale dizer que, em Heidegger, há mais uma visada, mais do que um dado (RICOEUR, 1978).

Essa ontologia tem sua relevância, e Heidegger, sua importância. Não obstante, Ricoeur admite que pode ir um pouco além, através de outra alternativa que obrigaria a escolher entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação (RICOEUR, 1978).

Ricoeur ressalta, todavia, que o auxílio da fenomenologia de Husserl⁵⁵ é

⁵⁵ Ricoeur (1978) fala do “último Husserl”, o da *Krisis*, pois “é antes de tudo, é nele que devemos procurar a fundação fenomenológica desta ontologia”. Ressalta ainda que, se o último Husserl é considerado nessa dinâmica de passar de uma “epistemologia da interpretação” à uma “ontologia da compreensão”, o primeiro Husserl (que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas*), é fortemente suspeito à limitações. Foi contra o ‘primeiro Husserl’ que se edificou a teoria da compreensão e se o ‘último Husserl’ se orienta para essa ontologia, quer dizer que existe nele uma mudança e um ‘fracasso’ na tese inicial. A revolução trazida pela ontologia da compreensão: ‘o compreender torna-se um aspecto do ‘projeto’ do *dasein* e da sua ‘abertura ao ser’

relevante ao problema da hermenêutica, a partir de uma dupla contribuição: pela “crítica ao objetivismo” e através de “o mundo da vida”, que favorecem um avanço à hermenêutica, tendo em vista as lacunas existentes.

[...] é na última fase da fenomenologia que a crítica do “objetivismo” é levada às suas últimas consequências; essa crítica do objetivismo diz respeito ao problema hermenêutico não só indiretamente, porque contesta a pretensão da epistemologia das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também diretamente, porque põe em questão a empreendimento diltheyano de fornecer às *geisteswissenschaften* um método tão objetivo como o das ciências da natureza. [...] a última fenomenologia de Husserl articula a sua crítica do objetivismo numa problemática positiva que abre o caminho a uma ontologia da compreensão: esta nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objeto que forneceu a todas as variedades do neo-kantismo o seu tema diretor. (RICOEUR, 1978, p. 11)

Apropriando-se dessas contribuições da fenomenologia à hermenêutica, Ricoeur apresenta a proposição de “substituir a via curta da analítica do *dasein* pela via longa esboçada pelas análises da linguagem” (RICOEUR, 1978, p. 13). Contudo, o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *cogito*, mas “é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo que se ponha ou se possua”. Assim, “a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta ser-interpretado. Somente a reflexão, ao abolir-se como reflexão, pode conduzir às raízes ontológicas da compreensão” (RICOEUR, 1978, p. 14).

Ricoeur propõe explorar por outra via o problema hermenêutico com a fenomenologia por duas razões: o plano da linguagem e o *dasein*⁵⁶. Deve-se partir do plano da linguagem e perceber sua relevância,

Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais da sua derivação? Isto implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem. (RICOEUR, 1978, p. 12-13)

(RICOEUR, 1978, p. 11-12).

⁵⁶ Deve-se também considerar como o ser do *dasein* é constituído em si mesmo, tendo a compreensão como um dos modos do ser. A dificuldade de passar do compreender, como modo de conhecimento, ao compreender como modo de ser, consiste nisto: a compreensão que é um resultado da Analítica do *dasein* é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser. Não é, ainda mais uma vez, na própria linguagem que é preciso procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser? (RICOEUR, 1978, p. 13).

A proposta denominada por Ricoeur de “via longa”⁵⁷, também tem por objetivo levar a uma ontologia, mas a partir das sucessivas exigências da semântica e da reflexão. Ricoeur coloca a dúvida como referência, de maneira que essa ontologia pode ser feita de modo direto, subtraída de imediato a toda exigência metodológica. Por conseguinte, esse pensamento liga-se ao círculo da interpretação cuja teoria a própria interpretação elabora. Esse é seu anseio, embora saliente, que não pretenda realizar uma “filosofia linguística”, à maneira de Wittgenstein, nem numa “filosofia reflexiva” do tipo neo-kantiano (RICOEUR, 1978, p. 10).

A hermenêutica pela “via longa” ressalta o papel da linguagem, vista como mediação criadora que passa pela interpretação de expressões da vida. Os signos, sendo polissêmicos, são decifrados dentro de um horizonte de sentido (HIGUET, 2013, p. 461). A partir da semântica, Ricoeur procura um “eixo” de referência para todo o campo hermenêutico e argumenta que, da dupla delimitação do campo semântico, do lado do símbolo e da interpretação, advém sua missão (RICOEUR, 1978, 2011).

A ontologia proposta por Ricoeur é “quebrada” e não triunfante como a de Heidegger. É inseparável da interpretação. Permanece presa ao círculo formado conjuntamente pelo trabalho da interpretação e pelo ser interpretado. Não se trata de uma ciência (pois ela não poderá se subtrair ao risco da interpretação), tampouco se isenta do conflito ao que se entregam as hermenêuticas. Apesar da sua precariedade, essa ontologia militante e quebrada está em condições de afirmar que as hermenêuticas rivais não são simples “jogos de linguagem”, como seria o caso, se suas pretensões totalitárias permanecessem confrontadas apenas no plano da linguagem (RICOEUR, 1978).

A ontologia quebrada consiste em uma ontologia com a crítica da consciência para uma ontologia fundamental, sendo uma verdadeira destituição da problemática clássica do sujeito como consciência e uma restauração da problemática da existência como desejo (RICOEUR, 1978).

Posto isso, o filósofo francês procura o que chama de “nó semântico” de toda hermenêutica. O elemento comum, encontrado em todas as interpretações, da exegese à psicanálise, é, segundo ele, uma certa arquitetura do sentido, à qual

⁵⁷ O que é chamado de “via longa”, de enxerto hermenêutico na fenomenologia, tem uma implicação teórica e metodológica na continuidade de sua filosofia da vontade (LAUXEN, 2015, p. 13).

denomina “duplo sentido” ou “múltiplo-sentido”, cujo papel consiste, cada vez, embora de maneira diferente, em mostrar ocultando. Portanto, “é na semântica do mostrado-oculto, na semântica das expressões multívocas que vejo estreitar-se esta análise da linguagem” (RICOEUR, 1978, p. 14)⁵⁸.

Ricoeur compreende o homem como um ser de linguagem. Explora um setor dessa semântica através da valorização do símbolo. Concebe como “simbólicas” essas expressões multívocas. A partir disso, atribui um conteúdo específico ao termo “símbolo”.

Atribuo, assim, ao termo símbolo um sentido mais restrito do que os autores que, como Cassirer, chamam simbólica a toda a apreensão da realidade por meio dos signos, desde a percepção, o mito, a arte, até a ciência; e um sentido mais amplo que os autores que, a partir da retórica latina ou da tradição neoplatônica, reduzem o símbolo à analogia. *Chamo símbolo toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro.* Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico. (RICOEUR, 1978, p. 14-15)

Ricoeur argumenta que o símbolo e a interpretação tornam-se conceitos correlatos⁵⁹. Daí resulta sua tese de que

há interpretação onde houver sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta. *Desta dupla delimitação do campo semântico - do lado do símbolo e do lado da interpretação - resulta um certo número de tarefas de que me limitarei a fazer um rápido inventário.* (RICOEUR, 1978, p. 15).

Deve-se estabelecer uma enumeração ampla e completa quanto possível das formas simbólicas, valorizar a “via indutiva”, que é a única acessível ao início da pesquisa, uma vez que se trata de determinar a estrutura comum a essas diversas modalidades da expressão simbólica (RICOEUR, 1978).

Chegando à hermenêutica do símbolo, Ricoeur apropria-se dos elementos da fenomenologia edificando sua própria visão. Cabe-nos tentar compreender as principais características dessa hermenêutica que corrobora com a análise do

⁵⁸ Ricoeur define como “interpretações” os mitos e símbolos (GROSS, 1999, p. 33-49) e sua utilização. Denomina as interpretações de “determinação de sentido possível” devido à ambiguidade inerente a esta forma de linguagem. Desse modo, todo símbolo, como também todo mito e todo texto, tem uma reserva em sua significação, a não ser que se enrijeça e se torne um ídolo (RICOEUR, 1978, p. 247; 1977, p. 400).

⁵⁹ Remetendo-se novamente à linguagem, evidenciando a contribuição que a fenomenologia traz à hermenêutica, salienta que a análise linguística tem uma dupla tarefa: do lado do símbolo e do lado da interpretação.

filósofo a respeito da religião.

1.3 A hermenêutica do símbolo

No texto *O símbolo dá que pensar*, publicado na revista *Esprit*, em 1959⁶⁰, Ricoeur analisa o conceito de símbolo a partir de abordagens de Eliade, Jung, Freud e Bachelard e apresenta o símbolo como um recurso, um acesso ao local de origem da linguagem.

Ricoeur tenta escapar das dificuldades do problema da origem em filosofia, buscando uma primeira verdade ou um ponto de partida radical que poderia não ser inteiramente uma primeira verdade. Ressalta que, em seu tempo, o momento histórico da filosofia do símbolo é duplo: do esquecimento e, também, da restauração.

Esquecimento das hierofanias, esquecimento dos signos do Sagrado, perda da pertença do homem ao Sagrado. Esse esquecimento é, segundo ele, a contrapartida da grandiosa tarefa de alimentar os homens, de satisfazer as necessidades, dominando a natureza por meio de uma técnica planetária. Por outro lado, é o obscuro reconhecimento desse esquecimento que o estimula a restaurar a linguagem integral (RICOEUR, 1959).

A conhecida expressão “o símbolo dá o que pensar” remete a duas significações: primeiro, ele é o doador: o símbolo dá, não sou eu que coloco o sentido, é ele que dá o sentido. Ele porta em si uma intencionalidade primária que proporciona o segundo sentido. Segundo, o que o símbolo dá, nos faz pensar. A partir da doação, temos que ter uma posição (RICOEUR, 1959). Assim, essa expressão sugere, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1959).

É ressaltado que essa segunda condição é essencial porque dela vem a diferença entre símbolo e alegoria. Alegando a superioridade do símbolo, Ricoeur salienta que, na alegoria, o desvio por uma expressão figurada tem uma função puramente “didática ou ornamental”, sempre é possível dizer diretamente o que é dito indiretamente com a única intenção de instruir ou de agradar. Com o símbolo

⁶⁰ Usamos uma versão em português. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_simbolo_que_da_que_pensar. Acesso em: 9 set. 2021.

autêntico a transferência do sentido literal ao sentido figurado é a única via de acesso (RICOEUR, 2011).

É nessa articulação do pensamento doado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento que se afirma e pensa que Ricoeur tem seu cenário filosófico. Segundo ele, a investigação da estrutura do símbolo não facilitou as coisas, tendo em vista que, se o símbolo apenas tivesse o seu sentido no próprio impulso e transparência da sua visada, e não de outra forma, ele não poderia ser traduzido. Assim, se o símbolo resiste a toda a exegese alegorizante, então ele não dá mais nada a pensar; ele é, sobretudo, o entorpecimento do pensamento (RICOEUR, 1959).

O meu problema é, assim, o seguinte: como podemos pensar a partir do símbolo, sem regressar à velha interpretação alegorizante? Como retirar do símbolo uma alteridade que coloca em movimento o pensamento sem que essa seja a alteridade de um sentido já existente, escondido, dissimulado, oculto? (RICOEUR, 1959, p. 6)

Ricoeur lembra que pretende trilhar por uma outra via. A via da interpretação criadora, de uma interpretação que respeita o enigma original dos símbolos, que se deixa ensinar por ele, mas que, a partir daí, promove o sentido, forma o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. Aqui, aparece o problema de saber como um pensamento pode ser simultaneamente ligado e livre, como o caráter imediato do símbolo e a mediação do pensamento formam um todo sólido (RICOEUR, 1959).

A chave ou o núcleo dessa dificuldade na relação entre símbolo e hermenêutica se dá de modo que não há símbolo que não suscite uma compreensão por meio de uma interpretação. Isso evidencia um movimento que se inicia na vida, nos símbolos e chega à consciência de si (RICOEUR, 1959).

Na obra *Conflito das interpretações*, continuando essa reflexão, atribui-se ao termo “símbolo”, um sentido mais restrito que alguns autores, como Cassirer, que compreende “toda a apreensão da realidade mediante signos” e, mais amplo que os autores da retórica latina ou tradição neoplatônica, que “reduzem o símbolo à analogia”. Símbolo consiste em “toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1978, p. 15).

Ao salientar sobre a relação do símbolo com a linguagem, menciona que o

elemento comum encontrado na exegese e nas diversas perspectivas hermenêuticas é, como vimos, o que chama de “certa arquitetura de sentido”, o “duplo” ou o “múltiplo-sentido”, que tem por finalidade “mostrar ocultando” (RICOEUR, 1978, p. 14).

É consenso entre os estudiosos de Ricoeur⁶¹ que o símbolo possui um papel central e inicial em seu pensamento (SOUZA, 2012, p. 98). Rasmussen (1971, p. 2), por exemplo, concentra-se em responder sistematicamente aos problemas do entendimento da natureza humana, a partir da questão do ser, através do *homo symbolicus* que possibilita uma correlação positiva entre a linguagem mítico-simbólica e os modos de discurso atuais.

Gross (1999) realça que, no pensamento ricoeuriano, há uma distinção em relação aos termos “sentido” e “significação” e enfatiza o interesse de Ricoeur pelo segundo (mesmo que sem descartar a importância do primeiro). O conceito de “signo” aparece como algo de caráter quase técnico, objetivo, e o conceito de “símbolo”, por sua vez, tem um caráter mais compacto, denso.

Conforme Ricoeur, o símbolo é opaco. Essa opacidade tem dois sentidos: o primeiro sentido de sua opacidade é ser literal, patente, visar ele próprio, de modo analógico. O segundo sentido, por sua vez, é dado nele próprio e não de outro modo. Essa opacidade é a própria profundidade do símbolo, sendo ele, assim, inesgotável (RICOEUR, 1959).

o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e desta forma nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude. É neste sentido que o símbolo é doador; ele é doador porque é uma intencionalidade primária que nos dá o segundo sentido. (RICOEUR, 1959, p. 4)

Ricoeur retoma a tese apresentada de que o sentido primeiro, literal e patente visa a ele próprio, de modo que comporta, analogamente, um sentido segundo que não é dado de outra maneira senão nele. O símbolo que pressupõe

⁶¹ Alguns comentadores explanam essa temática de modo pertinente, Souza (2012) por exemplo, reforça que Ricoeur em seu trabalho sobre o símbolo, diferencia os símbolos primários (gerais) dos religiosos onde a diferença se dá no conteúdo dos mesmos e na intenção com o mundo. Entretanto, o símbolo em si comporta características comuns aos dois. O sentido literal do símbolo é o “*como*” (grifo de Souza). Alguma coisa que é *como* uma mancha, *como* um desvio (p. 97). Gross (1999) alude ainda que a psicanálise e a fenomenologia são utilizadas como instrumentos privilegiados, para essa pesquisa do arcaico e do novo no símbolo, no processo de interpretação (p. 42). É neste panorama que o pensador francês apresenta a simbólica do mal, a simbólica do pecado (que é a organização de imagens inversas que sobrepõem as anteriores) e as demais simbólicas na identidade do indivíduo que é mediado pelos símbolos.

o signo e o transcende tem a capacidade de expressar o que signo algum consegue. Como se percebe, o signo está para o sentido tal como o símbolo está para a significação (RICOEUR, 1978, p. 244-245; 1977, p. 21).

A sobrevivência do símbolo se dá pela revolução da experiência e da linguagem que o submerge. É essa criação de sentido que constitui a verdadeira "sobredeterminação" dos autênticos símbolos, e é essa sobredeterminação que, por sua vez, funda a possibilidade de duas hermenêuticas, uma que desmascara o arcaísmo de sua matéria fantasiosa, a outra que descobre a intenção nova que a atravessa. É no próprio símbolo que reside a conciliação das duas hermenêuticas (RICOEUR, 1977, p. 432).

Ricoeur menciona a "constituição passiva", das percepções coletivas e pré-conscientes que estão em um determinado estágio da existência inaugurada pelo símbolo, considerando-o pré-reflexivo e de origem inconsciente. O símbolo surge quando não há, em princípio, uma reflexão consciente da ação tomada ou do gesto recebido. A maioria dos símbolos é vivenciado nesse estágio de forma espontânea e passiva (SOUZA, 2012). O poder relevante do símbolo consiste no fato de ele estar subjacente à significação (RICOEUR, 1950).

A análise da linguagem dá-se na semântica do "mostrado-oculto" e das expressões portadoras de múltiplos significados. A partir desse âmbito, Ricoeur apresenta a sua contribuição no conflito das interpretações. Em alguns casos, a hermenêutica busca desmistificar o simbolismo, desmascarando as forças não declaradas que estão nele escondidas. Em outros, a hermenêutica busca coletar o significado mais rico, mais elevado e mais espiritual:

Agora, esse conflito de interpretações também ocorre no nível de um texto. De tudo isso resulta que a hermenêutica não pode ser definida simplesmente como a interpretação de símbolos. Todavia, devemos manter essa definição como um estágio entre o reconhecimento muito geral do caráter linguístico da experiência e a definição mais técnica da hermenêutica como interpretação textual. (RICOEUR, 1997, p. 492. tradução nossa)⁶²

Esse conflito deve-se à condição fundamental que caracteriza em bloco o

⁶² "En un caso, la hermenéutica pretende desmitificar el simbolismo, desenmascarando las fuerzas no declaradas que se ocultan en él. En el otro, la hermenéutica pretende recoger el sentido más rico, el más elevado, el más espiritual. Ahora bien, este conflicto de interpretaciones se produce, igualmente, en el nivel de un texto. De todo ello resulta que la hermenéutica no puede definirse simplemente como la interpretación de símbolos. Sin embargo, debemos mantener esta definición como una etapa entre el reconocimiento generalísimo del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual" (RICOEUR, 1997, p. 492).

nível estratégico das hermenêuticas, a tese de que a simbólica é um meio de expressão para a realidade extralinguística. Nesse aspecto, há possibilidade de haver hermenêuticas divergentes e rivais no plano da técnica e do projeto (RICOEUR, 1978). Todavia, é no duplo sentido, o sentido universal e específico, presente no símbolo, que constitui o campo hermenêutico.

Essa definição da hermenêutica como interpretação simbólica me parece hoje muito estreita, por duas razões que nos levarão da mediação pelo símbolo à mediação pelos textos. Em primeiro lugar, não parece que o simbolismo tradicional ou privado desenvolva seus recursos de multivocidade apenas em contextos apropriados e, portanto, no nível de um texto completo, por exemplo, um poema. (RICOEUR, 1997, p. 492. tradução nossa)⁶³

O símbolo leva à interpretação porque “ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (RICOEUR, 1978, p. 55). Toda prática interpretativa utiliza de modos de compreensão disponíveis em sua época (mito, alegoria, metáfora, analogia) os diferentes modos de discurso proporcionando um vínculo entre a interpretação e a compreensão. Isso está presente em um dos sentidos tradicionais do termo hermenêutica presente em Aristóteles, em quem se tem a primeira e mais originária relação entre interpretação e compreensão.

[...] em Aristóteles a *hermenéia* não se limita à alegoria, mas diz respeito a todo o discurso significante; ainda mais, é o discurso significante que é *hermenéia*, que “interpreta” a realidade, exatamente na medida em que diz “qualquer coisa de qualquer coisa”; existe a *hermeneia* porque a enunciação é uma apreensão do real por meio de expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões vindas das próprias coisas. (RICOEUR, 1978, p. 8)

Ricoeur estuda as estratégias que as linguagens ordinária, científica e poética utilizam para combater a não compreensão. A linguagem ordinária, diz ele, possui, uma polissemia irreduzível, que lhe confere sua capacidade expressiva. Para reduzir a equivocidade, ela busca limitá-la, o que torna possível a comunicação cotidiana, sem que isso implique a exclusão da polissemia (MORI, 2012).

Entretanto, como veremos, a hermenêutica em Ricoeur não é reduzida à

⁶³ “Esta definición de la hermenéutica como interpretación simbólica me parece hoy en día demasiado estrecha, por dos razones que nos conducirán de la mediación a través del símbolo a la mediación a través de los textos. En primer lugar, no parece que *un simbolismo* tradicional o privado desarrolle sus recursos de multivocidad solamente en contextos apropiados y, por consiguiente, en el nivel de un texto completo, por ejemplo, un poema” (RICOEUR, 1997, p. 492).

interpretação dos símbolos, mas passa pela ação mediada pelo texto e chega na hermenêutica de si, embora seja nos textos inteiros que o simbolismo desdobre todos os seus recursos de multivocidade ou polissemia (HIGUET, 2013)⁶⁴.

A metáfora e a narrativa, por exemplo, expressam o símbolo enquanto ele comporta uma variedade de mundos e de interpretações possíveis, resultante da polissemia, na qual os significados de uma palavra podem ir da ambiguidade à equívocidade.

Em Ricoeur, o símbolo possibilita não apenas a significação, uma metáfora, um conceito ou uma narrativa, mas funda o que se quer expressar (por exemplo, a nomeação de Deus) e torna possível a experiência religiosa narrada pelos próprios textos bíblicos e mediada pelos símbolos gerados nesse processo de reconhecimento e significação (SOUZA, 2012).

O mito está subordinado ao símbolo, como uma das formas de símbolo, e não esgota a constituição semântica do símbolo⁶⁵. As principais razões pelas quais o mito deve ser subordinado ao símbolo resultam do fato de que “todo mito é uma forma de narração” de acontecimentos em um “tempo”. Esse tempo acrescenta uma dimensão suplementar à historicidade (RICOEUR, 1978, p. 28). O mito é uma narrativa que desempenha o papel de sentido literal, é a transferência para um sentido segundo, que faz do mito uma categoria de símbolo, uma categoria narrativa (RICOEUR, 2011).

É reforçado, dessa maneira, que a interpretação dá lugar a métodos até mesmo opostos, como a psicanálise e a fenomenologia da religião. A título de exemplificação, ao falar de Freud⁶⁶, da integração do sentido simbólico e os mecanismos do sonho que descobriu, Ricoeur nota que, o que o fundador da psicanálise chama “trabalho de sonho” advém do mesmo campo semântico que os procedimentos simbólicos atestados pela fenomenologia da religião (RICOEUR, 1978, p.16).

A interpretação parte da determinação múltipla dos símbolos, de sua

⁶⁴ "A transição da Semântica à Hermenêutica encontra a sua justificação mais fundamental na conexão em todo discurso entre o sentido, que é a sua organização interna, e a referência, que é o seu poder de se referir a uma realidade fora da linguagem" (RICOEUR, 2005, p. 10).

⁶⁵ Todavia, um símbolo desenvolvido em forma de narrativa e articulado num tempo e num espaço não coordenáveis aos da história e da geografia de acordo com o método crítico; por exemplo, o exílio é o símbolo primário da alienação humana, mas a história da expulsão de Adão e Eva do paraíso é uma narrativa mítica de segundo grau que coloca em cena personagens, lugares, um tempo episódios fabulosos (RICOEUR, 2011, p. 20).

⁶⁶ Obra *Da Interpretação*. Ensaio sobre Freud (1965).

sobredeterminação, como se diz em psicanálise. Cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, essa multivocidade, e “traduz” o símbolo, segundo uma grelha de leitura que lhe é própria (RICOEUR, 1978, p. 16).

Destaca-se, assim, que a hermenêutica tem uma fraqueza e uma força: a fraqueza, dá-se ao considerar a linguagem no momento em que ela escapa a si mesma, já que “toma-a no momento em que também escapa a um tratamento científico que tem início com o postulado do fechamento do universo significante” todas os demais limites decorrem dessa fraqueza (RICOEUR, 1978, p. 58-59).

O lugar onde a linguagem “se escapa” é o lugar onde a linguagem é “dizer” (RICOEUR, 1978, p. 58-59), isto é, a relação mostrar-ocultar. Ricoeur afirma que, hoje, deve-se assumir conjuntamente essas 2 possibilidades: cada vez que “descobre”, “cala” diante daquilo que diz.

Todavia, o que o símbolo simboliza? Falando da influência que recebeu, particularmente de Chenu⁶⁷, um sacerdote francês com qual estudou a teologia do século XII, ao rememorar o *signum agostiniano*⁶⁸ e o *symbolon dionisiano* e considerando os simbolistas da idade média, Ricoeur responde que “o símbolo apenas simboliza numa ‘economia’, numa *dispensatio, num ordo*. É sob esta condição que Hugues de Saint-Victor pôde defini-lo assim: ‘*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*’” (RICOEUR, 1978, p. 51), ou seja, é algo visível que remete a algo invisível.

Ao tratar do fundamento dos símbolos, Ricoeur destaca a sua tríplice origem: psíquica, cósmica e poética (RICOEUR, 1978b, p. 223-38 *apud* GROSS, 1999, p. 43) e também aponta para três funções: a) os símbolos têm um uso sedimentado,

⁶⁷ Marie-Dominique Chenu (1895 - 1990), um teólogo da história, pertencente à Escola de Saulchoir, do movimento *Nouvelle Théologie*. Trata-se de um teólogo dominicano, responsável por trazer à tona o caráter prático do *intellectus fidei*, tão próprio à teologia, que tinha a filosofia como parceira na própria produção teológica. E a filosofia fora concebida tanto no âmbito de uma metafísica do ser quanto da hermenêutica, que desde F. Scheleiermacher já possui uma conotação filosófica, edificando a concepção de “círculo hermenêutico” ou “círculo de compreensão como diriam Heidegger e Gadamer, de modo a afetar o pensamento de Ricoeur (Prof. Dr. Fernando Nascimento – mesa de qualificação).

⁶⁸ Sobre Ricoeur e Agostinho, Müller (2006, p. 167) lembra que a crítica a Agostinho incide então, centralmente, sobre a tentativa gnóstica ou especulativa a que ele teria sucumbido, sob a influência de seu debate com os pelagianos. Essa tentativa não se concretizou, segundo Ricoeur. Enquanto Agostinho teve problemas com os mestres maniqueus de sua juventude. Em suma, o momento anti-maniqueísta levava Agostinho a afirmar “uma purificação da visão ética do mal onde o homem é totalmente responsável, contra a visão trágica do dualismo maniqueísta (RICOEUR, 1969, p. 270-276).

que se manifesta nos sonhos, nos mitos, nas lendas; b) têm também um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social; c) têm, por último, uma função prospectiva, profética, que anuncia as possibilidades novas, de modo que, também utilizando símbolos antigos, pode-se transcender as significações originais, justamente por causa da reserva de sentido que sempre manifestam (RICOEUR, 1977, p. 405).

No âmbito da “simbólica” ricoeuriana, contudo, o símbolo é concebido como dimensão inerente à realidade humana. Todavia, “não há simbolismo natural, nem alegorismo abstrato ou moralizante, sendo este sempre a contrapartida daquele, não só a sua revanche, mas o seu fruto, tanto o símbolo consome a sua base física, sensível, visível, sem tipologia histórica” (RICOEUR 1978, p. 52).

