

O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR¹

THE PLACE OF RELIGION IN THE THOUGHT OF PAUL RICOEUR

Etienne Alfred Higuet²

Resumo. A religião está em toda parte na vida e no pensamento de Paul Ricoeur. Contudo, o filósofo sempre distinguiu, como dois caminhos paralelos, a fé reformada e argumentação filosófica. A abordagem filosófica da religião passa pela mediação da linguagem, enquanto hermenêutica fenomenológica dos símbolos, das metáforas e das narrativas mito-poéticas. O mundo encontrado nos textos religiosos resulta numa nova compreensão de si. Depois de apresentar o método hermenêutico de modo geral e na sua aplicação à religião, o artigo mostra a fecundidade desse método através dos exemplos do mal e dos nomes de Deus. No primeiro caso, a lógica da expiação deixa o lugar à lógica da graça. No segundo, a nomeação do divino abre um novo horizonte à existência.

Palavras-chave: Religião, Paul Ricoeur, hermenêutica, mundo do texto.

Abstract. Religion is everywhere in the life and in the thought of Paul Ricoeur. However, the philosopher always distinguished, as two parallel paths, the reformed faith and philosophical arguments. The philosophical approach of religion goes through the mediation of language, as phenomenological hermeneutics of symbols, metaphors and mythical-poetic narratives. The world found in religious texts results in a new understanding of the human. After presenting the hermeneutical method in general and in its application to religion, the article shows the fruitfulness of this method through the examples of evil and of the names of God. In the first case, the logic of atonement leaves the place to the logic of grace. In the second, the diversity of divine names opens a new horizon to the existence.

Key-words: Religion, Paul Ricoeur, hermeneutics, world of text.

¹ Versão revista da conferência apresentada no II Colóquio de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – UEPA: Paul Ricoeur e a religião: a propósito dos dez anos sem o filósofo francês. 24 e 25 de novembro de 2015.

² Professor visitante no Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – UEPA.

Introdução

O conjunto dos textos dedicados por Paul Ricoeur ao estudo do horizonte da crença – provavelmente o objeto principal de suas preocupações em matéria de religião – somaria um volume considerável. Contudo, não há, nas obras dele, um tratamento sistemático do tema da religião. Seria melhor falar, com o próprio autor, numa coexistência entre filosofia e religião. Segundo Ricoeur,

a busca do sentido da ação humana, as preocupações morais e políticas constituem para mim centros de interesse distintos que não estão inteiramente absorvidos na preocupação pela religião. No lugar disso, falaria numa constelação primitiva de interesses, na qual a preocupação religiosa é sucessivamente central e periférica.

Do ponto de vista da organização do discurso filosófico, “mantenho que o discurso filosófico é autônomo, como gosto de repetir, e assume a responsabilidade de si mesmo”. Depois dos primeiros trabalhos sobre a hermenêutica dos símbolos, o problema da interpretação da linguagem religiosa não desaparece, mas torna-se um tema mais ou menos periférico. “Ele é, antes de tudo, tematizado como linguagem, logo, uma linguagem entre outras (...), um modo de interpretação entre outros” (RICOEUR, 2001, p. 103-104, *apud* VINCENT, p. 13).

Ricoeur sempre sustentou, ao longo da sua carreira, a distinção entre os domínios da fé e da razão, da filosofia e da teologia.³ Ele seguia nisso o pensamento de Karl Barth, cujo comentário da carta aos Romanos foi sua primeira grande descoberta no campo da teologia ou, melhor, do “pensamento bíblico”. Ele defendia, antes de tudo, a autonomia da argumentação filosófica, na qual sua fé reformada não devia interferir. Numa entrevista difundida por *France Culture* em 1993, Ricoeur admitiu ter sido movido, talvez, por uma motivação religiosa,

³ Por exemplo : “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, 2007, p. 24, *apud* SOUZA, 2015a, p. 5).

mantendo, contudo, o caráter puramente filosófico da estrutura do seu pensamento. “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”. São dois ciclos de existência, dois caminhos que ele tentou gerir durante cinquenta anos, uma situação quase esquizofrênica. São duas adesões heterogêneas: a primeira, à uma das tradições da fé bíblica e cristã; a segunda, ao universal da discussão, construindo a partir daí uma antropologia filosófica sem absoluto. Por isso “fico irritado, quando sou apresentado, obstinadamente, pela imprensa, como filósofo protestante. Sou filósofo e protestante” (RICOEUR, 1993).

Entretanto, nos últimos anos, ele assumiu arriscar-se nos lugares de intersecção “entre a convicção e a crítica” (RICOEUR, 2009, p. 211). Trata-se de

uma espiritualidade que comporta duas maneiras de ser no mundo: a filosófica e a religiosa. Concebida na veia de uma antropologia filosófica, a obra de Ricoeur é uma exegese do ser humano capaz, uma hermenêutica das capacidades humanas; um pensamento apaixonado pelos desvios; uma filosofia que procura as transcendências na imanência das fraturas humanas, (SOUZA, 2015a, p. 8),

que procura o sentido na falta de sentido da finitude humana. A intersecção é “um lugar de tensão que, ao invés de solucionar ou propor uma metafísica, apagando a aporia, sustenta a problemática e dá o que pensar” (SOUZA, *ibid.*).

É difícil encontrar na obra de Ricoeur uma definição da religião. A religião – ou, melhor, o religioso – é, para Ricoeur, o fenômeno religioso assim como todo mundo o encontra nas crenças, nos ritos e nas instituições religiosas, especialmente no cristianismo. O que o interessa é mais a sua finalidade, enquanto dimensão da vida humana, inclusive do próprio autor: a liberação da bondade em meio à experiência *radical* do mal (Cf. RICOEUR, 2000). A religião está em toda parte na obra do nosso filósofo. Segundo Vitor Chaves de Souza, a religião “vai por baixo, logo abaixo da superfície, desdobrando camadas do ser e abrindo outras possibilidades existenciais nos sentidos oferecidos pelo diálogo entre os textos filosóficos e religiosos” (SOUZA, 2015a, p. 9).

Metodologicamente, a religião aparece como o objeto de um trabalho filosófico reflexivo sobre a linguagem, em particular a linguagem religiosa. À linguagem se aplicam diversos métodos de análise e interpretação: semiótica, semântica, hermenêutica geral vinculada à fenomenologia, hermenêutica bíblica, filosofia da religião e até psicanálise. Ricoeur prefere os textos escritos à oralidade e à gestual e, a partir deles, sai à procura do(s) mundo(s) dos textos, do seu sentido, que resultam numa proposta ontológica (ontologia quebrada e ontologia do possível) e antropológica (o homem falível e o homem capaz), a partir da ampliação do (re)conhecimento de si do intérprete, desembocando num novo humanismo, com o desdobramento da existência humana com fins bons.

Ao longo do seu itinerário filosófico, Ricoeur privilegiou as figuras da linguagem religiosa – especialmente da linguagem bíblica -, tais como: metáforas, símbolos e narrativas mito-poéticas. Mas pesquisou também a linguagem da vida religiosa, do indivíduo e da comunidade, especialmente a linguagem da ação, o que faz com que a religião apareça como dimensão da ética e da moral, do direito e da política. A filosofia procura ainda interpretar os principais conceitos da linguagem teológica, sobretudo cristã, tais como: Deus, crença e fé, revelação, mal e pecado, perdão, amor, esperança, graça etc., estudando em particular as relações entre filosofia e teologia. Do mesmo modo, a linguagem do senso comum está impregnada de religião, assim como a linguagem da tradição filosófica ocidental, por exemplo, nas grandes questões que são o mal, a vontade, a liberdade e a justiça. Nessa linha, Ricoeur destaca o pensamento de Immanuel Kant.

Primeira parte: Hermenêutica (o método)⁴

Hermenêutica geral

Quando Ricoeur pleiteia um livre encontro entre a filosofia e a religião, ele parte da convicção de que a linguagem estrutura a experiência e lhe dá sentido. Daí o caráter “hermenêutico” do projeto filosófico de Ricoeur. “‘Hermenêutico’ é o

⁴ Ver : HIGUET, 2013.

nome técnico dado a toda reflexão que trata do papel da linguagem na conquista do sentido pela experiência, individual ou coletiva, assim como da interpretação na possível renovação das significações culturais disponíveis (VINCENT, 2008, p. 16)”.

O nosso filósofo pretende oferecer uma variante *hermenêutica* da *fenomenologia* husserliana (VINCENT, 2008, p. 69). A grande descoberta da fenomenologia permanece a intencionalidade, ou a primazia da consciência de *algo* sobre a consciência de si. A investigação hermenêutica do *compreender* (*Verstehen*) encontra assim, um século depois de Schleiermacher, a questão fenomenológica por excelência, isto é a investigação do sentido intencional dos atos noéticos. Para isso, precisamos colocar cuidadosamente entre parênteses as evidências compartilhadas, desconstruí-las, inclusive quando procedem da crítica da religião. Contudo, não podemos deixar de considerar o questionamento dos mestres da suspeita que são Marx, Nietzsche e Freud.

Além disso, a hermenêutica pós-heideggeriana assume o tema da *Lebenswelt* como pré-requisito:

É porque, em primeiro lugar, estamos num mundo e pertencemos a ele de modo participativo que podemos, num movimento segundo, nos opor objetos que pretendemos constituir e dominar intelectualmente. O *Verstehen* tem, para Heidegger, uma significação ontológica. (...) A interpretação, no sentido técnico da interpretação de textos, é apenas o desenvolvimento, a explicitação deste compreender ontológico, sempre solidário de um *ser-jogado* prévio (RICOEUR, 1989b, p. 69).

A consequência epistemológica é que “não há compreensão de si que não seja *mediatizada* por signos, símbolos e textos” (RICOEUR, 1989b, p. 69). Através da mediação pelos *signos*, afirma-se a condição originariamente *langagière* (vinculada à linguagem) de toda experiência humana. Assim, o caminho mais curto de si a si é a palavra do outro, que me faz percorrer o espaço aberto dos signos. Nesse ponto, a hermenêutica, que se interessa pelos mundos abertos pelo texto, supera, sem rejeitá-la, a semiótica, que pressupõe o fechamento dos signos na estrutura da linguagem.

Os principais signos estudados por Ricoeur são os símbolos e as metáforas. No símbolo, uma coisa está no lugar de outra, ou seja, *representa* outra. Assim, pode ser qualquer coisa – apreensível por nossos sentidos (audição, visão, olfato, paladar e tato) e que se remeta a algo – à qual atribui-se um sentido (significado e direção), que engloba e vai além da própria coisa.

A semiótica define o símbolo como signo vinculado ao seu referente por uma lei ou convenção. A hermenêutica, por sua vez, mostrou que a definição do símbolo pela semiótica não era suficiente. Segundo Ricoeur, todo símbolo é signo, por conter sentidos que podem ser captados. O que diferencia o símbolo do signo é sua dupla intencionalidade, o duplo sentido que o símbolo esconde. Ricoeur define símbolo da seguinte maneira: “chamo de símbolo todas as estruturas de significado nas quais o sentido direto, primeiro e literal designa, por excesso, outro sentido indireto, secundário e figurado incapaz de ser apreendido a não ser por ele” (RICOEUR, 1989a, p.16).

Quando Ricoeur afirma que o símbolo dá o que pensar, o pensamento se relaciona com a intenção secundária do símbolo, intermediada pelo sentido literal. O signo, por sua vez, relaciona-se apenas com a intenção primária, literal. O signo indica apenas um sentido, é denotativo, ao passo que o símbolo indica uma pluralidade de sentidos, é conotativo ou polissêmico. Por outro lado, os mesmos fenômenos podem ser significados por símbolos diferentes.

O símbolo trans-significa: “O símbolo é um elemento desse mundo fenomênico (desde uma coisa até uma pessoa ou um acontecimento) que foi *trans-significado*, enquanto significa algo *além* de seu próprio sentido primário” (CROATTO, 2001, p. 89-90). No símbolo, o primeiro sentido nos leva além dele mesmo, enquanto nos movemos no primeiro sentido: “O símbolo dá *em transparência*” (RICOEUR, 1969c, p. 180). Por ser inobjetivável, o transcendente precisa de uma mediação, e essa mediação é simbólica.