Os símbolos operam de acordo com uma dupla ou múltipla intencionalidade contida dentro de si como uma referência oculta. Disso advém a possibilidade, como ressalta Kearney (1986, p. 117) de uma “hermenêutica escatológica”, na qual se reconhece que a interpretação escatológica discerne nos símbolos, uma referência que não é exaustiva ou determinada por causas anteriores. A essa referência escatológica Ricoeur chama de “segunda ordem”.

Kearney (1986) lembra, ainda, que a significação a que um símbolo pode se referir não é apenas uma realidade pré-existente, que existe antes da representação, mas em algum horizonte futuro de significado, alguns possíveis mundos que o símbolo abre. Nesse sentido, o significado está na frente do símbolo, não por trás dele, é revelado como um horizonte posterior de futuras possibilidades.

Para Ricoeur, a significância intimamente ligada ao símbolo faz-se presente também na interpretação, na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida, qualquer que seja. Nesse sentido, a peculiaridade das hermenêuticas é a “influência da linguagem sobre o ser e do ser sobre a linguagem” (RICOEUR, 1978, p. 58).

O filósofo francês apresenta a inovação da sua concepção, uma vez que o único interesse filosófico do simbolismo, enquanto compreensão do símbolo, é que ele revela, por meio da sua estrutura de duplo-sentido, a equivocidade do ser: “O ser se diz de múltiplas formas”. A razão de ser do simbolismo é a de abrir a multiplicidade do sentido sobre a equivocidade do ser (RICOEUR, 1978, p. 57).

Nesse aspecto, o estudo do símbolo, a simbólica, relaciona-se com a experiência cristã e a Sagrada Escritura:

a simbólica reside então nesse jogo regrado do simbolismo natural, do alegorismo abstrato e da tipologia histórica: signos da natureza, figuras das virtudes, atos de Cristo, interpretam-se mutuamente nesta dialética, que prossegue em toda a criatura, do espelho e do livro. (RICOEUR, 1978, p. 52)

O símbolo é para o pensamento o que o nome de Deus é para o discurso religioso, dando origem à reflexão e à especulação. Portanto, a tarefa do intérprete é discernir qual teologia está implícita em cada uma das várias formas, pelas suas inter-relações. Somente então o intérprete deve, por alguma perspectiva de organização, opor-se parcialmente a elas (PELLAUER, 1981).

O símbolo é, portanto, a linguagem insubstituível do domínio da experiência, por Ricoeur nomeada “experiência da ‘confissão’” (RICOEUR, 1978, p. 243), de modo que o desejo recalcado exprime-se em uma simbólica que atesta a sua estabilidade através de sonhos, ditados, lendas e mitos. Nesse sentido, o sagrado exprime-se em uma simbólica dos elementos cósmicos: céu, terra, água e fogo. Não obstante, o uso filosófico dessa linguagem equívoca permanece exposto à objeção do lógico, segundo a qual a linguagem equívoca apenas poderia alimentar argumentos falaciosos. Esse é o argumento dos mestres da suspeita (RICOEUR, 1978).

A partir disso, é apresentada também uma inovação ricoeuriana em relação às outras formas de compreender o ser simbólico, considerando os textos como referência.

o simbolismo considerado no seu nível de manifestação nos textos, revela a explosão da linguagem em direção a algo distinto dela mesma: é o que eu chamo de sua *abertura*; esta explosão, é dizer, e dizer, é mostrar; as 'hermenêuticas rivais dilaceram-se não sobre a estrutura do duplo sentido, mas sobre o modo da sua abertura, sobre a finalidade de mostrar. (RICOEUR, 1978)

A tarefa inicial da hermenêutica, portanto, é "procurar no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra e, por outro, o poder da obra de se projetar fora de si mesma e gerar um mundo que seria verdadeiramente a coisa do texto" (RICOEUR, 1989, p. 65), de modo que, ao centralizar-se no texto, apresentado como símbolo, Ricoeur vai além da tradição anterior na hermenêutica⁶⁹.

⁶⁹ Que advém de outros teóricos, dentre os quais, Schleiermacher (cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto), Dilthey (que opõe compreensão e explicação), Gadamer (que reitera esta oposição na dialética verdade e método), e Heidegger (que segue o “caminho curto” em

A questão da linguagem⁷⁰, começando com o símbolo, torna-se o centro da fenomenologia hermenêutica ricoeuriana. Pela necessidade de compreender expressões simbólicas, Ricoeur considera que “o homem é linguagem” e “linguagem é palavra” que revela, que leva do fechado à reflexão, que des-vela” (GARNICA, 1993, p. 46-47).

A especificidade da linguagem religiosa, como sublinha Pellauer (1981) deve ser vista como dialética decorrente da preocupação de Ricoeur com uma filosofia da linguagem que inclua uma teoria da interpretação, na qual ambos os interesses estão relacionados à sua busca por uma filosofia da vontade. É uma questão dialética que, por um lado, procura situar a linguagem religiosa dentro de uma estrutura mais ampla de linguagem em geral, enquanto, por outro lado e simultaneamente, vê tal reflexão como demonstração dos limites de tal teoria geral porque nunca pode apagar a especificidade da linguagem religiosa.

Na abordagem da simbólica do mal, Ricoeur tem por objetivo tentar reconstituir a experiência transmitida pelos símbolos do mal, sem buscar atingir sua intenção semântica, movendo-se em direção ao pensamento autônomo. É evidenciado que o pensamento deve ser manifestado alternadamente como reflexão e como especulação (RICOEUR, 1978).

A reflexão é compreendida essencialmente como um ato de desmitificar. A especulação, por sua vez, seria a tentativa de englobar o fato de que sempre há algo especificamente na linguagem religiosa que resiste à reflexão e que escapa dela.

Sob esse aspecto, o pensamento e a teologia especulativos são formas de pensar que buscam a racionalidade total, ao mesmo tempo em que reconhecem e admitem sua impossibilidade. O pensamento e a teologia especulativos reconhecem que a racionalidade total é, em si, um conceito-limite que orienta o pensamento, mas que nunca coincide com ele (PELLAUER, 1981).

Do que foi exposto, vemos que Ricoeur traz uma inovação à tradição hermenêutica. Não obstante, a dimensão simbólica ganha corpo com a concepção de texto. Posto isso, veremos em um segundo momento que Ricoeur compreende a religião como texto.

sua hermenêutica da facticidade) (MORI, 2012, p. 206).

⁷⁰ A abordagem de Ricoeur para o estudo do símbolo é analítica, profunda e minuciosa de como o símbolo ingressa na linguagem, o que acaba por caracterizá-lo (GARNICA, 1993, p. 46).

2. O DISCURSO RELIGIOSO E A RELIGIÃO COMO TEXTO

A preocupação de Ricoeur com a linguagem religiosa pode ser vista como parte de seu trabalho científico que vai além da filosofia da linguagem em geral⁷¹, pois, segundo o próprio filósofo, o tema passou a ocupar cada vez mais um lugar central em seu pensamento (PELLAUER, 1981, p. 264)⁷².

Ao apresentar uma filosofia da linguagem religiosa⁷³, Ricoeur afirma que deve levar em conta três pressupostos: primeiro, que a fé é uma linguagem, uma forma de discurso, independentemente da origem.

O segundo pressuposto faz referência ao fato de que a linguagem religiosa, sendo um tipo de discurso, é portadora de sentido. Enfim, o terceiro pressuposto diz respeito ao fato de que a fé tem uma filosofia implícita que, além de um discurso significativo, é também ligado à verdade. Além disso, tem seu próprio critério de verdade, que não é o de verificação ou falsificação, mas de manifestação (RICOEUR, 1974).

Ao tratar desse terceiro pressuposto, Ricoeur lembra que é necessário desenvolver reivindicações específicas para uma verdade medida por critérios adequados a esse tipo de discurso. Aqui é introduzida a categoria de “mundo do texto”, noção que se prolonga no sentido de que não há uma situação comum entre o escritor e o leitor (RICOEUR, 1974).

É essa dimensão referencial, absolutamente original em relação a obras ficcionais e poéticas, que representam, para Ricoeur, os mais fundamentais problemas hermenêuticos. Interpretar é explicar o tipo de estar-no-mundo desdobrado na frente do texto (RICOEUR, 1974).

Há espaço para interpretação porque a recuperação do evento inicial do

⁷¹ Todas as questões difíceis de subjetividade, objetividade, referência, temporalidade e verdade. Inclui a dimensão semântica, bem como o nível semiótico da linguagem. Ricoeur enfatiza esta distinção porque a filosofia e a teologia não podem ignorar a dimensão semântica da linguagem, que é necessária para uma filosofia da linguagem ou uma teoria da hermenêutica (PELLAUER, 1981, p. 267-8).

⁷² Este reconhecimento da importância da linguagem como uma questão filosófica, aparece pela primeira vez no trabalho relacionado à questão de como introduzir a dimensão do mal em uma abordagem reflexiva da estrutura da vontade. Um fenômeno que sempre foi central no pensamento de Ricoeur. Esta problemática requer uma mudança de um método diretamente reflexivo semelhante ao de um Husserl, um Jaspers ou um Marcel, que poderia ter a linguagem como meio pelo qual e através do qual se pode ir diretamente às próprias coisas (PELLAUER, 1981, p. 264-265).

⁷³ Ricoeur usa o termo "discurso" em vez de "linguagem" para evidenciar uma visão da linguagem mais complexa.

discurso assume a forma de uma reconstrução, a partir da estrutura e da organização interna dos modos específicos de discurso. Em outras palavras, se a hermenêutica é sempre uma tentativa de superar uma distância entre o texto e o leitor, ela deve usar o distanciamento como instrumento para reencenar o evento inicial do discurso em um novo evento do discurso que afirmará ser fiel e criativo (RICOEUR, 1974).

Neste capítulo, veremos a definição de revelação e a sua relevância na análise de Ricoeur, a concepção de mundo do texto e da linguagem religiosa, as noções da linguagem poética e da leitura da religião. Nosso objetivo é realçar que, para o filósofo francês, a religião pode ser compreendida como um texto mediante a análise do discurso religioso.

2.1 A religião e o conceito de revelação

O conceito de revelação e sua problemática são relevantes para a compreensão da análise que Ricoeur faz da religião. Ele aborda esses dois elementos no texto *Hermenêutica de l'idée de révélation*⁷⁴, que se trata de uma conferência proferida no curso de teologia em Bruxelas, em 1976. Essa temática é apresentada não a partir da tradição religiosa, mas pela prática filosófica. Ricoeur salienta que a questão da revelação caiu em um superficialismo e que cabe agora a tarefa de falar “sem rodeios”, reconquistando a sua importância. Para isso, combate o que denomina “conceito autoritário e opaco da revelação”:

A posição que combato antes de tudo é a que opõe um conceito autoritário e opaco da revelação ao conceito de uma razão pretensamente senhora de si mesma e transparente para si mesma. Por isso, meu tema será uma batalha em duas frentes: visa a conquistar um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem nunca coincidir, podem pelo menos entrar numa dialética viva e promover juntos algo como um Inteligência da fé. (RICOEUR, 2011, p. 146)⁷⁵

Ricoeur inicia sua explanação pela retificação do conceito de revelação, vista como opaca e autoritária. “Opaco” é entendido por ele como o amálgama familiar a certo ensinamento tradicional entre três níveis de linguagem que contribuem para

⁷⁴ Usaremos como fonte para essa pesquisa a versão portuguesa presente na obra de Ricoeur, “Escritos e Conferências 2. Hermenêutica”. Loyola, 2011.

⁷⁵ Isso também é trabalhado na obra “Leituras 3” (1996), particularmente nas páginas p. 327-351, onde reflete sobre a demonstração ontoteológica do *Proslogion* de Santo Anselmo, que para ele ocupa uma “posição estratégica sensível” (p. 327) no caminho percorrido desde as Escrituras Bíblicas até Nietzsche (cf. NR 5 *in*: RICOEUR, 2011, p. 145).

sua compreensão: o nível da confissão de fé em que a *lex credendi* não é separada da *lex orandi*; o nível da dogmática eclesial, que é aquele em que uma comunidade histórica interpreta para si mesma e para os outros a inteligência da fé que especifica sua tradição, e, finalmente, o terceiro nível que trata do corpo das doutrinas impostas pelo magistério como regra de ortodoxia (RICOEUR, 2011, p. 146-147).

A pretensão de Ricoeur é focar no terceiro nível de modo a combatê-lo e complementá-lo, evidenciando que essa visão de revelação não é apenas “opaca”, mas também “autoritária”. É nesse nível que se exerce o magistério eclesiástico e que é colocada “a marca de autoridade em matéria de fé” de modo que a regra daquilo sobre o que devemos meditar “contamina, na ordem descendente, os outros níveis que percorremos na ordem ascendente” (RICOEUR, 2011, p. 146-147).

A perspectiva tradicional da revelação é resultante de uma ordem descendente e outra ascendente. Por descendente, subentende-se, a autonomia do magistério eclesiástico. Por ascendente, a comunidade de fé. A doutrina de uma comunidade praticante perde o sentido do caráter histórico de suas interpretações e coloca sob tutela os enunciados petrificados do magistério. Assim, a confissão de fé “perde a plasticidade e a fluidez da pregação viva e se identifica com os enunciados dogmáticos de uma tradição e com o discurso teológico de uma escola cujo magistério impõe as categorias mestras” (RICOEUR, 2011, p. 147)⁷⁶.

A proposta apresentada dá-se em uma nova perspectiva, na qual não se nega a especificidade do trabalho dogmático, no nível eclesial ou no nível teológico⁷⁷, mas o complementa. Para trazer a noção de revelação a seu nível original, Ricoeur a denomina “discurso da fé”, “confissão de fé” (RICOEUR, 2011,

⁷⁶ “magistério” compreendemos como “a autoridade infalível da igreja no plano doutrinal, exercida no catolicismo pelo Papa e pelos Bispos (VATICANO II, LG, 1964). As Igrejas protestantes, por sua vez, lembra Ricoeur não reconhecem o magistério. Afirma que achou “muito estranha” essa ideia pois, “em primeiro lugar não existe interpretação que seja simplesmente pessoal, subjetivista: ela sempre é feita numa comunidade. A condição comunitária do processo de interpretação implica, além disso, que a interpretação ocorra sempre dentro de uma tradição. É então, no contexto de uma tradição e para regular seu andamento, que se exerce algo como uma atividade de discernimento, às vezes por instrução mútua, mas mais fundamentalmente por certa relação hierárquica de mestre para discípulo. Acredito que essa relação pedagógica do poder ser eliminada, pois contém o essencial da ideia de magistério. É, portanto, numa comunidade e numa tradição que se exerce essa relação de ensinamento de mestre a discípulo, que como tal não inclui nenhum sentido jurídico e menos ainda disciplinar” (RICOEUR, 2011, nota de rodapé n. 7, p. 147).

⁷⁷ Nesse sentido, Ricoeur ressalta o caráter derivado e subordinado do trabalho dogmático (RICOEUR, 2011, p. 148).

p. 148).

Revelação, aqui, não é um termo “monolítico” (conseguido pela transferência dos discursos para o plano proposicional), mas “plural, polissêmico e analógico” (RICOEUR, 2011, p. 148-149). Os discursos profético, narrativo, prescritivo, de sabedoria e do hino são apresentados como mediações para a existência da revelação (RICOEUR, 2011, p. 149-170).

Assim como uma hermenêutica dirigida ao mundo do texto repudia a busca pela intenção ou psique do autor como seu objeto, o mesmo acontece com tal hermenêutica que tende a ver a revelação como autoritária, preocupando-se mais com o que é revelado, como nos parece, do que com questões de inspiração.

Nesse sentido, a revelação é mais um aspecto do mundo do texto veiculado pela interação entre as várias formas do discurso religioso do que um comentário sobre seu autor no sentido transmitido por teorias de inspiração verbal, que tomam a fala de um profeta como seu paradigma de controle (PELLAUER, 1981, p. 271).

A partir da inquietação acerca da revelação, é proposto, através de uma filosofia hermenêutica, um conceito de revelação distinto da proposição teológica, uma reivindicação no sentido de apelo “não obrigatório” considerando a superação da definição corrente (e limitada) da revelação. Desse modo, pode acontecer que, em simetria com a crítica de um conceito opaco e autoritário da revelação, a filosofia proceda, na compreensão que ela tem de si mesma, a uma crítica de sua própria pretensão, que faz com que a revelação e a verdade sejam suspeitas

Se a pretensão inaceitável da ideia de revelação é a de um *sacrificium intellectus* e de uma heteronomia total de acordo com o veredicto de um magistério de última instância, a pretensão antagônica da filosofia é a de uma transparência absoluta do verdadeiro e de uma autonomia absoluta do sujeito pensante. As duas pretensões opostas tendem a tornar intransponível o abismo cavado entre o que se denomina “verdades da fé” e “verdades da razão”. (RICOEUR, 2011, p. 171)

É à crítica dessa dupla pretensão da filosofia, a revelação advinda da fé e a verdade advinda da razão, que Ricoeur tem por objetivo empenhar-se, acreditando que, no fim, a reivindicação indevida da revelação seja entendida como apelo não obrigatório. Assim, não tomará como caminho o projeto de uma “teologia racional”, que outros filósofos (considerados respeitáveis) acreditam praticável⁷⁸. Seu

⁷⁸ “Se não procuro reatualizar as provas da existência de Deus e se não me questiono sobre a relação de concordância ou de subordinação que poderia existir entre verdades de duas ordens, é por razões que se ligam tanto à interpretação que foi dada acima da revelação bíblica quanto a ideia

objetivo é trazer a ideia de revelação a uma condição mais originária que a da teologia, a partir de seu discurso fundamental construído no nível da experiência e da vida (RICOEUR, 2011, p. 171).

Ricoeur enfatiza também que não tomará o caminho de um “existencialismo da miséria”, segundo o qual, a filosofia forneceria as questões, e a religião as respostas⁷⁹. Ele prefere se voltar para algumas estruturas de interpretação da experiência humana na qual a ideia de revelação é compreendida no sentido arreligioso do termo (RICOEUR, 2011). Dois aspectos ressaltam essa busca de transparência objetiva e de autonomia subjetiva do discurso filosófico: 1) o espaço da manifestação das coisas e 2) a compreensão que o homem tem de si mesmo quando se deixa governar por coisas manifestas e ditas.

As duas dimensões do problema correspondem às duas objeções principais que se opuseram ao próprio princípio da palavra revelada. De acordo com a primeira, toda ideia de revelação despreza a ideia de verdade objetiva, avaliada pelo critério da verificação e da falsificação empírica. De acordo com a segunda, a ideia de revelação é um atentado à autonomia do sujeito pensante inscrita na ideia de uma consciência senhora de si. (RICOEUR, 2011, p. 174-175)

Ao considerar a revelação e a verdade nela subentendida, Ricoeur propõe uma meditação dupla que sublinha a verdade enquanto manifestação e a denomina atestação⁸⁰. Verdade compreendida como verificação e pretensão de autonomia do sujeito, sustentada pelo conceito de consciência soberana, que torna possível a transparência. A revelação ressalta a dimensão da dependência do homem em relação ao divino. Todavia, isso não é sinônimo de heteronomia.

O conceito "revelação", portanto, é compreendido no sentido filosófico e não bíblico⁸¹, enquanto restrito à doutrina religiosa, mas como algo que está presente em comum nas diversas expressões religiosas. Isso tornou-se possível depois da

que tenho da filosofia” (RICOEUR, 2011, p. 171).

⁷⁹ “Provavelmente, a apologética da miséria satisfaz as condições existenciais impostas pelo nível de discurso no qual estávamos na primeira parte Além disso, ela possui suas credenciais, de Pascal a Paul Tillich. Mas, de um lado, seu caráter apologético e suspeito como tal se Deus fala pelos profetas a filosofia não precisa justificar sua Palavra, mas limpar o horizonte de significância no qual ela pode ser escutada. Esse trabalho nada tem de apologético, Por outro lado, o recurso à inquietude, a falta não é menos Bonhöffer, no passado, falou todo o mal que poderia ter dito do Deus figurante, tanto no plano da explicação das coisas quanto no da compreensão do homem. A filosofia da miséria, mesmo quando não marxista, continua a ser a miséria da filosofia” (RICOEUR, 2011, p. 172).

⁸⁰ Isso é reforçado pela ideia de manifestação do mundo do texto e pela Escritura (RICOEUR, 2011, p. 174)

⁸¹ E isso não é um abuso, mas uma necessidade de compreensão (RICOEUR, 2011, p. 179).

análise do conceito bíblico de revelação, em sentido semelhante do termo. Por uma analogia de “segunda classe”, ele chega a essa posição:

A analogia de primeira classe era garantida pelo papel do primeiro análogo, [...] O sentido do primeiro análogo gradualmente se comunicava, na medida em que todos os outros modos de discurso podiam ser ditos inspirados. Isso pareceu insuficiente, pois não faz justiça a um atributo dos outros modos de discurso e, em primeiro lugar, ao do discurso narrativo, no qual a coisa dita, transmitida, o acontecimento gerador de história vinha para a linguagem pela narração. Assim, é à primazia da coisa dita sobre a inspiração do narrador que o conceito filosófico de revelação conduz, conforme uma segunda analogia que já não é a da *inspiração*, mas a da *manifestação*. (RICOEUR, 2011, p. 179)

Desse modo, é projetado pelo texto bíblico o ser-novo que trata de um poder, tanto de ruptura como de abertura. De maneira que “é o sentido arreligioso da revelação que ajuda a restituir o conceito de revelação bíblica em toda a sua dignidade” (RICOEUR, 2011, p. 180). Esse sentido livra a inspiração das Escrituras das interpretações psicológicas, uma vez que se podemos dizer que a Bíblia é revelada, isso deve ser dito em relação à “coisa”, ao ser-novo que ela mostra. Revelação é uma marca do mundo bíblico.⁸²

Apesar do sentido arreligioso da revelação ter valor corretivo, o mesmo não se pode dizer do sentido religioso. Ele é apenas seu homólogo, já que nada dá a alguém o direito de derivar dos atributos gerais da função poética o traço específico da linguagem religiosa. Sob esse viés, a hermenêutica bíblica constitui-se em uma hermenêutica única, que se junta à hermenêutica filosófica como seu próprio *organon*. Ela é um caso particular, naquilo que a Bíblia é um dos grandes poemas da existência (RICOEUR, 2011, p. 180).

2.2 O mundo do texto e a linguagem religiosa

A hermenêutica geral, segundo Ricoeur (1974), convida-nos a dizer que o estágio necessário entre a explicação estrutural e a autocompreensão é o desdobramento do mundo do texto. É este último que, finalmente, forma e transforma a individualidade do leitor de acordo com a sua intenção. Disso resultam quatro implicações teológicas: a tarefa da hermenêutica é não dar lugar a uma

⁸² Relacionando religião e ideologia, Kearney (1986), lembra que em Ricoeur, na medida em que a religião é baseada em uma Revelação Divina que só pode ser comunicado e transmitido através da história, também pertence a um patrimônio cultural e mitologizante que requer interpretação crítica. Na medida em que as tradições religiosas envolvem mediação histórica e distanciamento, eles participam em maior ou menor grau no processo ideológico (p. 120).

decisão por parte do leitor, mas lhe permitir acesso ao mundo do ser, que é a “questão” do texto bíblico que se desdobra diante dele.

A proposição de um mundo que na linguagem bíblica é chamada de um novo mundo, uma nova aliança, o reino de Deus, um novo nascimento sobressai diante das características do leitor que, aliás, são as realidades desdobradas antes do texto, que são certamente para nós, mas que partem do texto. Isso é o que pode-se chamar de “objetividade” do novo ser projetado pelo texto. (RICOEUR, 1974, p. 81. tradução nossa)

A segunda implicação trata de colocar a “questão” do texto em primeiro lugar. Deve-se deixar de fazer perguntas sobre a inspiração dos escritos nos termos psicologizantes de uma insuflação de significado a um autor que se projeta no texto. A título de exemplo, sublinha:

se a Bíblia pode ser considerada revelado, isso deve ser dito do “problema” de que fala - o novo sendo que é exibido lá. Eu iria mais longe a ponto de dizer que a Bíblia é revelada na medida em que o novo ser desdobrado lá é ele mesmo revelador com respeito ao mundo, a toda a realidade, incluindo a minha existência e minha história. Em outras palavras, revelação, se a expressão é significativo, é uma característica do mundo bíblico. (RICOEUR, 1974, p. 81. tradução nossa)

A terceira implicação teológica da categoria do mundo do texto lembra-nos que o homem é alcançado por uma pluridimensionalidade. O ser humano tem a dimensão cosmológica, histórica e mundana, é marcado também por princípios antropológicos, éticos e pessoais. Trata-se de uma totalidade de sentidos, na qual não há privilégio algum para uma instrução dirigida ao indivíduo e, para aspectos pessoais, na forma de eu-tu ou, em geral, na relação do homem para Deus. Assim como o ser humano, o mundo bíblico tem aspectos cósmicos (é uma criação), que são comunitários (fala de um povo), outros que são históricos e culturais (fala de Israel e do reino de Deus), os quais fazem referência às pessoas (RICOEUR, 1974, p. 81-82).

A quarta aplicação teológica da categoria do mundo do texto trata do fato de um mundo projetado que está poeticamente distante da realidade cotidiana, na qual o novo ser faz sua jornada através do mundo da experiência comum. A força desse mundo projetado é de ruptura e de abertura que, pela dimensão poética, apresenta-nos a questão do texto (RICOEUR, 1974, p. 81-82).

O mundo do texto relacionado à linguagem religiosa, que não é o mundo da linguagem cotidiana, constitui um novo tipo de distanciamento, chamado “distanciamento do real de si mesmo” (RICOEUR, 1974, p. 80). É esse

distanciamento que a ficção introduz na apreensão da realidade. Pela ficção e pela poesia abrem-se novas possibilidades de estar no mundo dentro da realidade cotidiana.

A expressão mundo do texto⁸³, portanto, trata-se do objeto propriamente dito da hermenêutica fenomenológica de Ricoeur. De modo que a hermenêutica tem como tarefa primeira deixar aflorar esse mundo que o texto desvela diante de si (HIGUET, 2013, p. 461-462).

Na medida em que, no processo hermenêutico, procura a confrontação do intérprete com a proposição de mundo expresso no texto, este deve ser visto como um real imaginário. Ricoeur denomina-o, portanto, de “mundo do texto” um esboço de mundo a ser habitado a fim de ali esboçar possibilidades essenciais mediante a interpretação de um texto (RICOEUR, 1974 p. 32 *apud* GROSS, 2015, p. 40).

A questão do “mundo do texto” trata do ser-novo, resultante do texto, já que o que deve finalmente ser compreendido não é o autor e sua intenção presumida, nem mesmo a estrutura ou as estruturas imanentes ao texto, mas o tipo de mundo visado fora do texto como a referência do texto (RICOEUR, 2011, p. 176).