Ricoeur elenca cinco características do símbolo imanente à comunidade: 1. O caráter público, institucional, das articulações significantes da ação. A instituição constitui totalidades irreduzíveis às suas partes (famílias, grupos de idade, classes

sociais, sociedades, Estados, civilizações), as quais conferem *papeis* aos indivíduos que as compõem. 2. O caráter estrutural dos complexos simbólicos, que constituem redes de intersignificação, a maior sendo a própria cultura. 3. À noção de instituição vincula-se a noção de regra ou norma, de regulação social e cultural. 4. A ideia de regra orienta para a ideia de troca, com o símbolo como sinal de reconhecimento entre duas partes, cada uma sendo guardiã de um fragmento rompido do símbolo completo. 5. Os sistemas simbólicos fornecem um *contexto* de descrição para as ações individuais. O símbolo é em si mesmo uma regra de interpretação (RICOEUR, 1982, p. 41-43). Por isso, o símbolo é uma condição do conhecimento, especialmente o conhecimento de si mesmo.

Por outro lado, o símbolo difere da metáfora. A metáfora é um recurso da linguagem para podermos dizer que uma coisa é outra, através de uma aproximação de atributos (qualidades) de duas substâncias, que podem ser totalmente diferentes. Na metáfora, uma coisa *é* a outra. A metáfora, contudo, “leva mais adiante”, a outro sentido, apoiando-se somente no sentido direto, na base de uma experiência anterior.

Com a *Metáfora viva* (1975), Ricoeur opera uma revalorização da metáfora. A metáfora é o « momento » da inovação semântica, é o núcleo semântico do símbolo. A *metáfora* é a estratégia concertada do discurso que permite cercar o princípio da *inovação semântica* e explicitar o seu dinamismo produtor. A metáfora não é uma simples extensão de sentido de palavras isoladas, um modo de dar a uma coisa o nome de outra coisa, estranha à primeira, em virtude de uma semelhança observada entre ambas (segundo Aristóteles). Para fazer aparecer o caráter de inovação, de criação de sentido, é preciso recolocar a metáfora no quadro da atribuição ou predicação, em vez da denominação. No poema de Baudelaire: “A natureza é um templo, onde colunas vivas...”, é a frase inteira que faz metáfora.⁵ Essa consiste na predicação bizarra, segundo a qual dois termos incompatíveis

⁵ “La nature est un temple où de vivants piliers/ Laissent parfois sortir de confuses paroles ;/ L’homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l’observent avec des regards familiers ». Tradução : « A natureza é um templo onde vivos pilares/ Deixam às vezes sair confusas palavras;/ O homem atravessa florestas de símbolos/ Que o observam com olhares familiares”.

entre si, conforme as classificações correntes, são colocados mutuamente em contato e gerem uma significação inédita. Exemplos: uma “claridade obscura”, a “morte viva”. A semelhança surge a partir da própria aproximação, sendo melhor então falar em *assimilação predicativa*. Em seguida, a nova pertinência, produzida no nível da frase inteira, suscita a extensão do sentido das palavras isoladas. A nova síntese é produto da imaginação produtora, como no esquematismo, que Kant utiliza para dar uma imagem ao conceito. A imaginação produz a apreensão repentina da semelhança que funda a nova pertinência. A imaginação é o poder de *esquematizar* a nova pertinência semântica. Imaginar é “ver como”: ver a velhice como o crepúsculo da vida, o tempo como um mendigo (Shakespeare) etc. Ao esquematizar a atribuição metafórica nova, a imaginação reanima experiências anteriores, reativa memórias adormecidas, irriga campos sensoriais adjacentes. O poeta é o artesão da linguagem que configura imagens apenas pela virtude da linguagem. A imaginação desempenha então o papel de um livre jogo com as possibilidades, num estado de não-compromisso a respeito o mundo da percepção e da ação. Podemos, então, experimentar novas ideias, novos valores, novos modos de ser ao mundo. A metáfora é um modo de re-descrever, de reconfigurar a realidade. Apesar da suspensão da referência *direta* da linguagem descritiva, essa suspensão é apenas o avesso, ou a condição negativa, de uma função referencial mais dissimulada do discurso, a qual está de algum modo liberada pela suspensão do valor descritivo dos enunciados (cf. RICOEUR, 1982, p. 47, 48 e 60).

Para Ricoeur, a linguagem é *mediação*, embora mediação criadora, ela tem que passar pela interpretação de expressões da vida (signos) que duram, como os textos, os monumentos e as obras de arte. É decifrando signos polissêmicos dentro de um horizonte de sentido que existimos. A hermenêutica busca verificar, imaginar, criar o sentido a partir do texto, sem se contentar com a superfície, e fazendo um trabalho de fazer aparecer o significado além do sentido primeiro, i.e., recriando o(s) sentido(s) latente(s). Inicialmente centrada no problema do signo e do símbolo, a hermenêutica de Ricoeur abre um espaço cada vez mais importante

às mediações textuais, enquanto incorpora progressivamente os problemas da filosofia da ação e da ética (Cf. GREISCH, 2011).

É que a hermenêutica não pode ser reduzida à interpretação das metáforas e dos símbolos, ela deve realizar-se na mediação pelos *textos*. É nos textos inteiros que o simbolismo desdobre todos os seus recursos de *multivocidade* (ou *polissemia*). A escrita abre recursos originais ao discurso, identificado em primeiro lugar à frase (alguém diz algo a alguém sobre algo): “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, 1975, p. 10). A escrita caracteriza-se, em seguida, pela composição de sequências de frases em forma de relato, de poema ou ensaio: “Graças à escrita, o discurso adquire uma triple autonomia semântica: em relação à intenção do locutor, à recepção do auditório primitivo, às circunstâncias econômicas, sociais, culturais da sua produção” (RICOEUR, 1989b, p. 70). A tarefa primeira da hermenêutica é “de procurar no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra, por outro lado, o poder da obra de se projetar fora de si mesma e de gerar um mundo que seria verdadeiramente a *coisa* do texto” (ID., IBID.).

Recusando ao mesmo tempo o irracionalismo da compreensão imediata por *intropatia* do leitor e do autor, e o racionalismo da explicação, gerando a ilusão de uma objetividade textual fechada em si mesma e independente de toda subjetividade de autor e de leitor, Ricoeur propõe uma dialética da compreensão e da explicação no nível do *sentido* do texto, processos outrora separados por Dilthey. O que, aos olhos dele, tem o mérito de preservar o diálogo entre a filosofia e as ciências humanas. É sobre essas bases que Ricoeur desenvolveu as suas análises da função narrativa dos discursos (com o conceito de *intriga* ou *enredo*) e da função metafórica da poesia (com a *metáfora viva*). “Explicar mais é compreender melhor” (RICOEUR, 1989b, p. 65).

Hermenêutica aplicada à religião

Antes de tudo, Ricoeur ressalta a importância da “heterodoxia” hermenêutica e do desvio na interpretação, da inovação no campo dos discursos religiosos, da liberdade interpretativa dos leitores e, antes disso, da sua competência na leitura – caráter do “homem capaz”. A leitura aparece como mediação entre o mundo do viver e o mundo dos textos que, por sua vez, são testemunhas de possibilidades insuspeitadas de viver. A leitura aparece, ao mesmo tempo, como interrupção no curso da ação e como incentivo à retomada da ação. Ricoeur denuncia os ataques, em particular das ortodoxias eclesiais, contra o direito de cada um participar livremente da produção dos significados. É uma consequência do caráter metafórico dos enunciados bíblicos. O filósofo prefere a companhia dos exegetas à dos produtores e controladores da ortodoxia. Exemplo: leitura inventiva do relato bíblico da “queda”, guiada pelo desejo de entender melhor a vocação ética do ser humano. Podemos também compreender melhor, a partir da exegese, o sentido e o alcance de termos como “fé”, “crença”, “religião”, “tradição” etc. (Cf. VINCENT, 2008, p. 32-38).

A hermenêutica fenomenológica trata a religião como texto, isto é, interpreta as linguagens específicas que expressam a experiência do sagrado. Ela procura, em particular, reconstituir as intenções significantes dos símbolos, dos mitos, dos ritos e das doutrinas. O ser humano se reconhece interpretando-se em suas obras, que podem ser chamadas de *arquivos de humanidade*. À interpretação dos textos corresponde sempre um auto-interpretação do intérprete, um maior conhecimento de si mesmo. Há uma circularidade (um círculo hermenêutico) entre a (pre)compreensão de si, o mundo do texto e uma nova compreensão de si. Isso inclui desapropriação de si em vista de uma nova apropriação. Uma parte importante dos arquivos da humanidade é encontrada no acervo de textos religiosos, como os mitos, que significam uma parte decisiva de nossas *archés* (origens) (Cf. JOSGRILBERG, 2012, p. 32).

Só a textura das religiões e das crenças no elemento da linguagem torna as mesmas efetivas e diferencia cada uma delas, não apenas das outras, mas também

de outros tipos de discurso e de experiência (Vicente, 18). No trabalho da interpretação – que confine à exegese –, as tradições religiosas podem revelar-se como memória de invenções simbólicas de grande ousadia, em vez de apresentar-se como conjuntos monótonos de enunciados intemporais. As afirmações doutrinárias correspondem, de fato, a interrupções na interpretação ou à cristalização de interpretações passadas. A obra de Ricoeur é uma das poucas que procuram definir as condições de uma (re)habilitação das fontes bíblicas do pensável, ao lado ou entre outras fontes geralmente menos contestadas (20). A hermenêutica bíblica de Ricoeur não se distingue fundamentalmente da sua hermenêutica geral, à qual se articula.

Na relação entre filosofia e religião, assistimos a um novo encontro entre dois tipos de discurso. Para que o encontro seja frutífero, é importante não começar focalizando na religião a fé ou o amor, mas a esperança, isto é, o que, na fé, visa além dela. Trata-se do que a filosofia passou a chamar de horizonte. É a filosofia, Kant antes de tudo, que colocou o acento na contribuição da religião para a esperança. Enquanto *intellectus spei*, o espírito da religião poderia agora ajudar o filósofo a deixar o seu discurso aberto, insensível à paixão totalizante (Cf. VINCENT, 2008, p. 18-22).

A tarefa da fenomenologia é de ampliar a experiência do sagrado como fenômeno primeiro, isto é, antes de qualquer outro modo de explica-lo. Assim poderemos compreender o sagrado a partir dele mesmo, em sua escala. Mas, para Ricoeur, a fenomenologia é apenas o primeiro momento da hermenêutica, o momento da aclaração eidética de conceitos. Além dele, há mais três momentos: o primeiro é o da autonomia e da hermenêutica do texto: a linguagem precisa chegar ao mundo que se estrutura no texto, e que é distinto do mundo do autor, do pretensão mundo da linguagem e do nosso mundo de leitor. O *mundo do texto* é, pois, o objeto propriamente dito da hermenêutica, sendo a sua tarefa primeira deixar aflorar este mundo que o texto desvela diante dele. O segundo momento é o da passagem do mundo do texto às questões ontológicas do mundo e de si, uma ontologia que fica a meio caminho. Em terceiro lugar, temos o momento “da

ontologia quebrada, inconclusa e insuficiente, passagem à interpretação dos símbolos (do sagrado) na elucidação da realidade humana e à possibilidade de regeneração exposta em símbolos” (JOSGRILBERG, 2012, p. 40).

Hermenêutica dos símbolos e das metáforas religiosos

Por *símbolos religiosos*, Ricoeur entende “as expressões de duplo sentido que as culturas tradicionais enxertaram sobre a nomeação dos *elementos* do cosmos (fogo, ar, vento, terra, etc.), de suas *dimensões* (altura e profundidade, etc.), de seus *aspectos* (luz e trevas, etc.)” (RICOEUR, 1989b, p. 69). Talvez não haja criação simbólica não enraizada em última instância no fundo simbólico comum da humanidade. Um exemplo pode ser encontrado em Ricoeur, a respeito da expressão simbólica do mal em algumas cosmovisões religiosas. O simbolismo primário do mal confessado está estruturado em várias camadas. No grau mais baixo, encontramos o simbolismo do puro e do impuro, vinculado a um ritual de purificação. O mal é como uma mancha, sem ser uma mancha física. Num grau mais elaborado, o mal é caracterizado correlativamente como falta “perante Deus”, como pecado. É o negativo da Aliança e se expressa num grande número de imagens: perder o alvo, seguir um caminho torto, se rebelar, tornar-se adúltera, ficar no exílio, reduzir-se ao vento, ao sopro, à vaidade do nada, todos esses símbolos tendo a sua contrapartida no simbolismo do perdão como conversão, regresso, resgate, docilidade, fidelidade, firmeza. Enfim, num estágio ainda mais refinado, o mal é caracterizado pela interiorização da culpa, num contexto penal. Aparecem novos símbolos, como fardo do pecado, mordida do escrúpulo, sentença de condenação pelo juiz de um tribunal, cegueira fatal, desmedida (*hybris*). (Cf. RICOEUR, 1969c, p. 308ss; 1982, p. 45).