A partir do modo como interpretamos um texto e considerando que a sua compreensão se dá mediante a prática da interpretação, nos reconhecemos ao interpretar um texto. Ricoeur (1978) explicita, no ensaio intitulado *Existência e hermenêutica*, que o problema hermenêutico está situado principalmente dentro dos limites da exegese. É nesse quadro de uma disciplina que ele pretende compreender um texto (p. 7). A hermenêutica não pode se definir apenas como a interpretação de símbolos, mas chega à conclusão da compreensão do que ele define como texto:

No entanto, devemos manter essa definição como um estágio entre o reconhecimento muito geral do caráter linguístico da experiência e a definição mais técnica da hermenêutica como interpretação textual. Além disso, contribui para dissipar a ilusão de uma consciência intuitiva de si, ao impor o grande desvio à compreensão de si através da herança de símbolos transmitidos pelas culturas em cujo seio acessamos, ao mesmo tempo, a existência e a palavra. (RICOEUR, 1997, p. 492. tradução nossa)⁸⁴

⁸³ Compreendida no escrito “hermenêutica e a ideia de revelação” como o terceiro conceito preparatório para a introdução da ideia de uma função revelante do discurso de forma poética depois do conceito de “escrita” e de “obra” (RICOEUR, 2011, p. 175).

⁸⁴ “Sin embargo, debemos mantener esta definición como una etapa entre el reconocimiento generalísimo del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica

A noção “mundo do texto” é, portanto, uma proposição de mundo. É um mundo ideal (GROSS, 1999, p. 34). Para a interpretação proposta por Ricoeur, essa noção é fundamental:

a partir da noção de “mundo do texto” a univocidade se torna impossível. Porque, se interpretar é confrontar a proposição de mundo do texto com as possibilidades existenciais do intérprete no seu próprio mundo, é lógico que a interpretação é sempre um processo relativo, sujeito às vicissitudes do tempo. Sendo a interpretação um processo em que se olha para o que está à frente do texto, dependendo do que se lhe confronta a significação é diferente. (RICOEUR, 1983, p. 56)

Ricoeur argumenta, ainda, que a proposição de “mundo”, que na linguagem bíblica chama-se “mundo novo”, “nova Aliança” e “Reino de Deus”, é a “coisa” do texto bíblico mostrada na frente do texto. A “coisa” do texto bíblico é visada indiretamente, sobretudo para além da suspensão do discurso descritivo, didático, informativo, e essa abolição traz referência aos objetos de manipulação que fazem aparecer o mundo de nosso enraizamento original (RICOEUR, 2011, p. 179).

Nesse aspecto, o texto tem uma autonomia, para a qual a “alternativa da intenção ou da estrutura é inútil”, pois a referência do texto, chamada por Ricoeur de “coisa do texto” ou “mundo do texto” não é uma nem outra. A intenção ou estrutura designam o sentido, enquanto o mundo do texto designa a referência do discurso, não o *que* é dito, mas aquilo *sobre o que* é dito. A coisa do texto: eis o objeto da hermenêutica. A coisa do texto⁸⁵ é, portanto, o mundo que o texto exhibe diante de si (RICOEUR, 2011, p. 176).

A escrita⁸⁶, nesse sentido, não abole a mensagem, mas a transforma. Pode fazer referência a um mundo que não se situa no mesmo universo de seus leitores,

como interpretación textual. Además, contribuye a disipar la ilusión de una conciencia intuitiva de uno mismo, al imponer a la comprensión de sí el gran rodeo a través del acervo de símbolos transmitidos por las culturas en cuyo seno hemos accedido, al mismo tiempo, a la existencia y a la palabra” (RICOEUR, 1997, p. 492).

⁸⁵ Em *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, de 1975, Ricoeur introduz a categoria da “coisa’ do texto, [...] objeto da hermenêutica”, mas só acidentalmente revela que, “se a Bíblia pode ser revelada, isso quer dizer da coisa’ que ela diz [...]. Ousaria dizer, então, que a Bíblia é revelada na medida em que o ser-novo de que se trata é ele próprio revelando diante do mundo, de toda a realidade, inclusive minha existência e minha história” (Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II, Seuil, 1986, p. 126-127; destaque de Ricoeur). Assim, ele propunha considerar “a revelação, se a expressão precisa ter um sentido”, “um sinal do próprio mundo bíblico”, do qual ele procurava mostrar a “dimensão poética”. Cf. “Entre philosophie et théologie II: nomeer Dieu” (1977), RICOEUR, 1994, p. 286). No texto atual, ele desenvolve consideravelmente essa hermenêutica bíblica e aborda frontalmente “a ideia de revelação” (Comentário de FREY, D. e STRICKER, N. In: RICOEUR, 2011, nota de rodapé 2, p. 145).

⁸⁶ A “escrita” compreendida como uma relação quando o ato recai numa realidade dada, como uma objetivação. Isso é uma herança de Jean Naber (AMALRIC, 2015).

a um mundo que é o mundo do texto e que, todavia, não está no texto. Esse é o objeto da hermenêutica, que Gadamer chama de “coisa do texto” (RICOEUR, 1996, p. 186).

Parafraseando Amalric (2015)⁸⁷, sublinhamos que existe um distanciamento crítico e produtivo tornado possível pela fixação do discurso na escrita e que pode ser resumido na ideia de uma autonomia semântica do texto. Segundo Ricoeur, com efeito, a escrita é o que permite a autonomia do texto em três níveis: primeiro, em relação ao autor; segundo, em relação à situação inicial de produção do texto; terceiro, em relação ao destinatário original, prolongando esse processo de autonomização do texto. O ato de leitura pode, assim, ser concebido como uma atividade constante de descontextualização e de recontextualização em relação ao texto.

Desse modo, continua Amalric (2015), pode-se considerar que a produção do discurso como obra radicaliza esse processo de distanciamento na medida em que a escrita permite o desenvolvimento de uma composição codificada que dá à obra uma configuração estrutural. A partir desse processo de autonomização do texto literário, é possível, então, falarmos de um trabalho do texto para caracterizar a sua intenção, ou seja, para demonstrar essa dinâmica estrutural interna que o conduz a uma espécie de projeção externa.

O que torna possível a projeção do texto, uma certa passagem do sentido, é que a interpretação não pode ser concebida como um ato soberano do leitor⁸⁸. A interpretação não deve mais ser pensada como uma projeção subjetiva sobre o texto, mas se apresenta como uma afeição do leitor pelo seu poder crítico, utópico⁸⁹, aberta ao mundo contido no texto.

⁸⁷ AMALRIC, Jean-Luc. A Hermenêutica Crítica de Paul Ricoeur: diálogos entre teoria literária, filosofia e literatura. Criticar e imaginar: como ultrapassar o círculo hermenêutico? (PUC SP. 08.12.2015) Disponível em: <https://www4.iel.unicamp.br/ricoeur2015/>. Acesso em: 10 de ago. de 2021.

⁸⁸ Trata-se de noção derivada da posição de Dilthey, segundo Amalric (2015), a partir de 1:08 hs, de sua conferência, já citada.

⁸⁹ É preciso salientar que a hermenêutica crítica de Ricoeur se afasta muito da hermenêutica romântica que procurava um sentido escondido atrás do texto. O momento da referência enquanto redescritção ou reconfiguração da realidade é pelo contrário pensado por Ricoeur como uma projeção diante do texto. O ato de leitura é fundamentalmente criador e voltado para as possibilidades proporcionadas pelo próprio texto. A partir de uma projeção crítica, o modo texto encontra o mundo vivido do leitor. Nesse processo interpretativo a subjetividade do leitor não é portanto eliminada. Isso, lembra Amalric, é importante, mas posta à distância para assumir o papel crítico e o posicionamento prático na experiência da leitura. O ato do leitor tenta corresponder ao ato do texto, um processo infinito de alteração da leitura respondendo ao processo de objetivação da escrita literária (AMALRIC, 2015).

Como se percebe, o conceito de “texto”, nesse contexto, é fundamental, de modo que pode ser considerado uma das novidades trazidas por Ricoeur. O entendimento desse conceito⁹⁰, enquanto instrumento de linguagem, realça a dimensão simbólica do ser humano trazendo sentido na comunicação.

O “texto” (e seu mundo) elucida o que é característico da espécie humana: meio de fazer-se, expressar-se e se comunicar. O texto é mais do que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por essa razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância em relação ao leitor (RICOEUR, 1977, p. 44).

A análise de textos é o instrumento privilegiado para se alcançar respostas à preocupação de Ricoeur:

Se um texto pode ter vários sentidos [...], deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos ditos unívocos, exigida por uma lógica da argumentação [...]. Por conseguinte, a hermenêutica não podia continuar sendo uma técnica de especialistas [...]. Ela coloca em jogo o problema geral da compreensão. Por isso também, nenhuma interpretação significativa pode constituir-se sem fazer empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, metáfora, analogia, etc. (RICOEUR, 1978, p. 8)

É pela valorização do texto que a significação torna-se aberta aos diversos campos do saber, nos quais a interpretação revela um desígnio profundo de superar uma distância, um afastamento cultural existente entre o texto e o leitor. Assim sendo, o texto aparece “como o paradigma da comunicação no distanciamento, que manifesta um caráter fundamental da historicidade humana, uma comunicação na e pela distância, uma função positiva e produtora do distanciamento no centro da experiência humana, no cerne da história” (SALLES, 2009, p. 48).

Considerando que a linguagem e a realidade são mediadas por símbolos, estes se configuram nos textos, documentos e monumentos, nos quais a linguagem tem a função de descrever, revelar e também de criar realidades que facilitam a compreensão (RICOEUR, 1989).

O texto é uma representação do símbolo. Ao centralizar-se nessa tese,

⁹⁰ “Limito-me aqui a questionar o esquema dialogal no simples plano da comunicação do discurso, ou seja, no do endereço do texto e de sua recepção no seio de uma comunidade de interpretação. [...] O exame dos próprios textos revelará mais adiante o que tem de estreita e de exclusiva a interpretação puramente dialogal da relação entre Deus e o homem” (RICOEUR, 1996, p. 183).

Ricoeur vai além da tradição anterior da hermenêutica⁹¹ e estabelece um diálogo fecundo com os estruturalistas, os filósofos da linguagem, os mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud, chegando ao “conflito de interpretações”, como vimos no capítulo anterior. Assim, propõe “pensar mais e de outra forma”, buscando as mediações que contribuam para a melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica (MORI, 2012, p. 206).

Em Ricoeur, há a passagem “da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos”, entretanto, antes dessa passagem, como vimos, a teoria ricoeuriana evidencia-se pela importância do símbolo. Ricoeur realiza uma leitura fenomenológica, na qual estuda as estruturas do voluntário e do involuntário na obra *Le volontaire et l'involontaire*⁹². Aqui, o projeto ricoeuriano de uma filosofia da vontade é realizada na interligação das essências puras do ato volitivo com a existência corpórea e temporal da subjetividade humana⁹³.

Passando de uma leitura fenomenológica para uma leitura hermenêutica, Ricoeur estuda os símbolos e os mitos que “confessam” e “narram” o mal (MORI, 2012, p. 205). Entretanto, dando um passo a mais, ressalta que o texto deve ser compreendido na dialética entre o evento e o sentido. O texto reproduz o seu contexto.

É justamente em diálogo com o seu contexto específico que um texto produz o seu próprio mundo⁹⁴. A compreensão do texto, a necessidade de análise do

⁹¹ Marcada por outros teóricos, dentre os quais, como vimos, está Schleiermacher (cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto), Dilthey (que opõe compreensão e explicação), Gadamer (que reitera esta oposição na dialética verdade e método), e Heidegger, que segue o “caminho curto” em sua hermenêutica da facticidade (MORI, 2012, p. 206). Em sua leitura da história da hermenêutica, Ricoeur se afasta, por um lado, da perspectiva romântica de Schleiermacher, preocupada, segundo ele, em captar a intenção do “autor”, o contexto e o público inicial que deram origem a um texto, e por outro, do historicismo de Dilthey, que introduziu o dualismo “explicar” e “compreender” no seio das “ciências do espírito”. Esse duplo desacordo não se resolve com a hermenêutica de Heidegger, que, ao introduzir a “compreensão” no seio mesmo da existência do *dasein*, ontologizando a hermenêutica, não oferecia as mediações epistemológicas necessárias para o ato de interpretar (MORI, 2014, p. 53-54).

⁹² Essa obra é desenvolvida ao longo de três partes: a primeira subordinada ao título “Decidir: a escolha e os seus motivos”; a segunda parte desta grande obra estuda o “Agir: a moção voluntária e os poderes”, e a terceira e última parte analisa o ato volitivo no *eidós* do consentir: “Do consentimento à necessidade”.

⁹³ Prolonguemos a ideia de Ricoeur segundo a qual a sua primeira grande obra estabelece uma teoria eidética do voluntário e do involuntário. O termo eidético é aqui utilizado no sentido de uma teoria sobre a essência ou o *eidós*, isto é, sobre aquilo que, na vontade, se apresenta necessariamente invariável, as suas estruturas, e a possibilidade de se alcançar a inteligibilidade do involuntário no ato volitivo pela consciencialização dos motivos e das motivações (CASTRO, 2010, p. 98).

⁹⁴ Por mais irreal que seja, trata-se sempre de uma construção a partir do contexto da produção textual (GROSS, 1999, p. 34. 39-40).

símbolo (materializado em textos) dá-se a partir de uma tríplice base:

- a) os símbolos têm um uso sedimentado, que se manifesta de diferentes modos; b) têm também um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social; c) têm, por último, uma função prospectiva, profética, que anuncia as possibilidades novas - de modo que também utilizando símbolos antigos pode-se transcender as significações originais, justamente por causa da reserva de sentido que estes sempre manifestam. (GROSS, 1999, p. 43)

O símbolo, como vimos, é usado a partir de diferentes usos, ou seja, como ponto de unidade em uma sociedade, como também porta em si uma mensagem que extrapola os limites circunstanciais⁹⁵. Dentre as considerações sobre o símbolo, o filósofo francês foca mais na sua função prospectiva, tendo em vista que pode levar ao conhecimento de si⁹⁶. Esse é o alvo de toda a reflexão ricoeuriana:

Minha convicção é de que é preciso pensar *por trás* dos símbolos, mas a partir dos símbolos, *em conformidade com* os símbolos; que sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo *revelador* da palavra que habita entre os homens. Em suma, *o símbolo dá a pensar*. De outra parte, um perigo que nos espreita é o de repetir o símbolo num mimo da racionalidade, de racionalizar os símbolos enquanto tais, e assim fixá-los no plano imaginativo onde nascem e se desdobram. (RICOEUR, 1978, p. 252)

À luz da hermenêutica, o “texto”, que é uma exemplificação do símbolo, tem um sentido múltiplo. Disso decorre um dos traços característicos e relevantes do símbolo, que é a polissemia (RICOEUR, 1978, p. 242)⁹⁷. Acerca do termo “polissemia”⁹⁸, Ricoeur (1978) concebe-o como “o ter mais de um sentido” - retoma intelectuais como Ullmann, Urban, Saussure e Jakobson e explicita que “polissemia e simbolismo pertencem à constituição de toda linguagem” (1978, p. 62).

A hermenêutica dos textos é uma das elaborações da teoria hermenêutica de Ricoeur, começando pela abordagem da simbólica do mal e reconhecendo que o “símbolo dá o que pensar”⁹⁹.

⁹⁵ Aqui entra o estudo que Ricoeur realizou sobre a ideologia. Destacamos a obra “Interpretação e ideologias” (1977), já utilizada nesta pesquisa.

⁹⁶ Temática que abordaremos no próximo capítulo.

⁹⁷ Isso já foi sublinhado em nosso capítulo primeiro.

⁹⁸ A polissemia nasce do jogo semiológico e do semântico, se desenvolve no interior da frase dentro da obra literária. O uso da polissemia requer a suspensão da referência primária para abrir para uma referência secundária. Na metáfora, existe um uso criativo da polissemia, de modo que essa não venha reduzida, mas venha para construir (RICOEUR, 1973 p. 105 apud PACHECO, 2017, p. 156).

⁹⁹ Mori (2012) faz duas grandes elaborações: 1) a da hermenêutica dos símbolos e 2) a da hermenêutica dos textos. Ambas relacionadas com sua hermenêutica da ação (p. 205). Nesse

Amalric (2015), em conferência na qual abordou a hermenêutica crítica de Ricoeur, o diálogo entre teoria literária, filosofia e literatura, ressaltou a problemática em ultrapassar o círculo hermenêutico mediante a crítica e a imaginação.

Amalric evidencia que é costume da obra ricoeuriana ser considerada em três grandes momentos: das obras: *Filosofia da Vontade*, entre os anos 1959-1960; *O ensaio sobre Freud*, de 1965, e o *Conflito das Interpretações*, de 1969, que consiste no desenvolvimento de uma hermenêutica dos símbolos.

O segundo momento abrange as obras *Metáfora Viva*, de 1975, *Tempo e Narrativa* (1983-1985), e desenvolve uma hermenêutica dos textos e a passagem dos símbolos aos textos.

Um terceiro momento, a partir o livro intitulado *Do texto à ação*, de 1986, representa o momento decisivo de transição entre uma hermenêutica dos textos e uma hermenêutica da ação. Ainda nesse momento, temos as obras *O si mesmo como outro*, de 1990, *O Justo 1 e 2*, de 1995; *A memória, a história, o esquecimento*, de 2001, e *O percurso do conhecimento*, de 2004. Ricoeur dedicou-se, nesse último estágio, à elaboração de uma hermenêutica do si. Essas correspondem às quatro elaborações hermenêuticas¹⁰⁰.

Amalric (2015) ressalta, ainda, que a dificuldade da interpretação da obra ricoeuriana dá-se pelo fato de que ela é uma obra em progresso constante, que não cessa de aprimorar suas questões e seus conceitos, sem necessariamente se esforçar por elaborar uma retomada sintética e sistemática das suas reflexões.

A hermenêutica ricoeuriana busca trazer o texto ao mundo da ação, chega à consciência de si, na qual “interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifesto diante do texto” (RICOEUR, 1986, p. 114)¹⁰¹.

Ricoeur admite que a compreensão entendida como a capacidade de continuar em si o trabalho de estruturação do texto se dá pela “explicação”. Assim, à temática do texto é acrescentada a compreensão.

sentido, há uma divergência, e diríamos nós, um “conflito de interpretações” tendo em vista que a hermenêutica da ação também é uma outra elaboração de Ricoeur. De acordo com Cesar (2002), a hermenêutica ricoeuriana caracteriza-se a partir de três categorias: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação (p. 43). Contudo, nesta pesquisa, seguimos a opinião de Pellauer (2009) e Amalric (2015) que remetem o pensamento ricoeuriano a 4 elaborações, ou seja, essas elaborações são sucedidas pela hermenêutica do si, que abordaremos no próximo capítulo.

¹⁰⁰ Comentadores divergem dessa tese. Mori (2012), enfatiza que a hermenêutica de Ricoeur tem duas elaborações. Cesar (2002), por sua vez, argumenta que há três elaborações.

¹⁰¹ Obra *Do texto à ação*, de 1986, explicita como afirma o próprio título, essa temática.

É na atualização dos códigos subjacentes a este trabalho estruturante que o leitor acompanha. Essa luta em duas frentes, contra uma redução da compreensão à intropatia e uma redução da explicação a uma combinatória abstrata que me leva a definir a interpretação por meio dessa mesma dialética de compreensão e explicação no nível do “sentido” imanente ao texto. (RICOEUR, 1997, p. 494. tradução nossa)¹⁰²

O conceito de “texto” é, portanto, compreendido como um “universo” que pode ser contemplado a partir de várias perspectivas. O texto forma um “mundo”, particularmente pela ótica do autor e do leitor. O texto escrito tem o poder de “descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova” (RICOEUR, 1989, p. 119). O autor torna-se ausente, apesar de continuar presente, mediante a intenção que não é mais dada de imediato. Essa situação nova deve ser construída, ao mesmo tempo do sentido do próprio texto, como o nome dado ao estilo singular dessa obra. Consequentemente, não se trata mais de definir a hermenêutica coincidindo com o talento do leitor e o talento do autor.

A intenção do autor, ausente de seu texto, tornou-se ela própria um problema hermenêutico. Quanto à outra subjetividade, a do leitor, é ao mesmo tempo fruto da leitura e doação do texto e portadora das expectativas com que aquele leitor se aproxima e recebe o texto. Consequentemente, também não se trata de definir a hermenêutica por meio do primado da subjetividade de quem lê sobre o texto e, portanto, por meio de uma estética da recepção. Seria inútil substituir uma “falácia intencional” por uma “falácia afetiva”. (RICOEUR, 1997, p. 492-493. tradução nossa)¹⁰³

Assim, há um encontro de subjetividades do autor e do leitor mediante uma extensão que alimenta a ilusão romântica de um vínculo imediato de congenialidade entre as duas subjetividades implicadas na obra.

Considerando a intenção que o texto busca transmitir, na obra *Teoria da interpretação*, Ricoeur (1976) ressalta que há três fases: 1) a leitura inicial do texto; 2) a leitura crítica ou explicação; e 3) a apropriação. Ao evidenciar essa estrutura, busca explicitar cada uma delas.

¹⁰² “En la actualización de los códigos subyacentes a esta labor de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes, contra una reducción de la comprensión a la intropatía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica de la comprensión y de la explicación en el plano del “sentido” imanente al texto” (RICOEUR, 1997, p. 494).

¹⁰³ “La intención del autor, ausente de su texto, se ha convertido en sí misma en un problema hermenéutico. En cuanto a la otra subjetividad, la del lector, es tanto el fruto de la lectura y el don del texto como la portadora de las expectativas con las que ese lector aborda y recibe el texto. Por consiguiente, no se trata tampoco de definir la hermenéutica mediante la primacía de la subjetividad del que lee sobre el texto y, por tanto, mediante una estética de la recepción. No serviría de nada substituir una ‘intentionalfallacy’ por una ‘affective fallacy’” (RICOEUR, 1997, p. 492-493).

A leitura inicial do texto é caracterizada pela pré-compreensão, captação ingênua do sentido do texto, uma vez que o compreende pelo seu conjunto. De início, a tarefa é o reconhecimento das partes que compõem o todo do texto, é o tempo de aprender os significados e organizá-los.

O segundo passo é a leitura crítica ou explicação, entendida como a capacidade de interpretar e buscar compreender o texto, evidenciando seus possíveis significados. Demonstra-se aqui a capacidade de perceber que se pode ler o texto de todos os lados a partir de todos os ângulos. Por isso, Ricoeur reitera que, no ato de ler, está implícito um tipo específico de unilateralidade que, por sua vez, fundamenta o caráter conjectural da interpretação.

Por fim, a apropriação, consiste na compreensão da mensagem postada no texto, evidencia o núcleo/problema que o texto busca explicitar. São as “prescrições do sentido inerentes às margens do sentido potencial que rodeia o núcleo semântico da obra” (RICOEUR, 1976, p. 54).

Disso decorre a suposição de que o texto exige do leitor um movimento de acolhimento e abandono, de apropriação e desapropriação, de pertença e distanciamento, de familiaridade e estranhamento (STEFANI, 2006, p. 56). O significado do texto vai depender do leitor, visto que estará aberto a muitas interpretações. Ainda,

[...] se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro. (RICOEUR, 1969, p. 18)

A noção de distanciamento¹⁰⁴, todavia, tem seu diferencial dentro do pensamento ricoeuriano. A distanciamento tem uma função que possibilita o que é denominado a “compreensão do texto” (RICOEUR, 1989). Consiste em um processo composto de cinco momentos: 1) a efetivação da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação entre fala

¹⁰⁴ Para Ricoeur, a distanciamento se dá no âmbito da linguagem, que se realiza primeiro como discurso. É o que mostra a dialética entre língua – enquanto código – e acontecimento – alguma coisa acontece quando alguém fala –. O discurso aparece aí como um evento porque se refere a um mundo e se dirige a um interlocutor. Ao entrar no processo da compreensão, o discurso se supera, enquanto evento, na significação (MORI, 2012, p. 207-208).

e escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) a projeção do mundo do texto; 5) o discurso e a obra de discurso como mediação para a compreensão de si (RICOEUR, 1989, p. 110).

Retomando a noção de “distanciação”, própria de Gadamer¹⁰⁵, segundo Ricoeur, a reflexão gadameriana culmina em uma teoria da consciência histórica à qual ele intitula “consciência-da-história-dos-efeitos”. Essa categoria depende da consciência reflexiva de uma metodologia, da consciência de ser exposto à história e à sua ação. Assim, a consciência da história eficiente possui, em si mesma, um elemento de distância que estabelece uma tensão entre o longínquo e o próximo, essencial à consciência histórica. Esse é o primeiro indício da dialética entre participação e distanciamento (RICOEUR, 1977).

O segundo indício, na teoria de Gadamer, trata da fusão de horizontes. O conhecimento se dá à distância e apenas por ela se torna possível. Nunca é possível entrar em um horizonte diferente do sujeito, porém, é na fusão deles, no seu ponto de encontro, que se estabelecem as condições para o conhecimento.

Onde houve situação, haverá horizonte suscetível de se estreitar ou se ampliar. Devemos a Gadamer essa ideia muito fecunda sobre a qual a comunicação à distância entre duas consciências diferentes situadas faz-se em favor da fusão de horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento [...] significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. (RICOEUR, 1977, p. 41)

Ricoeur, por sua vez, tenta superar a antinomia contida na obra de Gadamer, a oposição entre distanciamento alienante e participação de pertença, pois, segundo ele, ela suscita uma alternativa insustentável, já que esse distanciamento que condiciona o estatuto científico das ciências humanas também, por outro lado, é o movimento que “arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir como objeto”

¹⁰⁵ Com a filosofia de Gadamer reaviva-se o debate das ciências do espírito e a é a síntese dos dois movimentos, a desregionalização da hermenêutica (Dilthey) e o caminho desta da epistemologia para a ontologia (Heidegger). Gadamer vê no distanciamento alienante a pressuposição ontológica que assegura a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia das ciências implica esse distanciamento. No entanto, sua consequência mais fundamental para Gadamer, segundo Ricoeur, é a relação do conhecimento com o que Gadamer chamou de participação de pertença. Assim, o problema, “consiste em saber se a filosofia de Gadamer conseguiu ultrapassar o ponto de partida romântico da hermenêutica, e se sua afirmação, segundo a qual o ser homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições, consegue escapar ao jogo das reviravoltas, no qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, face às pretensões de toda filosofia crítica” (RICOEUR, 1977, p. 37-38).

(RICOEUR, 1977, p. 43)¹⁰⁶.

Ricoeur (1977, p. 43s; 1989, p. 110 s) propõe um novo caminho para a hermenêutica. Segundo ele, já o “acontecimento do dizer”, a *noese*, opera uma primeira distanciação com o sentido do dito. Esta primeira distanciação se repete no momento em que uma forma de discurso (gênero literário) é requisitada na produção de um discurso.

Uma terceira distanciação acontece ainda no momento em que intervém a escritura. Opera a diferenciação entre oralidade, que supõe a presença de quem emite o discurso e seu ouvinte, e escritura, que estabelece uma distância entre escritor e leitor, tornando possível o ato de interpretação.