O sagrado implica em uma ampliação da fonte de sentido além da subjetividade e da linguagem humana, além dos limites da ontologia. O sagrado se dá como uma experiência de excesso de sentido, que ultrapassa o limite da existência doadora de sentido. Os textos (ritos, mitos, crenças) nos remetem a esta experiência. Eles são documentos preciosos para uma arqueologia do humano e do

sujeito. O símbolo religioso é o modo de linguagem destes textos, que resulta de uma função poética da linguagem que acumula sentido em um signo. O símbolo como signo do sagrado dá o sentido, isto é, o sentido é apropriado através dele: o símbolo dá o que pensar (Cf. JOSGRILBERG, 2012, p. 59-60).

Em 1975, com a publicação de *A metáfora viva*, os estudos de Ricoeur sobre a metáfora representam um momento teórico decisivo para o estudo da religião. A partir desse momento, o estudo da religião poderá esperar escapar do fascínio falsamente epistemológico exercido pela noção vaga de “símbolo”, especialmente em Eliade. Ricoeur encontrou na metáfora uma estrutura de linguagem que foi melhor estudada, que é melhor conhecida que o símbolo, noção vaga de uso múltiplo. Melhor que o símbolo, a metáfora é uma entidade da linguagem cuja existência chama o compromisso interpretativo do seu leitor, o intérprete sendo encarregado, menos de enfatizar um sentido já presente, embora pouco aparente, menos de explicitá-lo que de inventar, com o risco de traição. Ao contrário, na noção de símbolo, podemos ver uma espécie de paixão, seja por um mundo “religioso” encantado, seja por uma linguagem plena, quase oracular, assim como a aspiração a uma relação de imediata familiaridade com um e outra (Cf. VINCENT, 2008, p. 45-55).

“O discurso poético leva à linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos a partir de um jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regrada das significações usuais das palavras na nossa linguagem” (RICOEUR, 1982, p. 61). Pode-se falar em “referência metafórica” para dizer o poder do enunciado metafórico de re-configurar uma realidade inacessível à descrição direta. Quando a parábola diz: “O Reino de Deus é semelhante a...”, a metáfora revela um “ser-como”..., no nível ontológico mais radical. Alcança-se analogicamente o próprio coração do real, graças à referência desdobrada própria da linguagem poética.

Hermenêutica dos mitos

Já que o símbolo acontece num ambiente mais amplo, é preciso passar de uma mediação simbólica a uma mediação da narrativa. O mito é uma narrativa no horizonte do sagrado que procura dar sentido e fixar ordens originárias. Como parte do arquivo da humanidade, o mito inaugura a ordem de sentido de mundo em geral e dos mundos particulares. Expressos em modo narrativo, os gestos inaugurais se traduzem numa literatura das origens (por exemplo, Gn 1 a 3) (Cf. JOSGRILBERG, 2012, p. 56-58).

Para Ricoeur, o simbolismo primário, tratado no item anterior, só nos é acessível através de um simbolismo de segundo grau, de natureza essencialmente narrativa, o simbolismo dos *mitos* do Começo e do Fim. Graças à sua estrutura narrativa original, o mito acrescenta à função reveladora dos símbolos primários a visão da humanidade como um universal concreto, o dinamismo de uma história exemplar que atravessa as nossas histórias, e uma interpretação narrativa do enigma da existência, isto é, a discordância entre a bondade originária da criatura e a maldade histórica lamentada pelos sábios (Cf. RICOEUR, 1982, p. 46). Graças à *intriga* (ou enredo) que estrutura todos os relatos, inclusive os míticos, a história contada recebe uma espécie de unidade temporal caracterizada por um começo, um meio e um fim. É por isso que podemos falar em simbolismo narrativo (Cf. RICOEUR, 1982, p. 47).

Como o símbolo, o mito diz algo que não poderia ser dito de outro modo, ele não é ale-górico, mas *taute-górico*: ele diz a *mesma* coisa e não uma *outra* coisa. Constituída de símbolos e metáforas, a linguagem mítica é também polissêmica ou polifônica, exigindo assim múltiplas interpretações, possivelmente em conflito.

Qual é a intenção significativa 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 num tempo antes da história, *in illo tempore*. É a relação do nosso tempo com aquele tempo que constitui o mito. A partir dessa relação, a narração das origens pode tornar-se paradigma para o tempo presente e pode ser repetida, reativada no rito. É possível, também, dar conta dos valores

emocionais do sagrado a partir da função instauradora do relato das origens, como no caso do sagrado entendido como *tremendum fascinosum* (Rudolf Otto).

Como relato das origens, o mito possui também fronteiras com a história da salvação, com a escatologia e com a sabedoria: as ações históricas fundantes são entendidas como criação continuada ou nova criação; os mitos do fim continuam sendo mitos, na medida em que transferem para o fim o poder inaugural do mito e são mitos de restauração do originário; os mitos de origem possuem uma dimensão sapiencial, pois, compreender como as coisas começaram, equivale a saber o que elas significam agora e qual futuro elas continuam abrindo ao ser humano (Cf. RICOEUR, 2011).

Segunda parte: o mundo do texto

Qual é o mundo da religião, encontrado nos textos religiosos? Como a religião se manifesta na existência humana, individual e coletiva? O que a religião traz à existência humana? Como a religião se relaciona com a ética? Considerando essas perguntas, elegemos dois exemplos na obra de Ricoeur: a questão do mal e a nomeação de Deus.