A quarta e a quinta distanciações acontecem entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”. É através delas que o leitor (o si) poderá habitar imaginativamente outros mundos que não o seu, deixando-se interpelar pelo mesmo e podendo refigurar sua existência a partir deles (MORI, 2014, p. 53-54)¹⁰⁷.

Assim, há em Ricoeur uma valorização do fenômeno do distanciamento no qual o texto aparece como uma entidade dinâmica e a interpretação como arco hermenêutico. Ricoeur sustenta que a lacuna entre o presente, que é real, e o futuro e o passado que são ideais, e proporcionam a possibilidade de distanciamento histórico.

Esse distanciamento histórico implica um distanciamento próprio, um distanciamento do sujeito de si mesmo, o que permite uma reinterpretação crítica de nossa autocompreensão. Ricoeur compara esse fenômeno histórico de autocompreensão crítica ao modelo textual de interpretação. Em ambos os casos, estamos preocupados com uma mediação do sujeito por meio do desvio de distanciamento de signos e imagens, através da dimensão simbólica (KEARNEY, 1986).

Sua contribuição particular articula-se em torno da noção positiva do distanciamento, que é precisada por ele através de diversas categorias textuais: a efetivação da palavra como instância de discurso, a efetuação do discurso como

¹⁰⁶ “Como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento? A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo” (RICOEUR, 1977, p. 40).

¹⁰⁷ A primeira distanciação, é a “do dizer no dito”. Esta passagem da palavra ao texto torna, portanto, possível a distanciação (descontextualização) do texto com relação à intenção do autor. Para Ricoeur, todo texto projeta um mundo, o “mundo do texto” (MORI, 2012, p. 207-208).

obra estruturada, a fixação da obra pela escrita, o mundo do texto projetado pela obra escrita e a compreensão de si pelo ato de leitura à luz do mundo do texto (RICOEUR, 2006, p. 29-30).

Salles (2009) ressalta que a ideia de pertencimento histórico vem ao encontro da noção de distanciamento à medida que se considera ambos como condições inerentes à história¹⁰⁸. É a partir da noção de texto que Ricoeur articula pertencimento e distanciamento, passando pela questão da linguagem e da interpretação, uma vez que é na linguagem que se dá toda compreensão ontológica e é no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado (RICOEUR, 1969).

Ricoeur, como vimos, propõe a “via longa”, que o levou a pensar a interpretação como um processo complexo, que inclui tanto o momento da descrição das estruturas e suas leis – a explicação – como o momento de apropriação do sentido pelo sujeito – a compreensão –, sem perder de vista seu horizonte ontológico (GENTIL, 2004, p. 46).

A expressão “coisa do texto”, ligada ao “mundo do texto”, por sua vez, é a denominação que Ricoeur fez, influenciado por Gadamer, da autonomia do texto. A coisa do texto trata do eixo hermenêutico do filósofo francês. Ela não consiste em algo presente na intenção do autor, por trás do texto; nem na exclusividade da sua estrutura¹⁰⁹, mas se desdobra no texto e vai para além dele (RICOEUR, 2011). A “coisa do texto” seria, pois, o mundo gerado e a projeção da obra fora de si mesma, a dinâmica interna que preside a estruturação da obra (RICOEUR, 1989) e que seria a tarefa primeira da hermenêutica (HIGUET, 2013).

Vale ressaltar que a identificação entre “coisa do texto” e “mundo do texto” tem como chave a influência recebida de Heidegger¹¹⁰ por Ricoeur a partir da questão da compreensão. Com Heidegger, essa questão desvincula-se da

¹⁰⁸ Kearney (1986, p. 123) relacionando religião e ideologia, lembra que mediante a dialética hermenêutica de pertencimento e distanciamento, Ricoeur permite a possibilidade da ideologia passar do preconceito para a auto-reavaliação crítica. Nessa passagem dialética do “mythos” ao logos, a compreensão da ideologia pode se libertar parcialmente de sua ancoragem original na pré-compreensão histórica (por exemplo, as representações da tradição).

¹⁰⁹ Assim, Ricoeur, nesse sentido, trilha um caminho distinto de Saussure, de uma redução ao sentido imanente e funcional da literalidade do texto (BARREIRA, 2014, p. 265).

¹¹⁰ Essa chave está na concepção que Heidegger tem tanto de “mundo”, que se encontra na obra *Fenomenologia da vida religiosa* (2010) e na de “coisa”, que se encontra na conferência “O que é uma coisa” e em lições homônimas (consideração feita pelo Prof Dr. Fernando Nascimento, enquanto arguidor, em nosso texto para qualificação).

comunicação com outro, desencadeando um processo de “des-psicologização”¹¹¹. O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser (RICOEUR, 1977, p. 33).

Compreender um texto equivale a revelar como cada leitor pode descobrir o sentido da própria vida do leitor pela leitura do texto, ou ainda, “pro-jetar” nele a própria existência. Na compreensão, a escuta é a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. Compreender é entender, sendo a compreensão o modo de ser do ser humano, portanto, a raiz de todo conhecimento. O compreender compreendendo-se é visto por Heidegger como a estrutura original do ser-no-mundo, constitutivo do ser-aí (*Dasein*), podendo-se, assim, afirmar que o existir possui uma estrutura hermenêutica (SALLES, 2009).

A partir desse movimento de ontologização, Heidegger abandona a questão da distância entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, tal como fora formulada por Dilthey, bem como a oposição entre explicar e compreender. Consequentemente, a questão da compreensão é deslocada retroativamente para um plano anterior ao debate epistemológico. Todavia, se Heidegger toma distância da distinção entre explicar e compreender, acaba por promover outro distanciamento, ou seja, entre epistemologia e ontologia (SALLES, 2009).

a força da imaginação não existiria se o ‘compreender’ não estivesse ele mesmo enraizado no mundo, sempre prévio a qualquer experiência e a qualquer explicação (...) Aquilo que o primeiro – Heidegger – designa como ‘pré-compreensão’ e o segundo – Gadamer – por pertença, é o subsolo das reflexões ricoeurianas sobre a imaginação e o poder concomitante de inovar semanticamente a partir do texto e de reescrever o real, correspondendo assim ao apelo de uma veemência inesgotável. (HELENO, 2001, p. 158)

Salles (2009), nesse sentido, lembra que a função primeira da compreensão é orientar o leitor em uma situação no mundo. Compreender é, pois, a abertura de uma possibilidade de ser (no mundo) e não simplesmente o conhecimento de um fato bruto. Essa é uma pré-compreensão constitutiva do *dasein*, uma concepção positivista de ciência que considera um preconceito na sua pretensa objetividade sem limites. Como lembra Ricoeur, para Heidegger qualquer ato interpretativo que

¹¹¹ Em certo sentido, o mundo toma o lugar do outro, pois a ontologia da compreensão começa com a reflexão sobre o ser-em (ser-no-mundo) e não sobre o ser-com (o outro). “A primeira função do compreender é a de nos orientar numa situação” (SALLES, 2009).

busque a compreensão de algo já deve ter compreendido, de certa maneira, o que será interpretado (RICOEUR, 1986).

Assim, Ricoeur, diferentemente de Heidegger, ressalta que o fenômeno da escrita fica “subestimado” se for reduzido à simples fixação material da palavra viva. Uma vez que a escrita é uma relação específica com as coisas ditas, ela produz um discurso imediatamente autônomo em relação à intenção do autor. Desse modo, há uma “libertação” em relação ao autor, que tem o seu paralelo em quem recebe o texto, ou seja, o leitor. A autonomia do texto não deixa de subtrair o horizonte finito de seu primeiro destinatário (RICOEUR, 2011, p. 175).

A título de exemplo, no caso da religião judaico-cristã, ao considerar a revelação que se mostra como “coisa do texto”, Deus se desdobra dos textos bíblicos como o referente último dos mesmos, como “a voz por trás da voz narrativa ou profética”, como o primeiro autor das sagradas escrituras, segundo a visão de uma longa tradição que identificou equivocadamente a revelação (RICOEUR, 1996, p. 186).

Na análise da religião, Ricoeur (2011, p. 174) parte diretamente da manifestação do mundo pelo texto e pela escrita. Ele trabalha os problemas relacionados à “coisa do texto”, o Deus nomeado pelas distintas formas e gêneros literários. De modo a evidenciar que o leitor interessado sente-se implicado diante do texto chegando às suas formas mais originárias, que estão na origem do pensar a religião cristã (MORI, 2014).

Desse modo, o filósofo francês levanta um questionamento acerca da função de revelação ligada a algumas modalidades de escritura, por ele denominadas “poética”, enquanto categoria na qual a análise filosófica encontra sinais de revelação, que podem ou não responder ou corresponder ao apelo não impositivo da revelação bíblica (RICOEUR, 2011, p. 175).

2.3 O discurso poético e a leitura da religião

Ao analisar a religião, Ricoeur (1974, p. 73) denomina de “modos de discurso”¹¹² as formas em que a linguagem religiosa é expressada. A principal

¹¹² Aquilo que é chamado de “gêneros literários”, Ricoeur prefere chamar de “modos de discurso” com a finalidade de enfatizar a função própria na produção do discurso. Enquanto que “gênero literário” designa dispositivos classificatórios que ajudam o crítico a orientar a si mesmo na imensa variedade de obras individuais, os modos de discurso são mais do que meios de classificação. A palavra “gênero” parece dizer “meios de produção”, com isso Ricoeur sublinha que são instrumentos

implicação disso para a hermenêutica diz respeito aos novos tipos específicos de distanciamento ligados à produção do discurso como uma obra¹¹³.

Os modos de discurso introduzem categorias no campo da linguagem e no campo da prática. O discurso pode ser considerado uma obra organizada em conjuntos, quando comparados à frase, que é a unidade mínima do discurso. De modo que, entender um texto enquanto materialização do discurso, é sempre algo mais do que a soma de seus significados parciais. O texto, como um todo, deve ser considerado uma hierarquia de tópicos que desvela o seu significado.

O filósofo enfatiza que a fé religiosa de uma comunidade deve ser identificada através de sua linguagem. Isso significa que, ao considerarmos a linguagem religiosa, deve-se primeiramente identificar os diferentes modos de discurso que, tomados em conjunto, constituem o campo finito de interpretação dentro dos limites em que a linguagem religiosa pode ser entendida.

A compreensão da fé religiosa é precedida por uma análise linguística. A teologia faz declarações que, segundo Ricoeur, perderam seu enraizamento nas suas expressões primárias de fé, ou seja, há um afastamento da fé professada pelo fiel e a fé que procede do magistério. Nesse sentido, há uma reformulação das expressões primárias de fé em uma linguagem conceitual, da mesma ordem que de uma filosofia especulativa (RICOEUR, 1974, p. 75).

A "confissão de fé" expressa no documento bíblico é inseparável das formas de discurso, com a estrutura narrativa. Não apenas cada forma de discurso dá origem a um estilo de confissão de fé, mas também o enfrentamento dessas formas de discurso dá origem a tensões e contrastes dentro da própria confissão de fé, que são teologicamente significativos. A oposição entre narração e profecia, tão fundamental para a mentalidade do Antigo Testamento, por exemplo, é apenas um dos pares de estruturas, cuja oposição contribui para engendrar a forma global de seu significado (RICOEUR, 1974)¹¹⁴.

para produzir o discurso como uma obra (RICOEUR, 1974, p. 74)

¹¹³ O conceito de "obra" tem também sua relevância no sistema ricoeuriano. Trata-se, como vimos, de um outro dos conceitos preparatórios para a prática analítica de Ricoeur. Ao abordar a religião, esse conceito é entendido como a formação do discurso através da intervenção de gêneros literários que produzem o discurso em algo sistemático, como a narração, a ficção, o ensaio entre outros (RICOEUR, 2011, p. 175). Dentro de determinado gênero, os códigos de composição dão às obras de discurso a configuração única denominada estilo. A formação da obra contribui no fenômeno da escrita para exteriorizar e objetivar o texto naquilo que Wimsatt (1954) chamou de "ícone verbal" (RICOEUR, 2011, p. 176).

¹¹⁴ Falaremos mais tarde de outros pares contrastantes no nível dos gêneros literários. Talvez

A questão da especificidade da linguagem religiosa pode ser delimitada, mas não restringida à linguagem poética. Todavia, a linguagem religiosa não é sinônimo de linguagem poética, apesar dessa última ser relevante para outra (PELLAUER, 1981).

Entretanto, Ricoeur concebe os textos religiosos como textos poéticos. Eles oferecem modos de redescrever a vida. Entre outras expressões poéticas, a ficção é o caminho privilegiado para a redescrição da realidade e a linguagem poética é aquela que, acima de tudo, efetua o que Aristóteles, em sua consideração da tragédia, chamou a mimese da realidade. A tragédia, com efeito, imita a realidade, porque ela a recria por meio de um mito, uma fábula que atinge seu ponto mais profundo – a essência (RICOEUR, 1974).

A religião pode ser compreendida pelo lado da poética. Encontra-se em Ricoeur a estrutura da intriga, considerada em conformidade com a *Poética* de Aristóteles (RICOEUR, 2006). Essa estrutura caracteriza-se por um traço implausível e escandaloso no contraste entre o realismo da história e a extravagância, cujo desenlace abre-se ao totalmente outro. Ao longo dos Evangelhos, a parábola, como veremos, torna-se uma forma modelar, a expressão-limite que afeta todas as demais formas de discurso, tensionando-as para o limite paradoxal e imponderável de cada uma delas (BARREIRA, 2014).

Essa analogia convida-nos a colocar as expressões originais da fé bíblica sob o signo da função poética. Segundo Ricoeur,¹¹⁵ o discurso religioso é poético em todos os sentidos. Na escrita (no caso da Bíblia), o texto é aberto para múltiplos mundos apresentados pela narração, pela profecia, pela prescrição, pela sabedoria, pelo hino (RICOEUR, 2011).

Para compreender a análise da função *revelante* do discurso poético, Ricoeur destaca sua tripla base: a autonomia pela escrita, a exteriorização pela obra e a referência a um mundo (RICOEUR, 2011).

Existe a função poética do discurso, que é distinta do gênero poético que, como outros gêneros, tem suas peculiaridades. Essa função define-se

devemos mesmo ir tão longe a ponto de considerar o fechamento do cânone como um ato estrutural fundamental que delimita o espaço para a interação de formas de discurso e determina a configuração finita em que cada forma e em cada par de formas que desdobram suas funções significantes (RICOEUR, 1974, p. 76).

¹¹⁵ Para este item de nossa pesquisa, baseamo-nos nos textos de Ricoeur que abordam essa temática: *a Filosofia e Linguagem Religiosa* (1974), *Escritos e Conferências 2* (2011) e *A Hermenêutica Bíblica* (2006).

precisamente como função referencial, considerando que “a poesia é a suspensão da função *descritiva*” (RICOEUR, 2011, p. 176).

Ricoeur evidencia, ainda, que somente a linguagem poética devolve a inclusão em uma ordem de coisas que precede a nossa capacidade de nos separarmos dessas coisas vistas como objetos diante de um sujeito, de modo que a função poética do discurso ordenou-se na emergência do fundo da inclusão sobre as ruínas do discurso descritivo (RICOEUR, 2011, p. 177).

Essa função¹¹⁶ não se identifica absolutamente com a poesia enquanto oposta à prosa e definida por alguma afinidade entre sentido, ritmo, imagem e som. Por sua vez, a função poética encerra uma dimensão de revelação no sentido não religioso, não teísta, não bíblico da palavra, mas em um sentido capaz de entrar em ressonância com um ou outro dos aspectos da revelação bíblica, retomando para si os três conceitos preparatórios da autonomia do texto, da exterioridade da obra e da transcendência do mundo do texto (RICOEUR, 2011).

Com essas três condutas aparece uma ordem de coisas que não faz parte nem do autor nem do destinatário original, mas a elas a função poética acrescenta a da referência desdobrada, através da qual emerge a Atlântida submersa debaixo de nossas redes de objetos submetidos à dominação de nossa preocupação. A emergência desse solo primordial de nossa existência, desse horizonte original de nosso ser e a função *revelante* coextensiva à própria função poética. (RICOEUR, 2011, p. 178)

A função poética é compreendida como revelante (ou seja, portadora de revelação) porque se apropria de um conceito de verdade que foge da definição pela adequação, assim como da criteriologia da falsificação e da verificação. A verdade, sob essa perspectiva, não trata da verificação, mas da manifestação. Permite-se a existência do que se percebe, o que sempre se mostra é uma proposição de mundo, de um mundo tal que se possa habitar com propriedade. É nesse sentido de manifestação que a linguagem, na função poética, é a sede de uma revelação (RICOEUR, 2011).

Diante do fato de que “compreender-se é compreender-se diante do texto”, subentende-se que a compreensão do leitor “é colocada em suspense, potencializada da mesma forma que o próprio mundo transformado pelo poema”.

¹¹⁶ Com a função poética (inicialmente de maneira negativa, com R. Jakobson, como o inverso da função referencial), entendida no sentido estritamente descritivo, depois positivamente, “como liberação do que chamo num trabalho de referência metafórica. Com ela, efetivamente, não dizemos o que são as coisas, mas como as vemos” (RICOEUR, 2011, p. 177).

Conclui Ricoeur (2011, p. 195) que “temos de dizer que a imaginação é a parte em nós que responde ao texto como poema e que somente pode encontrar a revelação não mais como uma pretensão inaceitável, mas como um apelo não obrigatório”.

Ao fazer referência à poética, Ricoeur percebe que “nomear Deus” é uma atividade que se expressa por uma polifonia bíblica¹¹⁷ e excêntrica, visto que se volta para a “coisa” central: Deus, não se fechando na imanência do texto. A metáfora literária, como todo discurso, faz referência a “algo”. Contudo, essa referência não comporta uma descrição de primeira ordem desse algo (BARREIRA, 2014, p. 265).

Ricoeur prefere valorizar a linguagem poética para tratar da nomeação de Deus no conjunto dos textos bíblicos. Essa linguagem é afeita ao nosso “enraizamento originário” (RICOEUR, 1996, p. 188) e antecede à linguagem especulativa (FREY, 2011).

“Nomear Deus”, para Ricoeur, não é fazer teologia ou evidenciar uma ação humana através de sua capacidade, mas é, na verdade, a revelação de um mundo em que se pode habitar, um mundo mostrado pelo texto. Aqui encontram-se indícios de hermenêutica da ação, um Deus em movimento. A nomeação de Deus remete ao termo *hesed*, no Antigo Testamento, que é traduzido por *charitas*, que é o amor em movimento, no Novo Testamento¹¹⁸. A nomeação de Deus, todavia, tem sua complexidade

[...] ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso, são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente. (RICOEUR, 1996, p. 189)

Existe, na nomeação de Deus, um caráter polifônico devido às mais diversas narratividades dos textos sagrados. Nesses textos, ela é um momento de confissão narrativa, algo que tem seu componente na experiência existencial religiosa. Nisso, os diversos discursos e nomeações sobre Deus reatualizam os próprios textos sagrados (SANTOS; PACHECO, 2018)¹¹⁹.

¹¹⁷ Tema abordado entre as páginas 189-195.

¹¹⁸ Como afirmou Prof. Dr. Paulo Sergio Lopes Gonçalves em sua arguição em nossa mesa de qualificação.

¹¹⁹ A narração dos relatos bíblicos é relevante, pois é “aí que Deus é nomeado” (RICOEUR, 1996, p. 190). Deus, portanto, é designado como terceira pessoa, como agente último dos eventos particulares. Deus é, então, uma nominação narrativa. É o Deus de Abraão, do Êxodo, o Deus

Algo que merece destaque nessa temática é a questão da parábola, que evidencia o discurso religioso pela narrativa metafórica (PELLAUER, 1981). A parábola deve ser compreendida enquanto linguagem abordada pela hermenêutica bíblica.

No discurso religioso, há a presença de um processo qualificatório, que tem seus enunciados enquanto expressões-limite, isto é, o “algo novo existente” (RICOEUR, 2006, p. 172-178) como “pontes socioculturais entre a dimensão religiosa e as demais dimensões presentes na sociedade” (PACHECO; SANTOS, 2018, p. 1209).

Nesse sentido, a narrativa-parábola repousa na conjunção de uma forma narrativa¹²⁰, de um processo metafórico e de um “qualificador” apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso que apontam, por exemplo, para a expressão Reino de Deus. Continua Ricoeur:

Ao dizer que o Reino de Deus é o elemento comum a vários modos de discurso, de modo algum pretendo subentender que seja o referente último das parábolas, provérbios ou ditos proclamatórios que falam dessa noção de uma maneira ou de outra. Chamo-o “qualificador” de cada um desses modos de discurso. O trata como um símbolo que requer uma interpretação capaz de fazer dele uma parte do “sentido” da parábola, do provérbio ou do dito proclamatório. Ele é o “indicador” que aponta para além da estrutura, para além mesmo da dimensão metafórica, e que requer um fator correspondente de radicalidade na “redescrição” da realidade humana. (RICOEUR, 2006, p. 136-137)¹²¹

A interpretação das parábolas deve ser feita como um tipo de texto auxiliar de prova ou conhecimento, ou uma ilustração. Não há um enunciado literal que se reveste de um modo figurativo como parábola. Se há algo de figurativo, não o é no sentido retórico de uma “figura” que copia uma ideia, como a “figura” retórica de uma matéria, mas como figura de um modo de ser, de existir, que pode se

solidário aos acontecimentos fundadores da comunidade. Esses acontecimentos nomeiam Deus. Nomeá-lo é o primeiro momento da confissão narrativa. É a coisa contada que Deus é nomeado. No discurso narrativo pode-se dizer que prevaleça uma teologia da história, mais que em uma teologia da palavra, pois Deus se mostra na história (SANTOS; PACHECO, 2018, p. 1207).

¹²⁰ Ricoeur, assim, pensa que o aspecto que ultrapassa a estrutura narrativa seja a especificidade da parábola como um tipo de discurso religioso (RICOEUR, 1996, p. 267-278).

¹²¹ Lembra Mori (2012, p. 211) que “dessa narrativa da normalidade saltará a fala sobre o Reino de Deus. A intriga dessa narrativa estrutura o extraordinário como ordinário. Os termos da analogia, argumenta Ricoeur, são tão diferentes entre si quanto o são céu e terra. A primeira surpresa que a parábola traz é, portanto, o fato de que onde se pode esperar uma linguagem formal e rebuscada encontra-se a linguagem simples e profana do drama aberto. A parábola interpela e faz pensar por meio desse contraste entre de que se fala, o Reino dos Céus, e o tipo de coisa a que ele se compara, as pessoas comuns e o cotidiano simples em que elas se inserem (RICOEUR, 2006, p. 226).

desenvolver na experiência humana. Desse modo, o sentido da figura surge da significação entrelaçada de parábola e evangelho e vai desdobrando, a partir de uma função denotativa, algo de novo sobre a realidade (MORI, 2012, p. 201).

Ricoeur afirma que a “tensão entre a forma parábola e a forma evangelho é inevitavelmente uma parte da significação da parábola, como narrativa e como metáfora” (RICOEUR, 2012, p. 192). Essa interpretação geral das parábolas de Jesus como interpelações e provocações por ele propostas inscreve-se no horizonte da tese por ele defendida da necessidade de uma teologia narrativa (VILLELA-PETIT, 2012, p. 70-71)¹²².

As parábolas, portanto, são narrativas que têm uma função mimética de maneira metafórica. Por isso, os problemas interpretativos devem criar condições para responder por que a intriga narrativa deve ser tomada metaforicamente, buscando o que ela quer dizer (RICOEUR, 2006, p. 168).

É por meio do enunciado metafórico que a parábola pode recobrir “todas as espécies” de encontro para designar um modo de ser no tempo. Aguçando a imaginação, o pensamento e a sensibilidade, a metáfora é a estratégia de discurso pela qual a linguagem despoja-se de sua função descritiva ordinária, a fim de se servir de sua função de re-descrição. A verdade da “metáfora viva” é essa pretensão de atingir um modo temporal e, em consequência, a realidade (RICOEUR, 2006, p. 172-178).

Essas narrativas formam um todo. Na hermenêutica bíblica, deve-se apreendê-las como um todo e cada uma à luz das demais. A compreensão das parábolas leva à constituição de uma rede de intersignificações (RICOEUR, 2006)¹²³.

A riqueza das imagens das parábolas tem mais o que se pensar, oferece mais pensamento do que a coerência de um conceito. Se as parábolas nada dizem diretamente sobre Deus e sobre o seu reino, “devemos dizer em termos mais positivos que, tomadas juntamente, [as parábolas] dizem mais do que qualquer teologia racional” (RICOEUR, 2006, p. 229-230)¹²⁴.

¹²² Tese essa que aparece claramente no título de um outro de seus textos: “Vers une théologie narrative: sa nécessité, ses ressources, ses difficultés”, primeiro apresentado num Simpósio em torno da obra de Edward Schillebeeckx (VILLELA-PETIT, 2012, p. 70-71).

¹²³ Apostando-se nesta hipótese, diz Ricoeur, há mais sobre Deus e sobre a “atuação” divina nas parábolas tomadas em conjunto do que em qualquer sistema conceitual teológico (MORI, 2012, p. 216).

¹²⁴ A prova disso, para Ricoeur, seria que das parábolas é possível, por engessamento e

Descobrir que as parábolas nunca terão uma tradução em linguagem conceitual ou filosófica é algo desconcertante. Essa descoberta revela uma fraqueza, mas, ao mesmo tempo, a força única do modo de discurso religioso: incapaz de atingir o conceito, de se desdobrar em uma ideia coerente, as re-descrições metafóricas do relato bíblico não se reúnem em uma linguagem única apresentada em um longo discurso (MORI, 2012). Pôr em prática as parábolas, argumenta Ricoeur, significa precisamente não entendê-las como receitas moralizadoras e banais, mas portadoras de uma hermenêutica da ação (RICOEUR, 2006, p. 230).

É possível, contudo, constatar a insuficiência das teologias para interpretar as parábolas. Estas não devem ser consideradas um ensinamento puramente prático, moral ou político¹²⁵.

Escutar as parábolas de Jesus é deixar a imaginação aberta às novas possibilidades apresentadas pela extravagância desses curtos dramas. Se olharmos as parábolas como uma palavra dirigida antes à nossa imaginação do que à nossa vontade, não seremos tentados a reduzi-las a simples conselhos didáticos, a alegorias moralizadoras. Deixaremos sua própria potência poética desenvolver-se em nós. (...) E é no mais íntimo de nossa imaginação que deixamos o acontecimento advir antes que possamos converter nosso coração e endireitar nossa vontade. (RICOEUR, 2006, p. 232)

É certo que não sendo redutíveis à peça de uma teologia racional ou dogmática, as parábolas podem ser consideradas elementos de uma teologia prática. Portanto, as parábolas são textos e são símbolos, mas sobretudo uma hermenêutica da ação. Escutar a parábola é pô-la em prática. Todavia, tentar tirar delas uma aplicação imediata para a ética privada ou para a moral política, implicará em transpô-las como conselhos triviais ou banalidades morais (MORI, 2012).

Uma das características elementares da metodologia hermenêutica em Ricoeur ao abordar o fenômeno religioso consiste na identificação das várias configurações literárias estáveis que, tomadas em conjunto, definem o espaço de interpretação no interior do qual a linguagem religiosa pode ser compreendida.

A linguagem poética, segundo Ricoeur, rompe com o ordinário: linguagem

cristalização, derivar todas as teologias que, há séculos, dividem a cristandade (MORI, 2012, p. 216).

¹²⁵ Ricoeur solicita a imaginação, a sensibilidade e o pensamento para que as situações aparentemente práticas evocadas pelas parábolas, ocorrências de tipo econômico, profissional e comercial, passem a significar bem mais do que uma descrição do cotidiano (MORI, 2012, p. 213).

descritiva do dia-a-dia por meio do uso da semântica, inovação na qual a metáfora é a chave para o processo¹²⁶ (PELLAUER, 1981).

A religião, então analisada mediante os modos de discurso, marcados por nuances próprias, traz elementos que podem ser hermeneuticamente observados, portanto, interpretados. Disso advém a tese de que a religião pode ser vista como um texto.

Para isso, vimos como a revelação, como um dos elementos do discurso religioso, a partir do mundo do texto, usa da linguagem poética para atingir sua finalidade. Cabe-nos, agora, adentrar àquilo que denominamos hermenêutica da linguagem religiosa.

¹²⁶ "Mythe-l'interpretation philosophique" (doravante citado como "Mythe"), *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1971), 11: 534. Veja também *Filosofia e linguagem religiosa*, p. 77; *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics*, p. 24 (*apud* Pellauer, 1981, p. 276).

3. A HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA

À luz da hermenêutica, a fé nunca aparece como uma experiência imediata, mas sempre como mediada por uma determinada linguagem que a articula. Ricoeur (1974, p. 83) salienta que deseja ligar o conceito de fé ao de autocompreensão em face do texto, tendo a fé como a atitude de quem aceita ser interpretado ao mesmo tempo que interpreta o mundo do texto. Isso é o que constitui a hermenêutica da fé bíblica.

A linguagem religiosa pode ser considerada um modo de discurso que evidencia a experiência de uma comunidade. Tal linguagem tem características próprias, como a busca de sentido e o senso de verdade. Nesse aspecto, a fé é o limite de toda hermenêutica e a origem não hermenêutica de todas as interpretações (RICOEUR, 1974, p. 83).

Ao tratarmos de uma filosofia hermenêutica que trabalha a linguagem religiosa, temos por objetivo chegar o mais perto possível das expressões originais de uma comunidade de fé, àquelas expressões por meio das quais os membros de uma comunidade interpretam sua experiência e praticam o bem em vista de si e dos outros (RICOEUR, 1974).

Veremos neste capítulo a relação de Ricoeur com Bultmann e a influência desse teólogo alemão sobre o filósofo francês, a partir da hermenêutica da suspeita. Buscaremos entender como a hermenêutica ricoeuriana compreende a linguagem religiosa, chegando à hermenêutica do si como instrumento que favorece a experiência religiosa.

Nossos objetivos neste capítulo são: apresentar como Ricoeur apropriou-se do pensamento bultmanniano para chegar à sua prática hermenêutica; elucidar a prática hermenêutica ricoeuriana e a religião; e, por fim, relacionar a experiência religiosa e a hermenêutica do si.

3.1 Bultmann e a prática hermenêutica de Ricoeur

Ricoeur, em grande parte de suas obras, como veremos, concorda com Bultmann a respeito dos preconceitos e ilusões que podem afetar a interpretação. Ele busca retificar o pensamento do teólogo alemão considerando que há uma distância entre o evento e sua memória. A partir dessa constatação, surge um

aparente paradoxo¹²⁷. A fé cristã é compreendida como uma relação que, por si, remete à interpretação.

Dessa relação da escrita com a palavra, da palavra com o evento, do evento com o seu sentido e desse com suas interpretações, temos o núcleo do problema hermenêutico:

[...] através de uma série de interpretações, que constituem a história do problema hermenêutico, e, pode-se dizer, a história do próprio cristianismo, na medida em que este é tributário das suas leituras sucessivas da escritura e de sua aptidão em reconverter essa escritura em palavra viva. (RICOEUR, 1978, p. 319-320)¹²⁸

O texto *Prefácio a Bultmann*, que pode ser considerado um dos trabalhos fundadores da hermenêutica bíblica ricoeuriana (AMHERDT, 2004), presente na obra *Conflito das interpretações* (1969) trata da introdução à edição francesa das obras bultmannianas: *Jesus*, de 1926, e *Jesus Cristo e a mitologia*, de 1951¹²⁹.

Ricoeur aproveita da noção de “suspeita”, analisada por Bultmann, e ressalta a relevância da questão hermenêutica no cristianismo, afirmando que sempre houve um problema hermenêutico. A Bíblia, enquanto palavra divina e humana, é o meio pelo qual permanece “vivo” o evento histórico Jesus Cristo. O problema hermenêutico seria o Jesus histórico, sua presença na história e a implantação do Reino de Deus, pela pregação das Sagradas Escrituras:

[...] este procede de uma proclamação, de uma pregação originária, segundo a qual, em Jesus Cristo, o Reino se aproximou de nós de modo decisivo. Ora esta pregação originária, esta palavra, vem até nós através dos escritos - através das Escrituras - que nos importa constantemente restaurar em *palavra viva*, a fim de que permaneça atual a palavra primitiva que dava testemunho ao acontecimento fundamental e fundador. (RICOEUR, 1978, p. 319. grifo nosso)

O conceito “palavra”, aqui evidenciado como “viva”, remete à tese de que ela consiste em um evento e que comporta um sentido. Para Bultmann, a hermenêutica consiste essencialmente na interrogação do texto do ponto de vista da interpretação efetiva da existência que ele expressa, em vista da apropriação do sentido

¹²⁷ Se a hermenêutica em geral é, segundo a expressão de Dilthey, a interpretação das expressões da vida fixadas pela escrita, a hermenêutica própria do cristianismo deve-se a essa relação única entre as Escrituras e o “querigma” (a proclamação) ao qual remetem”, ou seja, o evento e sua significação, entre Cristo e os que ele salva (RICOEUR, 1978, p. 319-320).

¹²⁸ “Certos traços daquilo que poderíamos chamar de a situação hermenêutica do cristianismo só chegaram a ser percebidos nos nossos dias. Bultmann faz com eles o problema hermenêutico um problema moderno” (RICOEUR, 1978, p. 320).

¹²⁹ Ambos escritos, estão nos volumes de “*crer e compreender*” (MORI, 2014, p. 50).

existencial que oferece.

Bultmann, através do projeto de demitologização bíblica, tenta elucidar o querigma escondido pela linguagem mitológica. Ele utiliza do existencialismo para significar essa mensagem ao ser humano moderno, considerando que, atrás da visão mitológica do Novo Testamento, há perspectivas existenciais que precisam ser elucidadas, de modo que a linguagem religiosa é uma forma alegórica que os primeiros cristãos deram à compreensão que tinham da existência e do querigma (DENTZ, 2017).

Compreende-se, assim, que a linguagem mitológica bíblica tem um caráter insustentável diante da representação moderna (HIGUET, 2013). A hermenêutica da suspeita evidencia que tanto o mito como uma interpretação universal não trazem as respostas esperadas pelo homem moderno¹³⁰. Assim, o querigma, hoje, deve ser buscado considerando sua origem e a partir do seu sentido, não pelos seus elementos mitológicos.

“Querigma”, aqui, é compreendido como o portador da interpelação, que apresenta uma proposta. É um apelo que expressa verdades sobrenaturais, de modo que pressupõe uma resposta. No caso dos cristãos, uma adesão aos valores de Cristo que passa por uma conversão de vida e apropriação da salvação trazida por ele.

Querigma é uma palavra que vem do verbo grego *kerysso* e significa proclamar por um arauto (*kéryx*) um decreto autorizado (*kérygma*) pelo soberano, que exige ser executado. A Palavra de Deus (que, segundo o uso linguístico do Novo Testamento, é também chamada de a Palavra de Cristo, do Senhor, ou simplesmente, a Palavra; mas encontra-se também: a palavra do Reino, a palavra da cruz, a palavra da verdade, da vida, da salvação, da reconciliação, da graça) é querigma. (GIBELLINI, 2002, p. 40)

O querigma é ressaltado por Bultmann, que tenta desvinculá-lo do mito. Segundo Ricoeur (1978, p. 319-328), nem todos leem corretamente Bultmann por diferentes equívocos, mas, principalmente, pela relação de mito e demitologização¹³¹ que aparece no texto do teólogo alemão.

¹³⁰ Na obra *De L'Interprétation. Essai sur Freud* (1965, p. 35) Ricoeur argumenta que um dos principais méritos da hermenêutica da suspeita é trazer-nos a tese de que não existe uma universalidade de interpretação, mas linhas divergentes e até opostas que vivenciam um conflito entre elas.

¹³¹ Ricoeur nos lembra que, devido a vontade de compreender melhor o texto, de realizar a intenção do texto que fala, não de si mesmo, mas do evento a demitologização - um processo - distingue-se da desmistificação. De modo que a demitologização não é o contrário da interpretação querigmática,

Todo o empreendimento de Bultmann, está fundamentado no postulado de que o próprio querigma quer ser desmitologizado¹³². Faz-se necessário separar o querigma do mito, de modo que é o próprio núcleo querigmático da pregação originária que exige, inicia e põe em movimento o processo de demitologização. No núcleo querigmático está a questão fundamental do escopo bultmanniano, a fé como existência autêntica¹³³.

Ricoeur (1982, p. 46.57) considera o mito um simbolismo narrativo. A ele acrescenta a função reveladora dos símbolos primários, o dinamismo de uma história exemplar que atravessa as nossas histórias. Proporciona uma interpretação narrativa do enigma da existência, isto é, a discordância entre a bondade originária da criatura e a maldade histórica lamentada pelos sábios.

Como o símbolo, o mito diz algo que não poderia ser dito de outro modo, ele “não é ale-górico, mas taute-górico”. Isto é, ele transmite uma mensagem a partir de si mesmo e não mensagens a partir do sujeito que interpreta. Ele diz a mesma coisa e não uma outra coisa. Considerando a alegoria, como no caso da linguagem constituída de símbolos e metáforas, ela é polissêmica e exige múltiplas interpretações (HIGUET, 2013, p. 464)¹³⁴.

A desmitologização consiste no processo de “descortinar dos fatos”, no qual o mito é separado da realidade, as fantasias são elucidadas e os fatos separados das suas interpretações:

À primeira vista, a demitologização, é um empreendimento puramente negativo: consiste em tomar consciência do revestimento mítico no qual está envolvida a proclamação de que “o reino de Deus se aproximou de modo decisivo em Jesus Cristo”. Tornamo-nos, assim, atentos ao fato de que esta “vinda” se exprime numa representação mitológica do universo, com um alto e um baixo, um céu e uma terra, seres celestes vindos do alto até aqui embaixo e retornando daqui de baixo para o alto. (RICOEUR,

mas a sua aplicação inicial que proporciona o retorno à situação original: “a saber, que o Evangelho não era uma escritura nova para ser comentada, porém, apaga-se diante de outra coisa qualquer porque fala de alguém que é a verdadeira palavra de Deus. [...] Por conseguinte, a demitologização não passa do anverso da apreensão do querigma” (RICOEUR, 1978, p. 326).

¹³² Ele trabalha essa temática também em outros artigos: Bultmann: Une théologie sans Mythologie” [suivi d'un annexe Existen- tiel-Existential], In: *Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)*, 1969, n° 72, mars-avril, 21-37, 38-40 (II.A.253); “Démythologisation et herméneutique” [texte transcrit à partir d'enregis- trement au magnétophone], Nancy, Centre Européen universitaire, 1967, 27x21, 32 p. (II.A.222).

¹³³ Afirmação preferida pelo Prof Dr. Fernando Nascimento em sua arguição, em nossa mesa de qualificação.

¹³⁴ Mas, afinal, “qual é a intenção significante do mito? Enquanto relato das origens, o mito possui essencialmente uma função instauradora: só há mito se o evento fundador não tem lugar na história, mas em um tempo antes da história, *in illo tempore*” (HIGUET, 2013, p. 464).

1978, p. 325)

A conclusão à qual chega Ricoeur acerca do teólogo alemão é tripla. Primeiro¹³⁵, ele pretende isolar o “Jesus da história” do “Cristo da fé cristã”. Nesse sentido, Bultmann é visto como quem faz crítica às pesquisas sobre a história de Jesus e aponta a proclamação de fé da Igreja como a única afirmação importante. Os estudos bíblicos, após essa interpretação, viveram certo abalo.

Como poderia ser possível referir-se aos evangelhos senão como história de Jesus? É verdade que Bultmann é prisioneiro de certo positivismo histórico que não lhe permite outra saída. Se, durante muito tempo, os evangelhos foram tomados como histórias “verídicas” a respeito de Jesus, a desmitologização “sic” da Escritura realizada por Bultmann mostrava que tudo não era tão histórico assim na elaboração dos textos sagrados. (MANZATTO, 2016, p. 19-20)

A segunda conclusão de Ricoeur a esse respeito é que, para Bultmann, por detrás do interesse de uma unidade entre o Jesus da História e o Cristo do querigma, existe uma tendência apologética ilegítima, uma vez que o querigma, mesmo falando do Jesus histórico, deve ser interpretado (DENTZ, 2017, p. 48).

A terceira conclusão refere-se à tese de que se pode falar em termos não-mitológicos do evento crístico e dos atos de Deus. Isso é possível porque o crente coloca-se na dependência de um ato que dispõe dele mesmo. Essa decisão da fé torna-se o centro a partir do qual podem ser retomadas as definições de mito e de desmitologização.

Disso advém, lembra Ricoeur, uma circulação entre as suas formas: a demitologização enquanto obra de ciência, aquela enquanto obra de filosofia e, a última, como desmitologização que procede da fé. A primeira refere-se ao homem moderno; a segunda seria a do filósofo existencial, e a terceira a do crente. Todos os três conduzem o jogo (RICOEUR, 1978, p. 329). “Jogo” aqui compreendido como a prática interpretativa.

Assim, temos que Ricoeur não abandona o pensamento de Bultmann, mas tenta enfatizar que o querigma deve conter o passado de Jesus no tempo presente do Cristo (DENTZ, 2017, p. 53). Bultmann realizou uma leitura demitologizante que não pode ser uma leitura hermenêutica dos símbolos e dos mitos religiosos

¹³⁵ Como nos lembra Villela-Petit. Bultmann diferencia-se de Ricoeur e Norman Perrin (que explorava a necessidade para o querigma cristão de se desenvolver em uma forma narrativa – ideia consentida por Ricoeur (2012, p. 69-70).

(RICOEUR, 2004, p. 45-67)¹³⁶. Mas, o alemão, deve ser ouvido devido à inovação trazida pela sua inquietação hermenêutica (RICOEUR, 2004; 2006).

Ao invés de expressar os dois mundos, como Bultmann, Ricoeur admite que há uma distância¹³⁷ entre a cultura moderna e a cultura na qual se exprimiu a escritura sagrada. A cultura moderna nos faz entender que a Bíblia decide-se na própria letra, mediante uma contextualização histórica e simbólica. Ela proporciona uma desmistificação resultante de uma época pós-crítica da fé.

Desse modo, faz-se necessário um novo uso da hermenêutica, não como a edificação, construção do sentido espiritual sobre o literal, mas uma perfuração sob o próprio sentido literal, uma desconstrução da própria letra, libertando-se do fundamentalismo (RICOEUR, 1978, p. 325). Aqui, a preocupação é voltar às fontes originárias do sentido e não se deter às divagações da linguagem.

Ricoeur distingue os níveis da desmitologização em Bultmann e as definições sucessivas do mito que correspondem a esses níveis: o ato de desmitologizar e a interpretação existencial.

Em primeiro nível, considerado o mais exterior e mais superficial - e por isso o mais patente -, é o homem moderno que desmitologiza. O que ele demitologiza é a forma cosmológica da pregação primitiva. Com efeito,

a concepção de um mundo escalonado (em escalas, em andares) entre céu, terra, inferno, e povoado de potências sobrenaturais que descem de cima para baixo, é pura e simplesmente eliminada, como superada, pela ciência e a técnica modernas, bem como pela representação que o homem se faz da sua responsabilidade ética e política. (RICOEUR, 1978, p. 327)

O mito é uma explicação pré-científica de ordem cosmológica e escatológica, inacreditável para o homem contemporâneo. Nesse nível, lembra Ricoeur, Bultmann tem razão ao afirmar que, na representação fundamental dos acontecimentos da salvação, a desmitologização deve ser empreendida sem reserva, pois não possui resto (RICOEUR, 1978). Não obstante, Ricoeur nos lembra que o “mito” não é a interpretação que se faz por meio dele,

o mito é algo distinto de uma explicação do mundo, da história e do destino. Ele exprime, em termo de mundo, até mesmo de além-mundo ou de segundo mundo, a compreensão que o homem toma de si mesmo,

¹³⁶ Deve-se ao fato de Bultmann descartar a linguagem do mito em vez de interpretá-la. Esse é o limite do teólogo alemão, segundo Higuete (2013, p. 465).

¹³⁷ “distância”, palavra fundamental para entendermos a hermenêutica ricoeuriana.

relativamente ao fundamento e ao limite da sua existência. (RICOEUR, 1978, p. 327)

O que é considerado mito para Bultmann é compreendido por Ricoeur como símbolo. Nesse sentido, a prática de demitologizar significa, além de interpretar o mito, fazer menção às representações objetivas do mito como a compreensão de si que, no próprio mito, mostra-se e se oculta. Somos nós, ainda, que demitologizamos, segundo a intenção do mito, que visa a algo distinto daquilo que ele diz. É nesse sentido que o mito é um escândalo suplementar que se acrescenta ao verdadeiro escândalo, à "loucura da cruz" (RICOEUR, 1978, p. 327)¹³⁸.

Vale dizer que, para Bultmann, a incompreensibilidade de Deus não reside no plano do pensamento teórico, mas somente no plano da existência pessoal. Essa interpretação dos elementos não mitológicos, no sentido do pensamento do limite, é apresentada a partir de aspectos importantes da obra de Bultmann.

Assim, parece que as noções de "ato de Deus", de "palavra de Deus", de "futuro de Deus" são enunciados de pura fé e extraem inteiramente o seu sentido da desapropriação de nossa vontade, quando ela renuncia a dispor de si mesma. Apenas neste acontecimento experimento o que significa "ato de Deus", isto é, ao mesmo tempo ordem e dom, nascimento do imperativo e do indicativo - uma vez que sois conduzidos pelo espírito, caminhei segundo o espírito. (RICOEUR, 1978, p. 330)¹³⁹

Tratando do segundo nível da demitologização, que não é o último tampouco o mais decisivo para uma hermenêutica do cristianismo, a interpretação existencial é, de direito, aplicável a todos os mitos (RICOEUR, 1978)¹⁴⁰. Nele, a demitologização já deixou de ser obra exclusiva do espírito moderno. Considera-se que a restituição da intenção do mito, ao encontro de seu movimento objetivante, exige um recurso à interpretação existencial. Para tal interpretação, Ricoeur faz menção ao Heidegger de *Ser e Tempo* (1927/2015). Ele afirma:

Essa interpretação existencial, longe de exprimir uma exigência do espírito científico, choca-se frontalmente com a pretensão - filosófica e não

¹³⁸ Aqui está um dos elementos centrais da teologia bultmanniana: desmitologizar colocando o mito em relação com a *theologia crucis*, que é propriamente o *positium* para fazer teologia em perspectiva protestante, especialmente a luterana (Prof. Dr Fernando Nascimento, durante a mesa de qualificação).

¹³⁹ Como para o seu mestre Wilhelm Hermann, o objeto da fé e o seu fundamento são, para Bultmann, uma só e mesma coisa: o que eu creio, é aquilo pelo qual creio, o que me faz crer (RICOEUR, 1978, p. 330).

¹⁴⁰ Ricoeur argumenta que Hans Jonas foi o primeiro a aplicar a interpretação existencial. Não aos Evangelhos, mas ao gnosticismo, em *Gnosis und spätantiker Geist*, obra publicada desde 1930, com um importante prefácio de Rudolf Bultmann. Se no primeiro nível o mito nada tinha de especificamente cristão, isso ainda é verdade no segundo nível (RICOEUR, 1978, p. 328).

científica em si mesma — de esgotar o sentido da realidade pela ciência e a técnica. A filosofia de Heidegger fornece apenas o pressuposto filosófico de uma crítica do mito, que tem seu centro de gravidade no processo de objetivação. (RICOEUR, 1978, p. 328)

Assim, adentramos, conforme Ricoeur, no centro da hermenêutica pós-bultmanniana, na oposição entre explicar e compreender¹⁴¹ (vinda de Dilthey), e na distinção do objetivo e do existencial, enquanto realidade externa ao sujeito, marcado pela dimensão integral do *dasein* (Heidegger).

Apesar de terem sido muito úteis, em uma primeira fase da análise do problema, essas constatações revelam-se limitadas ao querermos apreender, em seu conjunto, o problema da inteligência da fé e o da linguagem que lhe convém (RICOEUR, 1978).

O que Bultmann chama demitologização, Ricoeur entende por questão hermenêutica e denomina círculo hermenêutico¹⁴². Em primeiro modo, tem o enunciado: para compreender, é preciso crer, para crer é preciso compreender.

Este enunciado ainda é demais psicológico. Porque, por detrás do “crer”, há o primado do objeto de fé sobre a fé, por detrás do “compreender” há o primado da exegese e do seu método sobre a leitura ingênua do texto. (RICOEUR, 1978, p. 326)

O verdadeiro círculo hermenêutico não é psicológico, mas metodológico. É constituído pelo objeto que regula a fé e o método que regula a compreensão. Assim, é apresentada a tese de que a hermenêutica cristã é movida pelo anúncio daquilo de que trata texto, ou seja, “há círculo, porque o exegeta não é o seu mestre; o que ele quer compreender, é o que diz o texto; portanto, a tarefa de compreender é regulada por aquilo de que se trata no próprio texto (RICOEUR, 1978, p. 326).

Ricoeur (1978, p. 331) salienta que o “*sacrificium intellectus*”, que se recusou

¹⁴¹ “Sem dúvida, precisamos dar hoje menos importância ao *Verstehen* - ao compreender – por demais exclusivamente centrado sobre a decisão existencial, e considerar o problema da linguagem e da interpretação em toda a sua amplitude” (RICOEUR, 1978, p. 332).

¹⁴² O círculo hermenêutico aparece como “círculos hermenêuticos”. Como nos lembra Garnica (1993, p. 49), Ricoeur denomina como um “primeiro” círculo hermenêutico, a relação entre experiência e expressão e o “segundo” círculo hermenêutico, a relação entre expressão e interpretação. O primeiro círculo é superado pelo segundo. O que constitui o problema hermenêutico é que “agora a experiência, assumida como tendo sido trazida para a expressão, segue a tematização da expressão como um estudo do homem enquanto linguagem” (IHDE, 1971, p. 98-99). Assim, o que é considerado círculo existencial hermenêutico, abarca a ideia dos dois círculos apresentados. Como percebe-se, o círculo hermenêutico é nitidamente dialético, e essa dialética é apontada mais claramente quando Ricoeur trabalha as duas atitudes tomadas pelo leitor frente a um texto: a explicação e a compreensão.

a se auto consumir com o mito, torna-se consumido com a fé. Assim, o querigma não pode mais ser a origem da demitologização que, levando a pensar, desenvolve a inteligência da fé.

A descrição do homem, fora da fé, põe em jogo uma interpretação que já podemos considerar antropológica dos conceitos vindos da mitologia cósmica, tais como "mundo", "carne" e "pecado". É Paulo apóstolo que prepara o movimento da demitologização. Como discípulo de Paulo e de Lutero, Bultmann opõe a justificação pela fé à salvação pelas obras.

Pelas obras, o homem se justifica e se glorifica, vale dizer, dispõe soberanamente do sentido da sua existência; na fé, ele se desapropria da pretensão de dispor de si mesmo. É então o pregador que dá a definição do mito, como uma obra pela qual o homem dispõe de Deus ao invés de receber Dele a sua justificação. O pregador se volta aqui contra o mitólogo, contra o homem de ciência e contra o próprio filósofo. (RICOEUR, 1978, p. 328-329)

Do que expressamos até aqui, decorre que toda a obra exegética e teológica de Bultmann, pelo viés ricoeuriano, é “a realização desse grande círculo onde a ciência exegética, interpretação existencial e a pregação de estilo paulino-luterano trocam os seus papéis” (RICOEUR, 1978, p. 329).

A justificação pela fé, tanto para Bultmann como para Lutero, procede de outro distinto do sujeito, que lhe confere aquilo que lhe ordena. Do contrário, a autenticidade se tornaria uma “obra” pela qual disporia o sujeito da sua existência. Aquilo que lhe “reivindica”, vem ao homem e não procede dele (RICOEUR, 1978, p. 333-334).

Bultmann é fundamentalmente luterano, kierkegaardiano e barthiano ao admitir “que o núcleo não-mitológico é constituído pelo enunciado da justificação da fé, que aparece assim como o Evangelho no Evangelho”. Assim, fica eliminada a própria questão do sentido das expressões, tais como: as de todo-outro, transcendente, além; e expressões como: ato, palavra, evento¹⁴³ (RICOEUR, 1978, p. 331).

Ricoeur lembra que o distintivo de Bultmann, em relação a K. Barth, é que o primeiro compreendeu perfeitamente o primado, que é o sentido sobre a compreensão, se exerce e se alcança mediante a própria compreensão, através do

¹⁴³ “É mesmo surpreendente que Bultmann não manifeste exigência em relação a esta linguagem da fé, enquanto se revelou suspeito em relação à linguagem do mito” (RICOEUR, 1978, p. 331).

trabalho exegético. Para tanto, há a necessidade de adentrar ao círculo hermenêutico entendido por Ricoeur (1978) como a questão da demitologização (de acordo com a linguagem de Bultmann) que, em um primeiro modo, enuncia que, para compreender, é preciso crer, onde há o primado do objeto de fé sobre a fé; para crer é preciso compreender, onde o primado é da exegese e seu método sobre a leitura ingênua do texto. Assim, reforça ele que o verdadeiro círculo hermenêutico não é psicológico, mas metodológico.

Para entender corretamente Bultmann, Ricoeur lembra que a chave de uma leitura correta é a hierarquia de níveis, na demitologização e no próprio mito. Ressalta a necessidade emergente de “criticar” Bultmann, decifrando os pormenores à luz de Heidegger, por dois motivos:

Primeiro, [...] por querer salvar um resto, o querigma, depois de ter dito que demitologização deve ser levada a seu termo sem reserva nem atenuação; segundo, [...] por impor aos textos preocupações estranhas, ora as do homem moderno, herdeiro da ciência, ora as da filosofia existencial tomadas de empréstimo a Heidegger. (RICOEUR, 1978, p. 329)

Posteriormente, elogia o autor, alegando que fala alternadamente como homem de ciência e enquanto filósofo existencial, como ouvinte da palavra. Desse modo, o teólogo alemão Bultmann deve ser pensado “às vezes com ele, outras vezes contra ele” e devemos também aprofundar o que ainda não está suficientemente pensado nele (RICOEUR, 1978, p. 329).