A questão do mal

A narrativa da “queda” ocupa talvez um espaço excessivo na leitura tradicional da Bíblia, sendo entendida como uma espécie de predeterminação, de um ponto de vista narrativo, do resto das Escrituras, predeterminação que reforça a condenação de Adão e Eva por Deus.⁶ A tradição conferiu ao relato um poder explicativo que não leva em conta as características de um relato, como a dimensão de contingência e de surpresa. Ricoeur rejeita toda interpretação etiológica, como se a nossa condição de pecadores fosse consequência inelutável da ação dos nossos primeiros antepassados. Adão e Eva devem, ao contrário, ser entendidos como

⁶ Essa predeterminação narrativa deve-se à localização do texto no início das Escrituras, do mesmo modo que o Apocalipse é o encerramento. A organização do cânon bíblico cristão – que é apenas um entre vários possíveis – abre um caminho que vai da criação à consumação, da protologia à escatologia.

personagens narrativas, não como personagens históricas. O relato é um modo de expressão literária que não pode ser traduzido em *conceitos* teológicos. Ver no relato a primeira manifestação do pecado leva o leitor para um declive dogmático escorregadio, que desemboca na leitura agostiniana: o pecado se transmite até nós por via de filiação, através do ato sexual. No caso, por influência da filosofia neoplatônica, o corpo identifica-se com o mal. A compreensão do relato mudará se ele for compreendido dentro de uma ampla intertextualidade, não apenas intracanônica, como faz Ricoeur na *Simbólica do mal*, ao comparar as perspectivas sobre o mal presentes em vários tipos de relatos: trágicos, órficos, bíblicos.

Se o relato não nos fornece uma explicação do mal e do pecado, ele nos dá o que pensar. E pensar, conforme Kant, a diferença entre o mal “radical” e o mal “originário”. Para Kant – ao qual Ricoeur presta grande atenção –, segundo o relato adâmico, o cativeiro da liberdade é representado como sendo o resultado de uma escolha, não como a manifestação de uma natureza, nem como a expressão de um mal substancial, “originário”. Em consequência, a libertação deverá também ser pensada como um evento autêntico, que não faz violência nem à natureza humana (o que exclui a hipótese de uma salvação mágica, ritualmente conferida), nem à razão (o que exclui a renúncia ao uso da razão para aceder à fé, numa recepção puramente passiva da oferta de salvação) (Cf. VINCENT, 2008, p. 62-64).

Em consequência, é preciso rejeitar uma interpretação em contradição com a reta razão: a doutrina da *expição*. Pois, na interpretação agostiniana, a afirmação do caráter *originário* do mal afasta a afirmação do seu caráter *radical*, e leva à afirmação da impotência total do ser humano e do apagamento do que fazia a bondade e a dignidade da vida humana. Trata-se de uma espécie de des-criação do mundo, ao passo que o mal moral equivaleria a uma depravação irremediável. O remédio da expiação através da paixão e morte de Cristo, o único à altura do mal produzido, é rejeitado por Ricoeur, depois de Kant, pois se opõe à representação que temos o direito de nos fazer, da comum vocação moral da humanidade. O realismo do pecado acaba sendo pretexto de uma espécie de contabilidade macabra: a troca da nossa vida, cuja origem é toda impura, pela vida do Cristo, indene de

toda impureza de nascença. A pretensa doutrina da expiação desconhece o caráter simbólico das expressões sobre as quais ela se funda, como a representação da corrupção. Em consequência, o sacrifício da figura crística não é mais um *dom*, não tem mais nada a ver com o poder inspirador do *amor*, ele corresponde apenas à concepção arcaica da justiça: o talião (“olho por olho, dente por dente”). Além disso, a “lógica” da expiação tende a ser usada para resolver o problema mais geral da justiça, do mal sofrido pelos inocentes, como na leitura dos amigos de Jó. (Cf. VINCENT, 2008, p.74-78).

Ao contrário, o relato evangélico nos convida a pensar na direção de uma lógica da superabundância, do excesso, do gratuito e a incorporá-la a nossas perspectivas de ação. Trata-se do convite a pensar-se como cooperador de um Deus cuja *generosidade* já transparece na criação. Chegamos assim, com Ricoeur e Kant, ao esquema da esperança, que transforma o indivíduo em sujeito solidário de uma humanidade figurada, refigurada pelo Cristo, que se tornou solidário com ela até o ponto de não querer guardar a sua vida para si ou beneficiar sozinho da salvação oferecida por Deus. O esquematismo da esperança libera em cada um a aspiração a trabalhar em vista da vinda de um Reino dos espíritos, evocado por Kant na terceira máxima da ação moral (Cf. VINCENT, 2008, p. 78-81).

É por isso que o “mito da pena” deve ser transposto, do domínio jurídico para a dimensão do dom, própria de uma poética da vontade. O pecado, fora do corpo jurídico, não significa primordialmente violação de um direito, transgressão de uma lei, mas separação, desenraizamento. A pena do pecado é o próprio pecado enquanto pena, isto é, a própria separação, lesão de uma comunidade criadora. Assim, a metáfora conjugal de Oséias expressa o excesso de sentido que não passa na figura do direito. Ela manifesta melhor o pacto de amor e dom que nenhum código consegue captar e institucionalizar.

Do mesmo modo, o paradoxo paulino da Carta aos Romanos abre uma nova lógica, a lógica da graça. Essa lógica absurda faz explodir a lógica da lei por contradição interna: a lei pretendia dar a vida, ela dá apenas a morte. “O salário do pecado é a morte; mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, no Cristo Jesus

nosso Senhor” (Rm. 6,23).⁷ Uma economia do dom substitui a economia da lei e da pena. A lógica da pena, própria das teologias da satisfação vicária, era uma lógica da equivalência (entre pecado e morte), enquanto a lógica da graça é uma lógica de excesso. É a loucura da cruz. A lógica da pena só subsiste como mito quebrado, assumindo, no coração da nova lógica, o estatuto de memorial, como um passado superado, uma economia arruinada, para que possamos entender o que significam o perdão e a graça (Cf. RICOEUR, 1969b, p. 363-369).