O que carece de aprofundamento é o núcleo propriamente não-mitológico dos enunciados bíblicos e teológicos e, por conseguinte, também por contraste, os próprios enunciados mitológicos. O que deve ainda ser pensado na obra de Bultmann, segundo o filósofo francês, é uma meditação sobre a palavra, sobre a reivindicação da palavra pelo ser. O que se impõe aqui, portanto, é toda uma ontologia da linguagem. Nisso, a expressão “palavra de Deus” deve ser uma expressão sensata (com sentido), um enunciado que deve ter uma significação não-mitológica, segundo os termos do teólogo alemão (RICOEUR, 1978, p. 334).

Vale ressaltar que Bultmann, com a categoria “Palavra”, quer evidenciar que o *Logos* que se articulou com a *sarx* (traduzido de *basar*). Isso significa que a Palavra se fez carne, em sua condição de ser humano integral em sua existência. Por isso, a Palavra possui história e historicidade e a linguagem dela emergente é

existência, e existência autêntica, quando é oriunda da fé¹⁴⁴.

Ricoeur (1978) assim o faz por duas razões: a primeira razão é desdobrada em quatro aspectos. Primeiro, o trabalho de Bultmann como exegeta do Novo Testamento não encontra em sua hermenêutica uma base adequada. Segundo, para justificar seu parecer, Ricoeur lembra que essa independência, a objetividade do texto, supõem uma concepção do sentido, que advém mais de Husserl do que de Dilthey.

Terceiro, diante disso, é necessário, distinguir os dois limiares da compreensão: o limiar do “sentido”, que é a etapa objetiva, e o da “significação”, que é o momento da efetivação existencial que trata da retomada do sentido pelo leitor. Desse modo, o objetivo e o existencial não se contrariam - como acontece na ligação da oposição entre o mito e o querigma.

Quarto, a exegese, ao tratar de “signos”, tem necessidade do sentido do texto por falta de sentido objetivo, o texto nada mais diz sem apropriação existencial. O que ele diz não é mais que palavra viva e a tarefa de uma teoria da interpretação é a de articular, em um único processo, esses dois momentos da compreensão (RICOEUR, 1978, p. 333).

Com respeito à segunda razão pela qual é necessário pensar “contra” Bultmann, trata-se da teologia bultmanniana. Para tanto, não se refere somente ao exegeta. Não é necessário que seja mais bem pensada a relação do sentido do texto com a decisão existencial, mas o evento, a vinda da palavra até nós, que consiste no “ato decisivo de Deus em Jesus Cristo”.

Não digo que esse ato de Deus, essa palavra de Deus, encontrem a sua condição suficiente na objetividade do sentido. Mas aí encontrem sua condição necessária. O ato de Deus tem sua primeira transcendência na objetividade do sentido que ele anuncia para nós. A ideia mesmo de anúncio, de proclamação, de querigma, supõe, se ousar dizer, uma iniciativa do sentido, uma vinda a nós do sentido, que faz da palavra um vis-à-vis da decisão existencial. Se o sentido do texto já não faz face ao leitor, como é que o ato que ele anuncia, não se reduzirá a um simples símbolo da conversão interior, da passagem do velho homem ao homem novo?¹⁴⁵ (RICOEUR, 1978, p. 333)

Com essas considerações, Ricoeur argumenta que o empreendimento

¹⁴⁴ Observação levantada pelos arguidores Prof Dr. Paulo Sergio e Prof Dr. Fernando Nascimento, em nossa mesa de qualificação.

¹⁴⁵ “Sem dúvida, nada nos autoriza a dizer que, para o próprio Bultmann, Deus seja apenas um outro nome da existência autêntica; nada, em Bultmann, parece autorizar qualquer “ateísmo cristão”, onde o Cristo seria o símbolo de uma existência votada a outrem” (RICOEUR, 1978, p. 333).

bultmanniano corre o risco de se converter no fideísmo, já que a reivindicação que Deus dirige à nossa existência por sua Palavra deve ser pensada não como supõe o sentido do texto, mas que seja constituído como um ideal da existência. Esse significado não é mitológico, mas uma expressão de fé (RICOEUR, 1978, p. 334).

Como resposta a isso, Ricoeur apresenta a necessidade de considerar a “objetividade do texto”

É a objetividade do texto, entendida como conteúdo, teor e exigência do sentido, que esboça o movimento existencial de apropriação. Sem tal concepção do sentido, da sua objetividade e mesmo de sua idealidade, nenhuma crítica textual é possível. Portanto, é preciso, o momento semântico - o do sentido objetivo - preceda o momento existencial - o da decisão pessoal numa hermenêutica preocupada em fazer justiça ao mesmo tempo à objetividade do sentido e à historicidade da decisão pessoal. (RICOEUR, 1978, p. 333)

Relacionando Bultmann e Heidegger, Ricoeur (1978, p. 334) lembra que o trabalho sobre o ser, fixado no ser humano, que somos nós, é o que nos faz o “aí” do ser e isso encontra-se “curto-circuitado” em Bultmann. O que o teólogo foi procurar em seu compatriota é essencialmente uma antropologia filosófica suscetível de lhe fornecer a “conceitualidade justa”, no momento de abordar a antropologia bíblica e de interpretar em termos de existência humana os enunciados cosmológicos e mitológicos da Bíblia.

Heidegger oferece a “pré-compreensão”, mas Bultmann não seguiu suficientemente o seu caminho. Ele toma um atalho para se apoderar de seus “existenciais”, sem tomar o longo desvio da questão do ser, sem o qual esses “existenciais” não passam de abstrações do existencial formalizado (RICOEUR, 1978, p. 334).

Ricoeur conclui que há o caminho longo da questão do ser e da pertença do dizer ao ser pensado não contra Bultmann, tampouco ao lado ou para além de sua obra, mas, de certa forma, por baixo dele. Mediante o impacto do pensamento de Bultmann, Ricoeur busca inserir o simbólico no pensamento filosófico reflexivo. A proposta central de nosso filósofo é reconhecer a oferta de sentidos que a linguagem mitológica possui, não se limitando a uma única forma de interpretação.

Ainda que trilhem caminhos diferentes, Bultmann e Ricoeur chegam ao mesmo destino. Em ambos, o símbolo (na dimensão do mito) é entendido como referente a “verdades” existenciais que podem ser decifradas e transformadas em importantes afirmações.

Assim, Ricoeur distancia-se da hermenêutica existencial de Bultmann por se limitar a uma teologia querigmática sem mitologia. O filósofo critica o teólogo alemão devido à suposta distinção ingênua entre as expressões míticas e as formulações não míticas da proclamação cristã. Além disso, Bultmann não apresenta uma teoria da interpretação, pois toma como base uma decisão existencial. Ricoeur, por sua vez, submete à crítica a linguagem existencial enquanto modo interpretativo do próprio ato de se expressar, precisamente por não respeitar o distanciamento do texto diante do autor e do leitor (DENTZ, 2017). Vimos, com o desenvolvimento deste item de nossa pesquisa, que Ricoeur aplica o método da hermenêutica geral à hermenêutica bíblica e se apropria de elementos da exegese, como também de outras hermenêuticas, para chegar à sua prática metodológica. Ele pretende, assim, escapar de erros comuns nos diversos tipos de interpretação e fugir de categorias existenciais de compreensão (crítica que é direcionada a Bultmann)¹⁴⁶ para chegar à compreensão de si.

3.2 A Hermenêutica fenomenológica da religião

Visando apresentar a abordagem que Ricoeur faz da religião, a partir de sua prática metodológica, retomaremos o termo “texto” e sua interpretação. A metodologia de Ricoeur articula-se em dois pólos: o texto e a interpretação do texto¹⁴⁷, com mútua dependência desses termos.

A interpretação consiste em esclarecer e acompanhar a dinâmica presente no texto. Isso se dá pelo cruzamento entre o "mundo do texto" e o "mundo do leitor", sendo essa a tese central da hermenêutica filosófica. Na hermenêutica bíblica, a relevância é na revelação. Pode-se organizar a interpretação em torno de quatro categorias textuais: a instância de discurso; a instância de obra e de gêneros literários; de escrita e de mundo do texto. Isso é complementado com os três segmentos da hermenêutica: a pré-compreensão, a dialética explicação/compreensão, enfim, ato de leitura e apropriação (RICOEUR, 2006).

Vemos que as relações entre hermenêutica filosófica e hermenêutica

¹⁴⁶ Segundo a opinião de Dentz (2017, p. 54).

¹⁴⁷ O texto *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, de 1975, já aponta a perspectiva que ele havia inaugurado ao passar da hermenêutica dos símbolos para a hermenêutica dos textos. Vários estudos foram reunidos em 1986, em *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (MORI, 2014, p. 53).

bíblica¹⁴⁸ constituem um fio condutor nas obras de Ricoeur¹⁴⁹. Segundo ele, a hermenêutica filosófica transcende os debates metodológicos da hermenêutica bíblica que, por sua vez, possui um caráter mais amplo¹⁵⁰. Há, apesar das distinções, uma relação complexa de inclusão mútua entre essas duas hermenêuticas (RICOEUR, 1989, p. 125).

Ricoeur compreende que se pode perceber no texto bíblico uma cadeia de comunicação. Trata-se de uma experiência de vida levada à linguagem, fixada por escrito e restituída à palavra viva por diversos atos de discurso que a reatualizam (MORI, 2014).

Assim, vemos que Ricoeur, ao analisar a religião, não trata de uma proposta de meditação mística, mas de uma aplicação da razão, de uma reflexão em que o estranho à razão - a fé - apresenta-se como um convite a pensar de um outro modo. Não é uma alienação, mas um convite ao conhecimento de si mediante a prática filosófica inspirada pela fé.

Dessa tese, não significa deixar de pensar filosoficamente, como se houvesse uma verdade apropriável de um modo que transcende simplesmente a razão, ou que se fundasse em uma dimensão sobrenatural. Mas é um convite a pensar de novo, que reconhece a razão como instrumento de conhecimento humano, apesar de deduzir que esse instrumento não abarca a totalidade (GROSS, 2015)¹⁵¹.

O filósofo francês adota o mesmo procedimento dessa análise para realizar a prática da interpretação, a partir da categoria mestra de compreensão de si. Na dialética do acontecimento e do sentido, declara-se toda uma estrutura da compreensão de si que nos intima a renunciar à ideia de autoconstituição da consciência em uma temporalidade puramente imanente: alguém existe porque é

¹⁴⁸ Para Ricoeur, a hermenêutica bíblica deve abordar o texto como retomada de uma tradição e a interpretação como retomada do texto, dirimindo assim as antinomias entre verdade e método, explicação e compreensão, e contribuindo na solução do conflito entre a leitura monolítica da verdade e a perspectiva infinita da interpretação (MORI, 2012, p. 217).

¹⁴⁹ Essa relação está presente em vários outros textos de Ricoeur (1986, p. 125-138; 1999). Seguiremos na apresentação que se segue o estudo exaustivo da relação entre hermenêutica filosófica e exegese bíblica de Ricoeur feito por Amherdt (2004).

¹⁵⁰ Por isso o fato de Ricoeur, como vimos no primeiro capítulo, ser visto como “agnóstico”.

¹⁵¹ O conhecimento se coloca também como uma esperança, e qualquer realização parcial dele precisa ser constantemente reformulada com vistas a novas reaproximações da verdade. O âmbito simbólico, metafórico, narrativo e poético da espiritualidade bíblica se apresenta assim como um dos meios de estimular a própria razão a desenvolver a tarefa que lhe cabe (GROSS, 2015, p. 20).

marcado por acontecimentos que chegam a si, como encontros inteiramente fortuitos, que podem mudar o curso da existência. Assim, o acontecimento é mestre e participa da existência de cada um, como das comunidades às quais os indivíduos pertencem. Todos, segundo ele, dependemos absolutamente de certos acontecimentos fundadores (RICOEUR, 2011, p. 191).

Essa compreensão é capaz de corresponder a um dos traços mais importantes da ideia de revelação valorizados pela análise do discurso bíblico: a categoria mestra de compreensão de si. Essa ocupará um lugar comparável ao da palavra poética revelante para o aspecto "objetivo" do discurso filosófico.

A categoria que parece designar melhor a autoimplicação do sujeito em seu discurso é a do *testemunho*. Além de ser garantida pela ideia de revelação, a categoria de testemunho é a mais apropriada para entender o que poderia ser um sujeito pensante, formado e moldado pela própria palavra poética (RICOEUR, 2011, p. 181).

Para Ricoeur, a reflexão deve se transformar em interpretação. A compreensão do próprio sentido do texto buscado pelo próprio texto. Na prática reflexiva devem-se incluir os resultados, os métodos e as pressuposições de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem (RICOEUR, 1977, p. 48). Ele ressalta que devem-se considerar alguns "conceitos preparatórios" para a realização de sua análise.

O primeiro conceito é o de "*cogito* intermediado por um universo de signos" (RICOEUR, 2011, p. 181). Há um sujeito que não dispõe (como pretende Descartes), de uma intuição imediata de sua existência e de sua essência como pensamento.

Ricoeur havia abandonado o ideal cartesiano de um sujeito fundado: a tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria romper a muralha encantada da consciência de si, quebrar o privilégio da reflexão. O ser que se coloca no *cogito* ainda deve descobrir que o próprio ato pelo qual ele se arranca da totalidade não deixa de participar do ser que o interpela em cada símbolo. Desse modo, toda reflexão é mediada, por isso, não existe consciência imediata de si mesmo:

A primeira verdade, dizia então, a do *eu penso, eu existo* "continua tão abstrata e vazia quanto invencível; ela tem de ser 'mediada' pelas representações, pelas ações pelas obras, pelas instituições, pelos monumentos que a objetivem; num sentido amplo do termo, é nesses objetos que o *Ego* tem de se perder e se achar. (RICOEUR, 2011, p. 182;

1977, p. 46)

Pode ser dito, em sentido um pouco paradoxal, que uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendemos a consciência imediata de si mesmo. Essa renúncia acontece no próprio campo das ciências históricas e hermenêuticas, no próprio seio da problemática da compreensão, onde a tradição da hermenêutica romântica havia pensado instaurar o reino da subjetividade.

A renúncia da consciência é finalmente a última consequência de uma crítica da hermenêutica romântica, ao fim da qual o conceito do mundo da obra tomou o lugar da intenção do autor (RICOEUR, 2011).

O segundo conceito considerado por Ricoeur, emprestado de *Verdade e método*, de H-G Gadamer, é o de *pertencimento*¹⁵². É compreendido como o pressuposto da relação de inclusão que engloba o sujeito pretensamente autônomo com o objeto pretensamente em oposição. O de pertencimento consiste na problemática da objetividade na hermenêutica, e trata de uma relação inclusiva/abrangente, que corresponde dialeticamente ao distanciamento (RICOEUR, 2011, p. 183).

Sem ele, não haveria consciência de pertencer a um mundo, a culturas e tradições. Ele é a instância crítica, originalmente ligada à consciência de pertencimento, que confere a essa consciência seu caráter propriamente histórico. Até mesmo uma tradição só é o que é se existe uma distância que distinga o pertencimento próprio de um ser humano da simples inclusão de uma coisa como parte de um todo. Disso se trata o pertencimento. Sob esse aspecto, a reflexão surge como uma “crise” que nos transforma em sujeito dessa experiência (RICOEUR, 2011, p. 184).

Por fim, o terceiro conceito preparatório para a reflexão tornar-se compreensão pode ser observado no prolongamento da dialética entre o pertencimento e o distanciamento. É a apropriação que especifica a forma de pertencimento a uma cultura.

A apropriação é, na ordem "objetiva", o que o “mundo do texto” é na ordem

¹⁵² esse conceito marcou Ricoeur como a saída de um combate difícil com o idealismo husserliano que ainda não havia sido corroído pela declaração precedente do caráter mediato da reflexão. O que a hermenêutica coloca inicialmente em questão, no idealismo husserliano, é ter inscrito sua descoberta enorme e insuperável da intencionalidade numa conceitualidade que enfraquece seu alcance, ou seja, a relação sujeito objeto (RICOEUR, 2011, p. 183).

"subjéitiva" (RICOEUR, 2011, p. 184). Nela, os signos são textos, os escritos e livros são pertencentes a gêneros literários distintos e assim devem ser considerados.

A apropriação consiste, na linguagem de Ricoeur (2011, p. 184), "na última derrota da pretensão da consciência a se alçar como avaliação de sentido", de modo que compreender-se diante do texto não é lhe impor sua própria capacidade finita de compreender, mas se expor ao texto e receber dele um si mais amplo, que trata da proposta de existência em resposta à proposta de mundo que o próprio texto oferece.

A compreensão é, portanto, o contrário de uma constituição da qual o sujeito teria a chave para seu entendimento completo, de modo que o si é constituído pela "coisa" do texto (RICOEUR, 2011, p. 185).

Assim, Ricoeur entende o próprio ato de se compreender diante do texto, ato que é a exata contrapartida da autonomia do escrito e da exteriorização da obra. Ele não pretende absolutamente igualar o leitor à genialidade do autor, pois não responde ao autor, mas ao sentido e à referência da obra. Seu vis-à-vis é "a coisa" do texto, o mundo da obra (RICOEUR, 2011, p. 184).

Fica evidente que a pretensão da consciência de constituir a si mesma seja o obstáculo mais importante para a ideia de revelação¹⁵³. O movimento da hermenêutica apresentada por Ricoeur produz uma conversão oposta àquela de Feuerbach, na qual a consciência coloca-se como origem de sentido. A hermenêutica promove a "renúncia" a essa pretensão, ao contrário da crítica da alienação, segundo Feuerbach (1841).

Para Ricoeur, a compreensão de si é a réplica das noções tão estreitamente "literárias" quanto as de texto, de obra e de mundo da obra. A categoria de testemunho tem como função "desmantelar um pouco antes a fortaleza da consciência, introduzindo a dimensão de *contingência histórica*"¹⁵⁴ que complementa o que falta à consciência anti-histórica ou trans-histórica do mundo da obra (RICOEUR, 2011, p. 186).

¹⁵³ Nesse aspecto, o idealismo transcendental de um Husserl contém potencialmente as mesmas consequências ateístas que o idealismo da consciência de um Feuerbach. Se, com efeito, a consciência se coloca, ela tem que ser o "sujeito" e o divino o "predicado", e isso só pode acontecer com uma alienação subsequente do poder autoprodutor que Deus projeto como "sujeito" fictício do qual o humano passa a ser o "predicado" (RICOEUR, 2011, p. 185).

¹⁵⁴ "Ela se choca de frente com o caráter fundamental da ideia de autonomia, que é o de não fazer o itinerário intelectual interior da consciência depender da contingência de acontecimentos externos" (RICOEUR, 2011, p. 186).

Ao tratar ainda da concepção de testemunho, Ricoeur a enxerga como o decodificador da experiência, o reconhecimento da própria limitação da hermenêutica. O testemunho está relacionado à filosofia reflexiva quando ela renuncia à pretensão da consciência a se constituir ela mesma, em que o símbolo é tão impotente quanto o exemplo diante do injustificável. A noção de testemunho dá uma consistência que falta ao exemplo, mas sua historicidade se dissipa depressa demais, ao sabor do trabalho da interpretação, em significações ideais (RICOEUR, 2011).

Para Ricoeur, a concepção de testemunho está ligada à não aceitação da contingência histórica que constitui “uma das defesas mais fortificadas da reivindicação de autonomia¹⁵⁵. Com exceção de J. Nabert¹⁵⁶, segundo Ricoeur, foram poucos os filósofos que tentaram integrar a categoria de testemunho à reflexão filosófica. Ela comanda a renúncia, o abandono da consciência e ocupa na vertente “subjéctiva” da hermenêutica da revelação uma posição estratégica similar à categoria do poético em sua vertente "objetiva" (RICOEUR, 2011, p. 187).

O testemunho, melhor que próprio símbolo, coloca a reflexão diante do paradoxo. A pretensão da consciência transforma-se em escândalo, deixa de existir quando o movimento interior de despojamento e renúncia da consciência aceita ser levado e modelado pela interpretação dos signos exteriores que o absoluto dá de si mesmo.

Ao pensar em uma hermenêutica do testemunho, deve-se considerar que ela consiste na convergência de dois movimentos, de duas exegeses: a exegese de si mesmo e a exegese dos signos exteriores (RICOEUR, 2011).

O testemunho é o destino trágico da verdade fora de nós e em uma história completamente contingente que pode acompanhar o movimento de despojamento pelo qual a reflexão se liberta das ilusões da consciência soberana. Tal libertação é possível interiorizando essa dialética que deixa marcas na contingência da história. Para Ricoeur (2011), o testemunho tem três momentos dialéticos: acontecimento e sentido, processo do falso testemunho e testemunho sobre as

¹⁵⁵ Ricoeur lembra que Nabert, tratando sobre, perguntava em seu Ensaio sobre o mal: "temos o direito de investir um momento da história de um caráter absoluto? Lembramos que foi também o que escandalizou Jaspers no fenômeno da religião. Para ele, a fé "filosófica" deveria eliminar o arbitrário que consistia em privilegiar tal momento da história espiritual da humanidade (RICOEUR, 2011, p. 186).

¹⁵⁶ Em sua obra *Le désir de Dieu* (1966). A terceira parte tem o título *Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu* (apud Ricoeur, 2011, p. 186).

coisas vistas e testemunho *da* vida.

O primeiro momento dialético consiste na estrutura da compreensão de si que intimida a renúncia à ideia de autoconstituição da consciência em uma temporalidade apenas imanente. O testemunho propõe a dialética de seu próprio objeto, que é, ao mesmo tempo, acontecimento e sentido. Posto à prova, o testemunho pode ser verdadeiro ou falso, mas de qualquer forma, convoca a interpretação por meio de uma dialética ainda mais fundamental: entre testemunha e as coisas vistas.

Efetivamente, de um lado o testemunho procede das coisas vistas. Ser testemunha é ter assistido e poder comprovar o que viu. De outro, testemunho pode se libertar a tal ponto das coisas vistas que consegue se concentrar na qualidade de um ato, de uma obra, de uma vida, que são em si mesmos o signo do absoluto. Num segundo sentido, complementar do primeiro, ser testemunha deixa de ser testemunhar que... para tornar-se dar testemunho de... Essa última expressão dá a entender que a testemunha pode se envolver tanto em seu testemunho que este passa a ser a prova por excelência de sua crença. (RICOEUR, 2011, p. 190)¹⁵⁷

O segundo momento dialético do testemunho faz referência ao processo do falso testemunho. Esse processo (tem sua réplica na reflexão do que Nabert chamava criteriologia do divino e que ele fundia precisamente com o exame do testemunho), ressalta que não existe consciência unitiva, nenhum saber absoluto no qual a consciência possa ter consciência do absoluto de si mesma (RICOEUR, 2011, p. 191).

O terceiro é o mais significativo para uma compreensão de si que tentaria reproduzir em si mesmo o movimento. Nesse sentido, lembra Ricoeur, se a reflexão não quiser ser enganada pelas palavras e se tornar radicalmente inautêntica, terá de admitir sua desigualdade quanto ao paradigma histórico de seu movimento de despojamento.

Esses três momentos dialéticos do testemunho vibram no movimento de uma reflexão que desiste de controlar a consciência (RICOEUR, 2011).

O testemunho histórico¹⁵⁸ tem a mesma estrutura e a mesma função:

¹⁵⁷ “[...] Quando a prova se transforma em preço da vida, a testemunha muda de nome: passa a ser mártir. Mas em grego (mártir) quer dizer testemunha. Sei perfeitamente que o argumento do martírio é suspeito; uma causa que tem mártires não é necessariamente justa. Mas realmente, o martírio não é um argumento, menos ainda uma prova. É uma experiência, uma situação-limite. Um homem torna-se um mártir porque é em primeiro lugar uma testemunha” (RICOEUR, 2011, p. 190).

¹⁵⁸ Ricoeur enfatiza o caráter não recíproco dessa complementaridade levantada por Nabert, considerando tão grande dependência da iniciativa do testemunho histórico que é anterior a consciência de si (p. 193) já que o testemunho histórico assim o é como a imaginação para Kant

também é uma “apresentação”, uma “exibição” (*Darstellung*) daquilo que, para a reflexão, continua a ser uma ideia, de modo que há uma dependência sem heteronomia da reflexão em relação aos testemunhos exteriores à consciência. Essa dependência possibilita ao filósofo formular a sua ideia da revelação (RICOEUR, 2011, p. 194).

Os dois processos, do falso e do verdadeiro testemunho, cruzam-se de modo que formam os predicados do divino. Desqualificados os falsos testemunhos e reconhecendo os verdadeiros, identificamos os predicados do divino. Esse círculo hermenêutico é a lei de uma compreensão de si mesmo (RICOEUR, 2011).

Como a experiência poética, na vertente "objetiva" da ideia da revelação, a experiência do testemunho, na vertente "subjéctiva", não pode fazer mais do que “limpar o horizonte para uma experiência especificamente religiosa e bíblica da revelação, sem nunca derivar essa experiência das categorias puramente filosóficas da verdade como manifestação e da reflexão como testemunho” (RICOEUR, 2011, p. 194-195).

Ricoeur, considerando a relevância de Hegel ao tratar a religião propõe também algumas sugestões pessoais referentes ao valor permanente da hermenêutica hegeliana do discurso religioso¹⁵⁹. A primeira sugestão de Ricoeur (1996, p. 60) concerne na afirmação de que o pensamento especulativo tem o mesmo conteúdo que o pensamento figurativo. A segunda, que o saber absoluto, tal como afirma Hegel¹⁶⁰ não constitui de modo algum um nível suplementar do saber, ou seja, um suplemento da ciência. Enfim, uma vez que o saber absoluto não traz nenhum suplemento de pensamento ele é a luz conceitual, no seio da qual o conhecimento mundano, toda expressão cultural e a representação religiosa vêm a pensar em si mesma.

Ricoeur argumenta que esses três traços tendem a dar ao pensamento especulativo um estatuto epistemológico que requer indefinidamente a sustentação do pensamento figurativo (RICOEUR, 1996).

(1968, p. 143) entre outros (*apud* RICOEUR, 2011, p. 193). Para justificar essa anterioridade, nosso autor retoma as “ideias estéticas” de Kant, na obra “Crítica da faculdade de julgar, ao falar da imaginação como representação, onde o poder da imaginação serve para “apresentar” (*Darstellen*) as ideias da razão (RICOEUR, 2011, p. 193).

¹⁵⁹ Essas sugestões, segundo ele, “podem ao mesmo tempo ajudar a reconciliar a impaciência da Fenomenologia com a paciência das Lições de Berlim no que diz respeito à impotência da representação religiosa para transgredir as fronteiras do modo figurativo” (RICOEUR, 1996, p. 59).

¹⁶⁰ No último capítulo de sua obra *Fenomenologia*, de 1807.

De sua parte, Ricoeur compreende o fato de interpretar o saber absoluto menos como um estágio final do que como o processo, graças ao qual todas as figuras e todas as formas e todos os graus permanecem pensamentos. Ele, por conseguinte, designa o caráter pensável e pensado da representação (RICOEUR, 1996).

Assim, torna-se possível reinterpretar a hermenêutica do pensamento religioso como um processo sem fim, graças ao qual o pensamento representativo e o pensamento especulativo não deixam de gerar-se mutuamente.

Ricoeur apresenta, portanto, em consonância com a filosofia hegeliana da religião, o esquema de uma hermenêutica moderna da representação religiosa que liga três fatores: a imediatez, a mediação figurativa e a conceitualização. Considerando a imediatez, percebe-se que há uma hermenêutica da representação religiosa porque há uma revelação. Esse momento não hermenêutico gera toda a dialética ulterior. Esse núcleo é comum ao pensamento figurativo e ao pensamento especulativo. No cristianismo, esse momento de imediatez é assegurado pela aparição de Jesus como figura histórica.

Ao tratar da mediação figurativa, Ricoeur ressalta que o Jesus histórico não é mais acessível, a não ser através do passado e da distância, de modo que desaparecimento e negatividade são as condições da apropriação da significação do acontecimento – Jesus histórico. Nesse sentido, a religião procede dessa apropriação sob o princípio da *Vorstellung*, ou pensamento figurativo, por meio de representações narrativas e simbólicas.

Por fim, esse processo de interpretação que o pensamento figurativo gera é portado pela comunidade confessante. Essa comunidade é unida pela *Erinnerung* da presença imediata, pela rememoração e pela interiorização da imediatez mediatizada.

Nesse sentido, aparece a conceitualização compreendida como a dinâmica da representação assegurada pelo impulso do pensamento figurativo na direção do pensamento especulativo. A morte aparece sem fim da representação e o conceito veiculado pelo declínio da representação é a capacidade de recapitular de maneira pensável e pensada a dinâmica interna da representação (RICOEUR, 1996). Isso, contudo, remete à dinâmica interna que não deixa de dirigir o pensamento figurativo para o pensamento especulativo, sem abolir de modo algum os traços narrativos e simbólicos do modo figurativo.

No âmago da proposta de Ricoeur, como ressalta Gross (2015) está uma hermenêutica em que a importância da reapropriação existencial não dá margem a um mero subjetivismo, no qual o estudo objetivo dos textos não se transforme em uma finalidade em si mesma. Os textos são analisados na dinâmica entre a subjetividade inevitável do intérprete e a objetividade de uma proposição que neles se apresenta. Especialmente, o inusitado que o discurso simbólico abre, representa a possibilidade de crítica de si e de autoconhecimento.

Do que discorremos, chegamos ao que podemos denominar uma hermenêutica fenomenológica da religião. Ricoeur, pelo “texto” e sua interpretação, considerando as etapas da pré-compreensão, da dialética explicação/compreensão e do ato de leitura e apropriação evidencia a relação possível entre a hermenêutica filosófica e a bíblica. Tendo a fé como um convite a pensar distintamente da razão, chega ao conhecimento de si mediante a prática filosófica inspirada pela fé.

3.3 A experiência religiosa e a hermenêutica do si

A experiência religiosa pode ser identificada com base na linguagem (RICOEUR, 1974). Essa suposição fornece uma base comum para o diálogo fecundo de uma análise da religião. A experiência religiosa realça a dimensão simbólica que elucida a essência do ser humano, proporcionando “sentido” e “significado” ao crente, através da experiência da revelação ligada a algumas modalidades de escritura, dentre as quais a poética que cria uma nova realidade.

Ricoeur (1974) lembra que a experiência religiosa reforça no crente a fé que, enquanto temática, escapa da hermenêutica. A fé pode ser vista com traços distintos que realçam suas características como resposta às necessidades do crente, que se fortalece ao valorizar essa experiência.

Desde o conflito das interpretações, o filósofo francês abordou várias temáticas que realçam o ser reflexivo, simbólico e interpretativo. Implicitamente traz consigo a busca por sentido do sujeito que interpreta. Esse sentido torna-se possível pela experiência religiosa.

Ricoeur, que não perdeu suas características tradicionais como religioso, apresenta a transformação de uma filosofia reflexiva, com a pretensão de apropriar as estruturas existenciais do “eu sou”, em uma hermenêutica da linguagem baseada no símbolo como multifacetado e aberto à alteridade.

Mediante a união da linguagem simbólica com a compreensão de si, ele

especifica a tarefa da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época passada, à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao tornar-se contemporâneo do texto, o hermeneuta apropria-se do seu sentido: de estranho, ele quer torná-lo próprio, de modo que toda prática hermenêutica seja assim, explícita ou implicitamente, “compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro” (RICOEUR, 1978, p. 18).

A filosofia hermenêutica de Ricoeur pode ser definida como uma filosofia do sujeito mediante a interpretação que chega à origem ontológica da compreensão, o si. O conceito de si pode ser visto como o desenvolvimento ricoeuriano da noção de sujeito. Uma ilustração de um modo de autocompreensão que numa dinâmica incorpora mudança e reapreciação (BLAMEY, 1995).

A posição do si é insuficiente para caracterizar sua verdade, não se confunde com intuição. O si necessita de uma reflexão que quer se tornar interpretação. A posição do *cogito* não é dada, segundo Ricoeur, por evidência psicológica, por intuição intelectual, por visão mística, mas pela reflexão.

Com base nessa prática, Ricoeur transforma profundamente a problemática do *cogito*. Realiza uma reforma interna da filosofia reflexiva e proporciona a descoberta de uma nova dimensão da existência, na qual o *cogito* “se esfacela, se enriquece e se aprofunda pelo recurso da hermenêutica” (RICOEUR, 1978, p. 18).

A reflexão é como um ato de retorno a si, pelo qual o sujeito readquire o princípio unificador das operações entre as quais ele se desfaz e se esquece como sujeito. A reflexão visa uma apropriação além da autorreflexão, pois quer uma decifração, que se torna possível pela constatação da reconquista do “eu sou” sobre o “eu penso”. Esse é o fundo existencial na hermenêutica do si em Ricoeur, que faz uma crítica do *cogito* cartesiano (JERVOLINO, 1993, p. 10).

A tradição das filosofias do *cogito* inicia-se propriamente com Descartes, mas, segundo Ricoeur, é também com ele que se origina sua crise. O *cogito* cartesiano tem uma ambição que desvela sua fraqueza (RICOEUR, 2014, p.15). Descartes, com sua primeira certeza, resultante da prática da dúvida metódica, é abalado, pois o *cogito ergo sum* é visto como uma falsa consciência, uma “certeza incerta”¹⁶¹.

¹⁶¹ “Consequentemente, é pelo fato de eu não estar imediatamente na posse de mim mesmo, porque a reflexão não é intuição de si por si, que é necessário a apropriação do que eu sou decifrando as múltiplas expressões do meu esforço por existir. É através dos signos públicos e privados da minha

[...] o *Cogito* não é só uma verdade tão vã quanto invencível. E preciso acrescentar ainda que ele é como um lugar vazio que desde sempre foi preenchido por um falso *Cogito*. Aprendemos, com efeito, através de todas as disciplinas exegéticas e através da psicanálise em particular, que a consciência supostamente imediata é, em primeiro lugar, “consciência falsa”; Marx, Nietzsche e Freud ensinaram-nos a desmascarar seus ardis. (RICOEUR, 1978, p. 19)

O *cogito* é como um lugar vazio que, desde sempre, foi preenchido por um falso *cogito*. Por influência da exegese e especialmente da psicanálise¹⁶², Ricoeur salienta que a consciência pretensamente imediata é, antes de tudo, uma “consciência falsa”:

[...] por conseguinte, devemos, doravante, acrescentar uma crítica da consciência falsa a toda a redescoberta do sujeito do *Cogito* nos documentos da sua vida. Uma filosofia da reflexão deve ser exatamente o contrário de uma filosofia da consciência. (RICOEUR, 1978, p. 19)

Por esse sentido, o “si” que guia a interpretação só pode ser recuperado como resultado da interpretação por duas razões: 1) o famoso *cogito* cartesiano resultante da dúvida é “uma verdade tão vã quanto invencível” e 2) “não somente o ‘eu’ não pode apropriar-se senão das expressões da vida que o objetivam, mas a exegese do texto da consciência choca-se com as primeiras ‘más interpretações’ da consciência falsa”. Pois o *cogito* cartesiano

[...] é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato, de uma existência e de uma operação de pensamento; eu sou, eu penso; existir para mim é pensar; existo enquanto penso. Mas esta verdade é uma verdade vã, é como que um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto que o ego do ego *cogito* não tiver entrado na posse, no espelho dos seus objetos, de suas obras e, finalmente, dos seus atos. (RICOEUR, 1978, p. 19)

Segundo Ricoeur (2014, p. 23), o anti-*cogito* de Nietzsche não é o inverso do *cogito* cartesiano, mas é um virar-se contra a própria ideia de uma certeza. Nietzsche apenas “dúvida melhor que Descartes”, ele reduz o sujeito a uma ilusão, lança a hipótese do sujeito como multiplicidade, e questiona deste modo a inerência do *cogito* ao eu” (CESAR, 1998, p. 56).

Ricoeur interpreta o gesto desconstrutivo de Nietzsche como a continuação do argumento do gênio maligno aplicado ao próprio *cogito*, em função do caráter metafórico e falso de toda linguagem. Suspeita que ele não tenha conseguido

atividade no mundo, é através da obra, a cultura, a instituição política e a história que poderei apropriar-me da minha afirmação originária” (GISEL, 1970, p. 177).

¹⁶² Onde a consciência, segundo Freud, é marcada por uma limitação em relação ao inconsciente.

“subtrair sua própria filosofia ao efeito desconstrutivo desencadeado pela sua interpretação retórica de toda a filosofia” (RICOEUR, 2014, p. 26).

Nietzsche ataca a filosofia do *cogito* contra a pretensão fundadora da filosofia e o campo da linguagem em que ela se expressa (LAUXEN, 2013). A linguagem, para Nietzsche, é completamente figurativa e a filosofia depende dela. Ricoeur considera que a dimensão metafórica da linguagem foi assumida até o fim por Nietzsche e a radicaliza na obra *Verdade e mentira*, no sentido extramoral (Nietzsche, 1973).

O *cogito* cartesiano, segundo o filósofo alemão, é visado indiretamente na medida em que ele não pode ser “[...] uma exceção à dúvida generalizada”, visto que, o “eu penso” e o valor representativo das ideias estão marcados “[...] pela espécie de redução tropológica” (RICOEUR, 1990, p. 25-26)¹⁶³. Ricoeur afirma: “Do mesmo modo que a dúvida de Descartes procedia da indistinção suposta entre o sonho e a vigília, a de Nietzsche procede da indistinção mais hiperbólica entre mentira e verdade” (RICOEUR, 2014, p. 27).

Entre a exaltação do *cogito* por Descartes e a sua humilhação, realizada por Nietzsche, Ricoeur propõe uma hermenêutica do si que supõe um autoconhecimento a partir da verdade como atestação. Essa é uma certeza maior que a certeza primeira cartesiana e a suspeita nietzscheana. Para Ricoeur, a atestação é compreendida como o propósito da hermenêutica.

Os conflitos apresentados estão interiorizados e a figura que emerge é de um *cogito* militante e ferido, para se referir à consciência de si. A hermenêutica do si¹⁶⁴ reflete a tensão do *cogito* superestimado ou subestimado. A meio caminho entre ambos, nosso filósofo não renuncia à problemática reflexiva e à mediação

¹⁶³ A “redução tropológica” é a chave para a crítica do *cogito*. O propósito de Ricoeur (1990, p. 25-26) é “[...] mostrar no anti-*cogito* de Nietzsche não o inverso do *cogito* cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual considera-se que o *cogito* traga uma resposta absoluta”. Para Ricoeur a destruição da questão do *cogito* afastaria a possibilidade, por exemplo, de pensá-la de outro modo, como é seu propósito, nos termos da problemática reflexiva do si-mesmo (LAUXEN, 2013, p. 18).

¹⁶⁴ Podemos resumir a três os enfoques fundamentais que determinam a distância da hermenêutica do si em relação às filosofias do *cogito*: um primeiro enfoque é que o termo “si”, como reflexivo de todas as pessoas gramaticais, não prioriza mais um ego imediato que deva ser posto ou deposto, mas a reflexão. Um segundo enfoque é que o termo “si”, que se equipara à questão “quem?”, é devedor da polissemia da própria questão, que tem sua unidade temática na ação, ou seja, a ação é núcleo principal da hermenêutica do si e não o *ego-cogito*. Um terceiro enfoque é o tipo de certeza que a hermenêutica assume, oriunda da noção de atestação, em relação à certeza das filosofias do *cogito* das quais deriva o saber último e fundador. A atestação se apresenta como uma espécie de crença ou fiabilidade no outro, sem que se possa “[...] apelar para uma instância epistêmica superior” (RICOEUR, 2014, p. 33-37).

linguística da experiência (RICOEUR, 2014).

Ricoeur afirma que o *cogito* cartesiano (eu exaltado) ou anti-*cogito* (eu humilhado), fazem uma falsa oposição e são diferentes do *si* hermenêutico de sua busca. O *si* é pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais. O sujeito, enquanto substrato metafísico ou origem epistemológica, a construção teórica da filosofia objetivista e subjetivista tradicional, constitui, com efeito, a grande vítima da hermenêutica fenomenológica ricoeuriana (MADISON, 1995).

Disso decorre a necessidade de juntar a crítica da “consciência falsa” a toda a redescoberta do sujeito do *cogito* nos documentos da sua vida, de modo que uma filosofia da reflexão deve ser completamente o contrário de uma filosofia da consciência: “não só o ‘eu’ apenas se pode reapreender nas expressões da vida que o objetivam, mas a exegese do texto da consciência choca com as primeiras ‘más interpretações’ da consciência falsa” (RICOEUR, 1978, p. 19).

Com a superação, por um lado, da consciência falsa e, por outro, do poder ilimitado da razão, a consciência de si é relacionada à concepção de verdade como manifestação:

[...] em experiências mais essenciais que toda articulação ontoteológica que procurarei as pegadas de uma verdade capaz de se pronunciar em termos de manifestação e não de verificação, e as pegadas de uma compreensão de si na qual o sujeito seria despojado da arrogância da consciência. (RICOEUR, 2011, p. 171-172)

A atestação, enquanto elemento distintivo da verdade, desempenha um papel fundamental para situar a hermenêutica do si entre o *cogito* cartesiano e o anti-*cogito* nietzscheano. A atestação não se funda no critério de verificação e se opõe à noção de ciência, no sentido de saber último e autofundador (RICOEUR, 2014).

A atestação separa-se explicitamente de toda a problemática fundacional. Ela se apresenta como uma espécie de “crença”, como testemunha, como uma confiança de existir como ipseidade, em si mesma, como um outro, como sujeito de seu discurso, de sua ação, dos seus relatos que se faz de si mesmo, de suas responsabilidades e, até mesmo, na história (RICOEUR, 2014).

A compreensão do texto se dá através da pergunta “quem?”, forma interrogativa de atestação para toda problemática da resposta “si”. A forma de atestação corresponde a quatro maneiras de interrogar: quem fala? quem age? quem narra? quem é o sujeito moral da imputação? Assim, o eu é deslocado e se

transforma em um *si* reflexivo, mediatizado pelos signos e textos, que refletem sua vontade e desejo de existir. Desse modo, Ricoeur constrói uma ontologia do sujeito hermenêutico (RICOEUR, 2014, p. 39).

Dessa prática dialógica, Ricoeur infere epistemologicamente que “não há compreensão de si que não seja *mediada* por signos, símbolos e textos” (RICOEUR, 1989, p. 69).

Assim, “o símbolo dá que pensar”¹⁶⁵ que o *cogito* está no interior do ser, e não o inverso. Dessa ingenuidade se veria igualmente uma segunda revolução copernicana: “o ser que se afirma no *cogito* descobre que o próprio ato pelo qual ele se afasta da totalidade, participa ainda do ser que o interpela em cada símbolo¹⁶⁶ (RICOEUR, 1959, p. 13).

Através da mediação pelos signos, no pensamento ricoeuriano, é afirmada a condição originariamente *langagière* (vinculada à linguagem) de toda experiência humana, de modo que o caminho mais curto de si a si é a palavra do outro, que faz percorrer o espaço aberto dos signos (HIGUET, 2013). Assim, a hermenêutica que se interessa pelos mundos abertos pelo texto, supera a semiótica (que pressupõe o fechamento dos signos na estrutura da linguagem) sem rejeitá-la.

Ricoeur propõe-se chegar à compreensão do sujeito humano e de seus mundos pela mediação de signos (símbolos, texto, ação). A experiência religiosa nesse contexto, particularmente a religião judaico-cristã, desafia o intérprete, na qual “o sagrado se dá como uma experiência de excesso de sentido, além da subjetividade e da linguagem humana, além dos limites da ontologia” (HIGUET, 2013, p. 466).

Ao procurar a plenitude da linguagem, Ricoeur torna relevante o si e o símbolo em detrimento do modo idealístico de interpretação, que situa o eu fora do mundo. O movimento de busca da interpretação do que é dito acontece no círculo

¹⁶⁵ Em seu artigo *Paul Ricoeur, um filósofo às voltas com a teologia*, D. Muller (2006) lembra que a “*le symbole donne à penser*”, famosa fórmula que pontuou a conclusão da Simbólica do mal, na perspectiva de uma “ancoragem ontológica” do pensamento evidencia que “o símbolo sugere que o *Cogito* está dentro do ser e não o contrário” (RICOEUR, 1960, p. 331).

¹⁶⁶ “Uma filosofia iniciada pelo símbolo seria assim totalmente contrária a uma apologética que pretenda encaminhar a reflexão para a descoberta de um desconhecido; pelo contrário, ela instala o homem a título preliminar no interior do seu fundamento e, a partir daí, encarrega a reflexão de descobrir a racionalidade do seu fundamento. Só uma filosofia alimentada na plenitude da linguagem pode depois ser indiferente aos acessos e às suas condições de possibilidade, e estar constantemente preocupada em tematizar a estrutura racional e universal da sua adesão. Esta é, aos meus olhos, a força de sugestão do símbolo” (RICOEUR, 1959, p. 13).

hermenêutico em que o eu está presente, imerso, compreendendo e explicando em postura dialética tão poderosa que acaba por concretizar toda a dinâmica da interpretação (GARNICA, 1993).

Vemos, portanto, que a problemática hermenêutica estruturante do pensamento de Ricoeur é seu próprio percurso (GOMES, 2018). Na transição de uma “hermenêutica dos símbolos” para chegar a uma “hermenêutica do si”, ele constrói uma nova antropologia, uma ontologia da compreensão do ser humano na qual a consciência humana pela mediação simbólica expressa-se em narrativas. Disso vem a participação do enxerto hermenêutico da própria vida (SOUZA, 2012).

Na obra *O Si mesmo como um outro* (1990)¹⁶⁷, como vimos, aparecem as principais linhas da hermenêutica do si¹⁶⁸. São apresentadas as tradições filosóficas que Ricoeur aderiu: a fenomenologia da vontade de seus primeiros trabalhos; a hermenêutica dos símbolos e textos; o problema da narrativa que cobre ainda o campo da ação, no arco das ações pré-figuradas à refiguração. Isso vem se juntar à problemática da identidade narrativa. Aparece sobremaneira a problemática da compreensão de si, que é o ponto de culminância de sua trajetória, que vem dar um tom de acabamento ao seu longo percurso intelectual (LAUXEN, 2013).

O que une a experiência religiosa à hermenêutica de si mesmo é a fé. Conforme Ricoeur (1974, p. 83), a fé pode ser chamada de "preocupação final", que trata de uma postura, na qual há a satisfação por saber que se tem o necessário a partir de uma base que orienta em todas as escolhas. A fé pode ser vista também como "sensação de dependência absoluta", para sublinhar o fato de responder a uma iniciativa que sempre precede a si mesma. Além do mais, pode ser a "confiança incondicional" inseparável de um movimento de esperança que abre caminho, apesar das contradições da experiência.

Ricoeur (1974, p. 73) ainda argumenta que a fé pode ser abordada pela análise linguística e pela hermenêutica filosófica. A análise linguística é marcada por afirmações como: Deus existe, Deus é imutável, é todo-poderoso. Essa análise

¹⁶⁷ Neste texto, usamos a versão em português da editora Martins Fontes, de 2014.

¹⁶⁸ Lauxen (2013, p. 13) lembra que faz parte da última fase de Ricoeur. As contribuições que Ricoeur desenvolveu depois dos três volumes de *Temps et récit*, ou seja, estudos circunscritos em torno da problemática de uma antropologia do homem capaz, foi reconhecida desde *Soi-même comme un autre* (1990). As obras posteriores, de algum modo, estão posicionadas no intercurso de obra de 1990 com o tema da memória e do reconhecimento, desenvolvidos nas respectivas obras *La mémoire, l'histoire, l'oublié* (2000) e *Le Parcours de la reconnaissance* (2004).

é iniciada por declarações que constituem claramente um tipo sofisticado de expressão que pertence ao discurso da teologia. Nesse sentido, o discurso religioso é reinterpretado em termos conceituais com ajuda da filosofia especulativa.

Pela filosofia hermenêutica, a fé é considerada de modo contrário: visa chegar o mais perto possível das expressões originais de uma comunidade de fé. Para Ricoeur, ao analisar a religião considerando a fé, o foco não está nas declarações abstratas, mas nas expressões por meio das quais os membros de uma comunidade interpretam sua própria experiência, uma sintonia entre a experiência religiosa e a compreensão de si mesmos.

CONCLUSÃO

A presente dissertação pretendeu apresentar aspectos do pensamento de Paul Ricoeur, considerando que, de certo modo, a filosofia e a religião são domínios do saber e da experiência de pensamento, supostamente, inconciliáveis. Apresentamos a perspectiva do filósofo francês mediante sua análise da religião, que nos mostra, de uma certa perspectiva de sua filosofia hermenêutica, que a religião é produtora de sentido e contém elementos de um pensamento que confere sentido à experiência humana no mundo. Por isso, a religião pode ser um dos objetos de estudo da hermenêutica fenomenológica.

A título de conclusão, remetemo-nos agora à nossa área, as Ciências da Religião. Bem sabemos que ela, enquanto perspectiva epistemológica, configura-se como uma ramificação das Ciências Humanas que, a partir de critérios científicos, por meio do diálogo com diversas áreas e de uma reflexão metodológica, realiza uma abordagem pluridimensional e aberta da religião enquanto fenômeno humano e social.

Nesse sentido, o fenômeno religioso é como realidade presente nas mais diferentes culturas e marcado por práticas diversas que até divergem entre si, como, por exemplo, a história de expressões religiosas “politeístas” e “monoteístas” para designar o transcendente enquanto objeto de fé. Ambas têm suas nuances e devem ser respeitadas em suas singularidades.

O tema da religião, portanto é abordado distintamente pela teologia e instituições religiosas e, por outro, pelas Ciências da Religião (ou “ciência da religião” ou ainda “ciências das religiões”¹⁶⁹). Enquanto a teologia a observa a partir de suas visões doutrinárias, mediante uma adesão e uma leitura bíblico-dogmática, a perspectiva das Ciências da Religião trata da religião sem se deter na dimensão da crença e da pertença, compreendendo-a na sua múltipla dimensionalidade (ritos, presença social e política, experiência individual e mística etc). A partir de critérios específicos embasados na ciência, as Ciências da Religião tentam apresentar a relevância do fenômeno religioso à academia e às instituições sociais.

Ao considerarmos a obra de Paul Ricoeur, evidenciamos que advém na

¹⁶⁹ Sobre essas nomenclaturas, vale conferir as obras já citadas: TEIXEIRA, 2001; USARSKI, 2007; CRUZ, E.; DE MORI, G., 2011; SILVEIRA, 2016, 2017; CRUZ, 2018. Contudo, optamos pela nomenclatura “Ciências da Religião” porque essa é a opção de nosso Programa e também tendo em vista que entendemos que o foco dessa área é o mesmo, o fenômeno religioso, apesar de possuir vários “rostos” sociais.

tradição filosófica, da filosofia reflexiva juntada à fenomenologia e à hermenêutica. Ele propõe fazer um inventário da sobreposição da hermenêutica filosófica em relação às demais hermenêuticas que se complementam, realizando uma experiência de intermediar o “conflito das interpretações” (RICOEUR, 1978).

Apesar de filósofo por profissão, Ricoeur nunca abriu mão de sua adesão religiosa. Ele aborda a temática da religião e faz dela uma companheira (implícita ou explicitamente) em quase todos os seus momentos acadêmicos, o que expressa em sua própria biografia e em suas obras.

Relacionar a religião à filosofia não é tão fácil, pois quase sempre substancialmente tem-se a fé como algo oposto à razão, não obstante, seja possível, por uma prática pedagógica, o diálogo entre ambas (GONÇALVES, 2018). Considerando-se as devidas demarcações epistemológicas das Ciências da Religião e da filosofia ricoeuriana e o respectivo potencial de efetivação das contribuições mútuas, compreendemos a possibilidade de Ricoeur contribuir com nossa área de pesquisa.

Ricoeur empenhou-se em ser reconhecido como um professor de filosofia, que ensinou filosofia em instituição pública, e que fala o discurso comum, com todas as reservas mentais, inteiramente assumidas, de modo a deixar-se acusar periodicamente de ser um teólogo disfarçado que filosofava, ou um filósofo que fazia pensar ou se deixava pensar o religioso. Em certa ocasião, chegou a afirmar: “assumo todas as dificuldades desta situação, inclusivamente a suspeita de que, na realidade, não terei conseguido manter essa dualidade tão estanque” (RICOEUR, 2009a, p. 237).

Ricoeur (1977, p. 31; 2007a, p. 40) salientou a respeito da escola da suspeita composta por Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Com eles, retificou e aprimorou sua noção de religião. Ao mencionar Nietzsche, por exemplo, destaca que, com ele, “toda a filosofia se torna interpretação”. Em discussão com o platonismo e a moral cristã, o filósofo alemão afirmou a religião como uma limitação de consciência. Tanto Nietzsche como o fundador da psicanálise, ao fazerem referência à religião, partem do princípio da falsidade da consciência.

Vimos que, em Ricoeur, a dicotomia tradicional entre as Ciências Naturais e as Ciências do Espírito situa-se no âmbito epistemológico e no plano ontológico. Ele desenvolve uma arqueologia em que a reflexão se suprime a ela própria, na qual a ontologia é “a terra prometida” para uma filosofia que começa pela linguagem

e é marcada pela reflexão (RICOEUR, 1978, p. 24).

Para o autor francês, a linguagem realiza-se como discurso. Dentre os diferentes modos de discurso, há o da linguagem religiosa. Esse foi considerado nesta pesquisa, sobretudo a partir de um texto de 1974, no qual ele aborda a filosofia e a linguagem religiosa.

Para Ricoeur, é o discurso que mostra a dialética entre língua, como código, e acontecimento. Enquanto a língua é praticada, o discurso aparece, como um evento porque se refere a um mundo e se dirige a um interlocutor. Ao entrar no processo da compreensão, o discurso se supera, enquanto evento, na significação (MORI, 2012).