A nomeação de Deus⁸

Numa entrevista realizada pela televisão belga, Ricoeur afirma que o discurso oscila entre uma profusão de nomes de Deus e um inominável (RICOEUR, 2002, p. 17 *apud* SOUZA, 2015b, p. 49).⁹ Isto é: Deus é, ao mesmo tempo, designado por múltiplos nomes e finalmente sem nome. Ricoeur remete aos múltiplos nomes divinos na filosofia grega, no domínio bíblico e na teologia sistemática. Trata-se sempre de metáforas.¹⁰ A partir delas não se pode construir um discurso unificado, pois:

A presença do nome “Deus” em vários tipos de discurso – essa pluralidade equivalendo a uma pluralidade de perspectivas – mostra que, de Deus, só vêm à linguagem aspectos cada vez particulares, e também que não há nenhum tipo de discurso capaz de cobrir ou abranger todos os outros. Pois, esses diversos aspectos não se deixam fundir num todo, do qual se poderia dizer: esta é a verdade última e definitiva de Deus (VINCENT, 2008, p. 101).

O “dizer Deus” é variado, característico de cada gênero literário: narrativo, legislativo, profético, hínico ou sapiencial. Então, Deus se deixa conhecer através da adição dos discursos nos quais aparece em posição de referência. Contudo, há um irreduzível espaçamento entre os nomes, o que permite reconhecer as

⁷ Ver também: Rm, 5, 12-21; 1, 16.

⁸ Ver, para isso, SOUZA, 2015b, p. 48-65.

⁹ Entrevista a Edmond Blattchen, no quadro da emissão “Nomes de deuses”.

¹⁰ Assim, no fragmento 67 de Heráclito, “O deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos e se denomina segundo o gosto de cada” (RICOEUR, 2002, p. 19). Na Bíblia, pode ser o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó; Conselheiro-magnífico, Deus forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz; Deus dos exércitos, Deus misericordioso, Deus justiça etc. (SOUZA, 2015b, p. 52-53).

diferenças, em oposição a toda tentativa de harmonização, dogmática ou não. “O termo ‘Deus’ faz o sentido circular entre todos os modos do discurso, mas escapa de cada um, segundo a visão da sarça ardente, constituindo de algum modo o ponto de fuga dos discursos (RICOEUR, 1977, p. 35).” Em consequência, haverá uma modulação legítima da fé, porque há diversas modalidades de discurso correspondendo à visada de Deus. Porque a linguagem deixa aberta a possibilidade de uma pluralidade de crenças, Deus não é apenas um ponto de fuga, mas é também a “fonte dos possíveis” (Cf. VINCENT, 2008, p. 102-103).

Por isso, Ricoeur se opõe à teologia confessional e aos desvios interpretativos acumulados pelas grandes tradições históricas do judaísmo e do cristianismo. Pois, a constante releitura e reescrita da tradição permitiu o advento das teologias. A dogmática se constituiu a partir da ordenação conceitual e descritiva das narrativas bíblicas (SOUZA, 2015b, p. 56; RICOEUR, 2009, p. 225-226). Por outro lado, a teologia narrativa, enquanto reflexão da religiosidade na linguagem, é o resultado da última redação do texto bíblico conforme o conhecemos e o recebemos, com um começo em Gênesis e um fim no Apocalipse de João.¹¹ Mas não é preciso interpretar o texto canônico como as autoridades eclesásticas o fazem. É importante levar em conta a estrutura do texto organizado pelos últimos redatores, as interpretações rabínicas, a hermenêutica cristã dos pais da igreja e dos medievais, afinal toda a história da recepção. Nessa linha, o Novo Testamento não será simplesmente a sequência do Antigo. Ricoeur se reconhece ligado, de um lado, à mediação dos textos canônicos, com suas interpretações múltiplas, e do outro lado, à mediação das tradições de interpretações que fazem parte do seu próprio patrimônio cultural e da motivação profunda das suas convicções, o que incluirá a tradição evangélica Reformada, mas sem dogmatismo.

Uma ontologia está subjacente à interpretação dos nomes de Deus. Pois os nomes apontam para narrativas sobre o ser que está em relação com a nomeação do divino. Trata-se de uma ontologia – na realidade, uma antropologia – “quebrada”.

¹¹ Ver, sobre isso: FRYE, Northrop. O código dos códigos. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004; BEAUCHAMP, Paul. L’un et l’autre Testament. Vol. 1 & 2. Paris: Le Seuil, 1990.

“Pois o homem é um ser que não coincide consigo mesmo. É um ser que comporta uma negatividade” (MONGIN, 1998, p. 66). A possibilidade do mal aponta para a falibilidade do ser humano. O ser humano é um ser inacabado. Uma consequência da ontologia quebrada é o caráter incompleto da linguagem religiosa, que autoriza a multiplicidade das interpretações da religião e dos nomes divinos. É impossível elaborar uma ontologia unificada, tanto a respeito do homem quanto de Deus, por causa da polissemia e do conflito das interpretações. Estamos sempre dentro do círculo hermenêutico. É uma consequência do Ego partido ou ferido. A ontologia da compreensão – elaborada por Heidegger a partir da compreensão de si como existência – só pode ser para nós um horizonte, uma visada, mais que um dado. Por isso, é apenas no movimento da interpretação que apreendemos o ser interpretado. É apenas no conflito das hermenêuticas rivais que apreendemos algo do ser interpretado (Cf. RICOEUR, 1969a, p. 23-28).

Para Ricoeur, “‘Deus’ é o nome próprio para dizer que o poder de visitação da linguagem não nos pertence, que nós não somos a origem desse poder.” Mas “a palavra Deus implica numa espécie de relação graciosa comigo, assim como numa relação de reconhecimento da minha parte (RICOEUR, 1972, p. 7). Além da ontologia quebrada, a palavra “Deus” aponta para uma ontologia do possível. O “eu sou o que sou” de Êxodo 3, por um excesso de sentido, contém a dimensão da promessa, da esperança e conseqüentemente, do ser possível, para Deus e para a humanidade (SOUZA, 2015b, p. 155).