É no domínio epistemológico que a polaridade dicotômica entre a explicação própria das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e a compreensão das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) deve ser superada. Ricoeur julga encontrar um movimento dialético entre esses dois procedimentos epistemológicos: o papel da interpretação. A “dialética”, nesse contexto, refere-se ao que cada uma dessas duas atitudes remete à outra por meio de características próprias (CAMPOS, 2018).

Nesse âmbito, Ricoeur sugere o “modo da atestação”. A verdade apresenta-se sob o signo da atestação à maneira do testemunho e não o da verificação, como da tese de Popper¹⁷⁰. Daí se segue a tese de que seja possível falar de verdade não apenas no terreno das ciências do espírito, mas também das ciências da natureza (RICOEUR *apud* GREISCH; KEARNEY, 1991).

Nesse sentido, vimos, com o desenvolvimento desta pesquisa, que ele propõe religar a linguagem simbólica à compreensão de si, dando satisfação ao voto mais profundo da hermenêutica. Assim, toda a interpretação se propõe vencer a um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Vimos que a religião, enquanto fenômeno humano (e não enquanto instituição social), pode ser vista como um texto. Ao superar essa distância entre o que analisa a religião e ela própria, o sujeito que a analisa torna-se contemporâneo dela, assim como de um texto.

Em Ricoeur, portanto, há uma motivação que comporta duas maneiras de ser no mundo, a filosófica e a religiosa (SOUZA, 2015a). Pelo âmbito filosófico, sua

¹⁷⁰ Karl Popper (1902-1994) é um filósofo da área da filosofia da ciência que admite a falseabilidade como um critério científico. Isso ele explicou, sobretudo na sua obra de 1934, *a lógica da Pesquisa Científica*.

obra é uma exegese do ser humano capaz que visa a si mesmo, uma hermenêutica das capacidades humanas, uma filosofia que procura as transcendências na imanência, que procura o sentido a partir da finitude humana.

Pelo viés religioso, ao considerar o fenômeno religioso encontrado nas crenças, nos ritos e nas instituições religiosas e, especialmente, no cristianismo, Ricoeur tem seu interesse voltado à finalidade do fenômeno religioso, enquanto dimensão da vida humana, a liberação da bondade em meio à experiência radical do mal, o sentido de esperança proveniente da fé.

Ricoeur é, portanto, um filósofo de expressão cristã. Além de considerar as obras já mencionadas nesta pesquisa, essa característica aparece ainda em outras, como *Penser la Bible*, que lança luzes sobre a sua postura em textos nos quais são evidenciadas a problemática de aspectos relacionados à religião (ABEL, 2007).

Disso decorre a relevância de Ricoeur e de sua obra. Parafraseando Japiassu (2017), ela serve como uma incrível mina de inspiração e nos instiga a encontrar uma ética adaptada à modernidade e a seus novos desafios, resgatando uma utopia em sua função libertadora, capaz de impedir o horizonte de expectativas de se confundir com o simples campo da experiência.

Fizemos referência, nesta pesquisa, portanto, à religião compreendida pelo viés antropológico. Através da capacidade humana mediante a existência da fé, da busca de sentido e significado na dimensão da convicção a partir da vivência simbólica. Assim, a religião não é estritamente ligada ao transcendental, mas é algo eminentemente humano.

Usamos, nesta pesquisa, sistematicamente, o método analítico dos textos ricoeurianos, de decifração e análise. Além da elaboração deste texto e a participação em congressos e eventos da área de pesquisa, tivemos, no decorrer do trabalho de pesquisa, o debate dos resultados com nossos pares, com especialistas no tema e da área de pesquisa, e a publicação de resumos expandidos em anais de congressos. Esperamos, ainda, elaborar artigos em periódicos de referência e, desse modo, contribuir com o campo de estudos de Ricoeur e das Ciências da Religião no Brasil.

Tivemos como objetivo, nesta dissertação, apresentar uma leitura, enquanto recorte epistêmico (e não uma pretensão “macro” de análise) do sistema ricoeuriano, buscamos lançar luzes para futuras pesquisas que evidenciarão aspectos não abordados nesta.

Realizando uma abordagem da epistemologia da religião, ressaltamos os principais conceitos da obra ricoeuriana relacionados à religião, e chegamos à conclusão de que Ricoeur, apesar de filósofo, pode ser considerado um “cientista da religião”, enquanto adjetivação que lhe é cabível pelo trabalho realizado acerca da religião em toda sua obra filosófica.

Prendemos dar continuidade à presente pesquisa em uma das duas possíveis linhas: a questão na alteridade na educação, na qual Ricoeur apresenta os fundamentos para a realização de políticas públicas no âmbito educacional ou, a partir da obra *Amor e justiça* (2012), apresentar a visão do autor sobre a religião como complemento à vivência ética, superando a lógica da equivalência pela lógica da superabundância.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier. **Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricoeur**. Blog. [online]. Disponível em: <http://www.olivierabel.fr/ricoeur/articulation-philosophie-theologie-chez-paul-ricoeur.html>. Acesso em: 13 set. 2021.
- AMALRIC, Jean-Luc. Criticar e imaginar: como ultrapassar o círculo hermenêutico? **Simpósio A hermenêutica crítica de Paul Ricoeur: diálogos entre teoria literária, filosofia e literatura**. IEL - Unicamp, Campinas, 2015. Disponível em: <https://www4.iel.unicamp.br/ricoeur2015/>. Acesso em: 10 ago. 2021.
- AMHERDT, F.-X. **L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique**. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Cerf, 2004.
- BARREIRA, Marcelo Martins. Acesso filosófico ao religioso pelos círculos hermenêuticos de Ricoeur. **Síntese - Rev. de Filosofia**, v. 41, n. 130, p. 259-268, 2014.. Disponível em: [:https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2953](https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2953). Acesso em: 10 jan. 2021.
- BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. *In*: HAHN E, Lewis. **A filosofia de Paul Ricoeur**. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- BLUNDELL, Boyd. **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- BRANDT, H. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**, v. 46, n. 1, p. 122-151, 2006. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4601_2006/et2006-1ihbrandt.pdf. Acesso em: 30 mar. 2021.
- BUSACCHI, Di Vinicio. De la Methode Hermeneutique de Paul Ricoeur. **Segni e Comprensione**, a. XXVII n.s., n. 80, 2013. Disponível em: <http://siba-ese.unisalento.it/>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e Compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13. n. 23, p.38-72, jan./jul.2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18193/13591>. Acesso em: 5 set. 2019. Acesso em: 30 mar. 2021.
- CASTRO, M. G. Da Vontade ao Voluntariado. **Boletim do Núcleo Cultural da Horta**, edição online, 2010. Disponível em: <https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/2915/3/Da%20Vontade%20ao%20Voluntariado.pdf>, Acesso em: 7 out. 2021.
- CESAR, Constança Marcondes. Ética e hermenêutica: a crítica do *cogito*. *In*: **Paul RICOEUR**, Paul. **Ensaio**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CONSTITUIÇÃO **Lumen Gentium** sobre a Igreja. *In*: CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965. São Paulo: Paulinas, 2006.

- COSTA, Miguel Dias. **Introdução à edição portuguesa de "O conflito das Interpretações" de Paul Ricoeur**. PORTO-PORTUGAL: RÊS-Editora. 1988. Disponível em: <https://farofafilosofica.com/2017/07/16/paul-ricoeur-13-livros-para-download/>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- CRUZ, E.; DE MORI, G.(orgs.). **Teologia e Ciências da Religião: A caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Belo Horizonte: ANPTECRE/Editora PUC Minas/Editora Paulinas, 2011.
- CRUZ, Eduardo Rodrigues. A Epistemologia da Ciência da Religião: elementos para uma visão deflacionária. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v.13. n. 23, p.14-22, jan./jul.2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18159/13665>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- DENTZ JR, René Armand. **A Liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur**. Belo Horizonte: FAJE (Faculdade de Filosofia e Teologia), 2017. Disponível em: <http://docplayer.com.br/131256259-A-liberdade-e-o-perdao-a-partir-do-pensamento-de-paul-ricoeur.html>. Acesso em: 13 jan. 2021.
- DORNISCH, Loretta. **Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur**. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.
- FEUERBACH, Ludwig [1841]. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FREY, Daniel. Apresentação. **Obra Escritos e Conferências 2**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 1-12.
- GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. Considerações sobre a Fenomenologia Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 1, n. 6, p. 43-52, 1993. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v16/v16a03.pdf>. Acesso em: 1 maio 2020.
- GENTIL, Helio Salles. O que é interpretar? O mundo da ação e o mundo do texto. **In: Mente, Cérebro & Filosofia: Ricoeur, Gadamer - Presença do outro e interpretação**, 2010.
- GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.
- GISEL, P. **Le conflit des interprétations. Esprit.**, v. 38, n. 11, Novembre, 1970.
- GOMES, Manuel Tavares. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 34-55, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/33075>. Acesso em: 1 maio 2020.
- GONÇALVES, P. S. L. Religião e ciência: tensões e diálogo. **Reflexão**, v. 43, n. 1, p. 3-9, 2018. Editorial. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v43n1a4333>. Acesso em: 2 fev. 2021.

- GRESCHAT, H. J. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.
- GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. *In*: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2015. p. 13-26.
- GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21748> Acesso em: 2 fev. 2021.
- GSCHWANDTNER, Christina M. Paul Ricœur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology. **Études Ricœuriennes / Ricœur Studies**, v. 3, n. 2, p. 7-25, 2012. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu>. Acesso em: 2 fev. 2021.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HENRIQUES, Fernanda (Org.) **A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e percursos**.: Coimbra: Ariadne Editora, 2006.
- HIGUET, Etienne Alfred. Hermenêutica da religião. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 457-468.
- HIGUET, Etienne Alfred. O Lugar da Religião no Pensamento de Paul Ricoeur. **Observatório da religião**. v. 2, n. 2, p. 22-45, Jan.-Jun. 2015. Disponível em: <https://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/view/822>. Acesso em: 2 fev. 2021.
- IHDE, D. **Hermeneutic Phenomenology: the philosophy of Paul Ricoeur**. Evanston: North-Western University, 1971.
- JACOB, Odile (Org.) **La Philosophie Et L'Éthique**: Université De Tous Les Savoirs. T.11
- JAPIASSU, Hilton. Qual o legado Principal de Paul Ricœur à filosofia Contemporânea? **Imprensa da Universidade de Coimbra**. 2017. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/cn/livro/qual_o_legado_principal_de_paul_ricoeur_%C3%A0_filosofia_contempor%C3%A2nea. Acesso em: 12 ago. 2021.
- JERVOLINO, D. **Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur [1984]**. Prefácio de Paul Ricoeur. Genova: Marietti, 1993.
- JERVOLINO, Domenico. Paul Ricoeur. Encontro com Cristo na fraternidade dos homens. *In*: ZUCAL, Silvano. **Cristo na Filosofia Contemporânea II**. O Século XX. São Paulo: Paulus, 2006.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KEARNEY, Richard. Religião e ideologia: o conflito hermenêutico de Paul Ricoeur. **Irish Theological Quarterly**. v. 52, n. 1-2, p. 109-126, 1986. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/002114008605200108>. Acesso em: 1 ago. 2021.
- KENNY, Peter. "Conviction, Critique and Christian Theology", *In*: **Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God**: The Reception within

Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur. Munster: LIT Verlag, 2004, p. 92-102.

LARMAGNAC-MATHERON, Octave. Le livre du jour. Paul Ricœur: LA RELIGION POUR PENSER. Écrits et conférences 5. **La Couleur des Idées**. Seuil: 2021. Disponível em: <https://www.philomag.com/articles/la-religion-pour-penser-de-paul-ricoeur>. Acesso em: 14 abr. 2021.

LAUXEN, Roberto Roque. O significado da Hermenêutica do si de Ricoeur: entre a polêmica do cogito e a reflexão. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 9, n. 1, p. 13-22, jan.-abr. 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br>. Acesso em: 23 set. 2021.

LAUXEN, Roberto Roque. Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur: Uma biografia intelectual. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 7, n. 1, p.1-25, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/view/5626/5259>. Acesso em: 3 fev. 2021.

LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elsie José (org.). **O Legado de Ricoeur**. Guarapuava: Unicentro. 2011. Disponível em: <http://www2.unicentro.br/editora/files/2012/11/ruth.pdf>. Acesso em: 1 maio 2020.

LOUDIY, Fadoua. **Paul Ricoeur. A Philosophy of Communicative Praxis**. Disponível em: <https://www.peterlang.com/view/9781453902028/9781453902028.00022.xml>. Acesso em: 1 maio 2020.

MADISON, Gary Brant. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito *In*: HAHN E, Lewis. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos Seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, cap. 2.

MANZATTO, Antonio. Identidade Narrativa de Jesus de Nazaré. **Revista Teoliterária**, São Paulo: PUC-SP, n. 11, p. 11-31, 2016.

MAUROT, Élodie. **Hauteur de Foi**. Disponível em: <https://www.la-croix.com/JournalV2/Hauteur-foi-2021-04-15-1101150978>. Acesso em: 14 abr. 2021.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur**. Une philosophie de l'agir humain. France: Du Cerf, 2006

MILLER, Denis. Paul Ricœur (1913-2005): un philosophe aux prises avec la théologie. **Revue Théologique de Louvain**. V. 37, n. 2, p. 161-178, 2006. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em: 1 maio 2020.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

MORI, Geraldo De. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. **Teoliterária**, v. 2, n. 4, p. 203-239, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22909>. Acesso em: 1 maio 2020.

MORI, Geraldo De. **Paul Ricoeur e a teologia**. 2014. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao15/paul_ricoeur_e_a_teologia.pdf . Acesso em: 2 fev. 2021.

NABERT, Jean. **Le désir de Dieu**. Paris : Aubier-Montaigne. 1966.

PACHECO, Marcio de Lima. Da poética à linguagem religiosa em Paul Ricoeur.

Revista Opinião Filosófica, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 145-158, ago. 2017. Disponível em:

<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/733>.

Acesso em: 1 maio 2020.

PELLAUER, David. Paul Ricoeur on the Specificity of Religious Language. **The Journal of Religion**, v. 61, n. 3, p. 264-284, jul. 1981. Published by: The University of Chicago Press URL:so <http://www.jstor.org/stable/1202814>. Acesso em: 5 abr. 2021.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2009.

PIEPER, Frederico. O conflito das Interpretações. Aportes teóricos para se pensar a religião. **Observatório da religião**. v. 2, n. 2, p. 46-66, Jul.-Dez. 2015.

Disponível em:

<https://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/view/824/586>. Acesso em:

1 maio 2020.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1993.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v. 17, n. 2, p. 162-178, ago. 2017. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/34131/23463>. Acesso em: 1 maio 2020.

R. M. EHL. Prospective du monde et perspective chrétienne. **Cahiers de Villemétrie** (Prospective et planification), n 44, p.16-37, 1964.

R. M. EHL. Réflexions sur « Le diable et le Bon Dieu ». **Esprit**, n. 19, p. 711-719, novembre 1951.

R. M. EHL. La condition du philosophe chrétien. **Christianisme social**, n. 56, p. 551-557, 1948.

RASMUSSEN, David M. **Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur**. The Hague: Netherlands, 1971.

REAGAN, Charles E. L'herméneutique et les sciences humaines. *In*: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (dirs.). **Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: Cerf, 1991. p. 175-183.

Revue Philosophique de Louvain. V. 89, p.85-101, 1968. Disponível em:

<https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em : 10 mar. 2021.

RICOEUR, Paul. **La Religion pour penser**. Écrits et conférences 5. Paris: Seuil, 2021.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RICOEUR, Paul. **Escritos e Conferências 2**. Hermenêutica. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola. 2011.

RICOEUR, Paul. **Tempos e Narrativa 2**. A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 3**. O tempo narrado. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 1**. A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção**: Conversas com François Azouvi e Mard de Launay. Lisboa: Edições 70, 2009a.
- RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort**: suivi de fragments, 2007c.
- RICOEUR, Paul. **Living up to Death**, 2007b.
- RICOEUR, Paul. **Autobiografía intelectual**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007a
- RICOEUR, Paul. Note sur l'Existentialisme et la Foi Chrétienne. *In*: **La Revue de l'Évangélisation** (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne), 6 (1951), reimpresso em **Reveu de Théologie et de Philosophie**, n. 138, 2006, 307-314. (II.A.41).
- RICOEUR, Paul. Prefácio a Bultmann. *In*: **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 45-67.
- RICOEUR, Paul. **O Percorso do Conhecimento**. 2004.
- RICOEUR, Paul. La croyance religieuse: le difficile chemin du religieux. *In*: JACOB, Odile (Org.) **La Philosophie Et L'Éthique**: Université De Tous Les Savoirs T.11, 2002. p. 223-224.
- RICOEUR, Paul. (org.) **A hermenêutica francesa**. Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- RICOEUR, Paul. **O único e o singular**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2001.
- RICOEUR, Paul. Autocomprensión e histor. **Revista Anthropos**, Barcelona, n. 181, p. 23-30, 1999.
- RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur: la foi du philosophe [interviewé par St. CZARNECKI sur la résurrection, le religieux, son être protestant et la vie éternelle]. **Le Christianisme au XXème siècle**, 1999, n. 697, 11-24 juillet, 6-7. (II.A.670).
- RICOEUR, Paul. Entretien. Le philosophe analyse la manière dont il vit sa foi chrétienne. Paul Ricoeur: 'Je vis sur des frontières d'échanges et d'empruntes'. **Le Figaro**, 1998, n.16797, 15-16 août (II. A. 655).
- RICOEUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**, Le Seuil, 1997.
- RICOEUR, Paul. **Epílogo "Narratividad, fenomenología y hermenéutica"**. 1997. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/225>. Acesso em: 6 abr. 2021.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 3**: Nas Fronteiras da Filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. **Réflexion faite**: Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995
- RICOEUR, Paul. **Le juste**. Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, Paul. Expérience et langage dans le discours religieux, *In*: H. J.

ADRIAAN- SE, Paul RICOEUR, Jean GREISCH. **L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**, Editions Beauchesne, 1995, 159-179. (II.A.595b)

RICOEUR, Paul. Entretiens "à voix nue". Entretiens avec Katharina von Bülow. 1/5 Les années d'apprentissage. **France Culture**, première diffusion le 13/09/1993. Accès : <http://www.franceculture.fr/dossiers/voix-nue-avec-paul-ricoeur-1993>. Acesso em: 10 out. 2021.

RICOEUR, Paul. L'attestation. *In*: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. p. 381-403.

RICOEUR, Paul. Nous sommes responsable du périssable (1991), (entrevista por J.P. Manigne) dans **L'actualité religieuse dans le monde 1991**, n. 91, juillet-aôut, 41.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986. Trad. Portuguesa. **Do texto à acção**. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rês, 1989.

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção**: Ensaios de Hermenêutica II. Porto - Portugal: RÉS-Editora, Ltda., 1989.

RICOEUR, Paul. **Le mal**. Un défi à la philosophie et à la théologie. Paris : Labor & Fides, 1986.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit III**. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit II**. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit I**. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RICOEUR, Paul. Poétique et symbolique. *In*: LAURET, Bernard; REFOULÉ, François (dirs.) **Initiation à la pratique e la théologie**; tome I: Introduction. Paris: Cerf, 1982, p. 37-61.

RICOEUR, Paul. The Language of Faith. *In*: REAGAN, Charles E.; STEWART, David. (Eds.). **The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work**. Boston: Beacon Press, 1978b, p. 223-38.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**. Ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

RICOEUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. La philosophie et la spécificité du langage religieux. *In*: **Revue**

d'histoire et de philosophie religieuses (Hommage à Pierre Burgelin), v. 55 (1975), n. 1, p. 13-26. (II.A.317).

RICOEUR, Paul. **Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics**. 1975. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/000842987600500103?journalCode=sira>. Acesso em: 20 set. 2021.

RICOEUR, Paul. Philosophische und Theologische Hermeneutik. *In*: RICOEUR, Paul, JÜNGEL, Eberhard. **Metapher**. München: Christov Kaiser, 1974, p. 24-45.

RICOEUR, Paul. Philosophy and Religious Language. *In*: **The Journal of Religion**, v. 54, n. 1 (Jan. 1974), pp. 71-85. Published by: The University of Chicago Press Stable. URL: <http://www.jstor.org/stable/1202010>. Acesso em: 5 jul. 2021.

RICOEUR, Paul. Creativity, in Langage, Word, Polysemy, Metaphor. *In*: **Philosophy Today**. v. 17, n. 2, p. 97-111, 1973. Disponível em: https://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday_1973_0017_0002_0097_0111. Acesso em: 3 ago. 2021.

RICOEUR, Paul. Foi et philosophie aujourd'hui [exposé suivi de réponses à des questions]. **Foi-Éducation** (Week-end Versailles), v. 42 (1972), n° 100, juillet-septembre, p. 1-13 (II.A.292).

RICOEUR, Paul. "Mythe-l'interprétation philosophique". **Encyclopédia Universalis** (Paris, 1971), 11: 534.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**: Essais sur l'herméneutique I. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. Bultmann: Une théologie sans Mythologie [suivi d'un annexe Existentiel-Existential], *In*: **Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)**, 1969, n° 72, mars-avril, 21-37, 38-40 (II.A.253).

RICOEUR, Paul. Le symbole donne à penser. *In*: **Esprit**, v. 27 (1959), juillet-août, 60-76. (II.A.113).

RICOEUR, Paul. Démythologisation et herméneutique [texte transcrit à partir d'enregistrement au magnétophone], **Nancy**, Centre Européen universitaire, 1967 (II.A.222).

RICOEUR, Paul. **Nabert J., Le désir de Dieu** (Philosophie de l'esprit). Préface de P. Ricoeur et avertissement de P. Levert, Paris : Aubier, 1966.

RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**. Essai sur Sigmund Freud. Paris: Le Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. "Le langage de la foi [texte transcrit à partir d'enregistrements et revu par l'auteur], *In*: **Bulletin du centre protestant d'études**, v. 16 (1964), n°s 4-5, 17-31. (II.A.172).

RICOEUR, Paul. Le conflit des herméneutiques: épistémologie des Interprétations. **Cahiers Internationaux de Symbolisme**, v.1/1, 1963, p. 152-184.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté II**. T. 2. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté II**. T. 1. Finitude et culpabilité.

L'homme faillible. Paris: Montaigne, 1960.

RICOEUR, Paul. **O Símbolo dá o que pensar**. Versão em português. 1959. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_simbolo_que_da_que_pensar. Acesso em: 26 set. 2021.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Montaigne, 1949.

RICOEUR, Paul. "Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme", In: **Le Semeur**, 1936, nº9. (II.A.2b)

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 47, p. 41-57, 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2019v17n52p414>. Acesso em: 1 maio 2020.

SANTOS, I. O.; PACHECO, M. L. A poética e a linguagem religiosa em Paul Ricoeur. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 16, n. 51, p. 1197, 31 dez. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n51p1197>. Acesso em: 25 ago. 2021.

SILVA AREVALO, Eduardo. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. **Teol. vida** [online]. v. 46, n. 1-2, p. 167-205, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>. Acesso em: 10 abr. 2021.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Uma metodologia para as Ciências da Religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Paralellus: Revista de Estudos da Religião da UNICAP**, Recife, v. 7, n. 14, p. 73-98, jan./abr. 2016. Disponível em: www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/672/856. Acesso em: 1 maio 2020.

SILVEIRA, Emerson José Sena da.; MORAES JR, Manoel Ribeiro de. **A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião: horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SILVEIRA, Emerson Sena da. (org.) **Como estudar as Religiões**. Metodologias e Estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA, Victor C. **O ser e o além do ser: a dobra da religião em Paul Ricoeur**. Apresentação da tese de doutorado em sessão pública aos 16 de março de 2015. Inédito. São Bernardo do Campo – SP: Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2015a.

SOUZA, Victor C. **O ser e o além do ser: a dobra da religião em Paul Ricoeur**. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo – SP: Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2015b. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/337/1/vitor%20souza2.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2021.

SOUZA, Vitor Chaves de. O papel da identidade narrativa de Paul Ricoeur no prolongamento da epistemologia do símbolo de Mircea Eliade. **Revista**

Eletrônica Corretatio. v. 11, n. 22, p. 83-100, dezembro de 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/3529/3310>. Acesso em: 6 abr. 2020.

STEFANI, Jaqueline. **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica**. Dissertação. 2017. (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2017?show=full>. Acesso em: 20 jul. 2021.

TAVARES, Manuel. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. **Veritas**, Porto Alegre, v. 63, n. 2, p. 436-457, maio-ago. 2018. Disponível em: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR e-ISSN 1984-6746. Acesso em: 1 maio 2020.

TEIXEIRA, F. (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

THÉVENAZ, Jean-Pierre. Croire et penser avec mon père Pierre et mon Professeur Paul Ricoeur. Journal article. **Revue de Théologie et de Philosophie** Troisième série, v. 146, n. 3/4. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45133749?read-now=1&seq=1>. Acesso em: 10 mar. 2021.

USARSKI, Frank. (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006. Col. Repensando a Religião.

VANSINA, Dirk Frans. Bibliographie de Paul Ricœur (jusqu'au 30 juin 1962) [note bibliographique]. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, n. 67, p. 394-413, 1962. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em: 10 mar. 2021.

VANSINA, Dirk Frans. Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments (jusqu'en 1982) [note bibliographique]. **Revue Philosophique de Louvain** / Louvain, v. 48, p. 579-619, 1982. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em: 10 mar. de 2021.

VANSINA, Dirk Frans. Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments (jusqu'en 1990) [article]. **Revue Philosophique de Louvain**. Louvain, v. 82, p. 243-288, 1974. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em: 10 mar. 2021.

VANSINA, Dirk Frans. Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments (jusqu'à la fin de 1972) [autre] **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v.13, p. 156-181, 1974. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em : 10 mar. 2021.

VANSINA, Frans D. La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'existencialismo. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v. 70, n. 8, p. 587-619, 1972.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

VENEMA, Henry Isaac. The Source of Ricoeur's Double Allegiance. *In*: TREANOR, Brian; VENEMA, Henry Isaac. **A Passion for the Possible**: Thinking with Paul Ricoeur. New York: Fordham University Press, 2010.

VENEMA, Henry Isaac. **A Passion for the Possible**: Thinking with Paul Ricoeur. New York: Fordham University Press, 2010.

VILLAS BOAS, Alex. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 260-286, Ago./Dez. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18656/14228>. Acesso em: 10 mar. 2021.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Paul Ricoeur: Agir e narrar em suas dimensões ontológicas, literárias e teológicas. **Teoliterária**, v. 2, n. 4, 2012. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/teoliteraria/rt/printerFriendly/22901/0>. Acesso em : 13 jan. 2021.

VINCENT, Gilbert. **La religion de Ricoeur**. Paris: Les Éditions de L'Atelier/Éditions Ouvrières, 2008.

VINCENT, Gilbert. Philosophie de la religion [note bibliographique]. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, v. 51, n. 1, p. 24-32, 1972. Disponível em: <https://www.persee.fr/search?ta=article&q=religion+ricoeur>. Acesso em: 10 mar. 2021.