É a autonomia do texto implicada na pluralidade de nomeações que permite sempre novas releituras e novas interpretações. “O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal qual eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios” (RICOEUR, 1996, p. 188). O mundo do texto – em particular das narrativas bíblicas – comporta a nomeação de Deus – que aparece como o referente último dos textos bíblicos. Assim, “posso nomear Deus em minha fé porque os textos que me foram pregados já o nomearam” (RICOEUR, 1996, p. 183). A nomeação de Deus é um desdobramento do mundo que está dentro do

mundo do texto, quando este se manifesta poeticamente e, assim, revela um mundo possível de habitar (RICOEUR, 1996, p. 189).

A partir da polifonia de sentidos da narrativa bíblica, vários aspectos de Deus – possivelmente conflitantes – são revelados, enquanto se mantém o segredo de um Deus oculto. Mas isso não pode compor um corpo de verdades administrado por uma instituição. Além disso, a linguagem bíblica poética é, para o leitor, o ponto de partida de uma nova compreensão de si. As expressões que nomeiam Deus diversamente são expressões originárias da fé, mas são também expressões-limite acerca da condição humana retratada no texto. E, por carregar esperança, a nomeação do divino abre um novo horizonte ao mundo da vida, inclusive na existência cotidiana (SOUZA, 2015b, p. 152).

Considerações finais: o paradoxo da esperança

Refletindo com Ricoeur sobre a questão do mal, concluímos que a lógica da graça, da superabundância, do excesso, do gratuito se opõe à lógica da expiação baseada na lei do talião graças ao esquema da esperança, que transforma o indivíduo num sujeito solidário de uma humanidade refigurada pelo Cristo solidário. O esquematismo da esperança libera em cada um a aspiração a trabalhar em vista da vinda de um reino dos espíritos.

A questão da nomeação do Deus inominável nos levou a perceber que, na narrativa bíblica, a nomeação do divino, ao carregar esperança, abre um novo horizonte ao mundo da vida, no seio da nossa existência cotidiana. Deus se manifesta assim como a fonte dos possíveis do mundo do texto, no qual cada um pode projetar os seus possíveis próprios.

Em suma, trata-se de entrar na história que carrega a pulsão da esperança, acompanhando o Deus que é a tensão mesma da história – e não a fuga fora da história na direção de um eterno presente (Cf. MOLTSMANN, 2005). Traduzindo a palavra de Paulo: “Onde o pecado abundou, a graça superabundou” em linguagem moderna: “Onde o não-sentido, o absurdo abundou, o sentido superabundou”. Estamos aqui no paradoxo: a lógica do absurdo que rompe o nosso saber, cada vez

que queremos totalizar – na ciência ou na teologia. Como Kant, preciso reconhecer, não apenas o limite do conhecimento humano, mas também o caráter ilusório de todas as pretensões de saber algo sobre Deus, a alma, a liberdade. Em consequência, a ilusão transcendental deve ser quebrada, o que leva a certo ateísmo especulativo. Por um lado, a filosofia deve desesperar dos conceitos e do deus filosófico. Por outro lado, o paradoxo, isto é, a lógica louca (a loucura de Paulo em I Coríntios) e o ateísmo especulativo liberam a afirmação prática da liberdade – segundo Kant. A afirmação da liberdade é a transgressão do sistema. Aqui a filosofia é uma aproximação à teologia da esperança porque há uma quebra do sistema, que é reaberto pela prática. Assim, o absurdo torna-se, de algum modo, portador de esperança (RICOEUR, 1972, p. 9).

Referências bibliográficas

CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

GREISCH, Jean. Herméneutique. In: Encyclopaedia Universalis. Paris: Encyclopaedia Universalis, DVD-Rom, 2011.

HIGUET, Etienne A. Hermenêutica da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). Compêndio de ciência da religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 457-468.

JOSGRILBERG, Rui S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto S. (org.). Linguagens da religião. São Paulo: Paulinas/ Anptecre, 2012, p. 31-68.

MOLTMANN, Jürgen. Teologia da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

MONGIN, Olivier. Paul Ricoeur. Paris: Le Seuil, 1998.

RICOEUR, Paul. The conflicts of interpretation: essays in hermeneutics. London: The Athlone Press, 1989a.

RICOEUR, Paul. La critique et la conviction : entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris : Calmann-Lévy, 1995. Trad. Port. A crítica e a convicção : conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Lisboa: Edições 70, 2009.

RICOEUR, Paul. La croyance: le difficile chemin du religieux. Conferência dada no quadro da “Universidade de todos os saberes”, na Universidade Paris-Sorbonne, no dia 29 de novembro de 2000. Filme-vídeo disponível em http://www.canal-u-tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/la_croyance_religieuse.1186. Acesso em 15 de novembro de 2015.

RICOEUR, Paul. Entre filosofia e teologia II: Nomear Deus (1977). In: Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.

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 fevereiro de 2016.

RICOEUR, Paul. Existence et herméneutique. In : Le conflit des interprétations. Paris : Le Seuil, 1969a, p. 7-28.

RICOEUR, Paul. Foi et philosophie aujourd'hui. In : Foi-Education, vol. 42, n° 100, juillet-septembre 1972, p. 1-13.

RICOEUR, Paul. L'herméneutique biblique. Paris : Le Cerf, 2001.

RICOEUR, Paul. Herméneutique de l'idée de révélation. In : La révélation. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

RICOEUR, Paul. Interprétation du mythe de la peine. In : Le conflit des interprétations. Paris : Le Seuil, 1969b, p. 348-369.

RICOEUR, Paul. La métaphore vive. Paris : Le Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. Mythe – l'interprétation philosophique. In : Encyclopaedia Universalis. Paris : Encyclopaedia Universalis, DVD-Rom, 2011.

RICOEUR, Paul. Narrativité, phénoménologie et herméneutique. In : JACOB, André (dir.). L'Univers philosophique I. Paris : PUF, 1989b, p. 63-71.

RICOEUR, Paul. Poétique et symbolique. In: LAURET, Bernard ; REFOULÉ, François (dir.). Initiation à la pratique de la théologie. Tome I: Introduction. Paris: Cerf, 1982, p. 37-61.

RICOEUR, Paul. La simbólica del mal. Tomo II: Finitud y culpabilidad. Madrid: Taurus, 1969c.

RICOEUR, Paul. O único e o singular. São Paulo: UNESP, 2002.

RICOEUR, Paul. Vivant jusqu'à la mort. Paris : Seuil, 2007 (publicação póstuma).

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.

VINCENT, Gilbert. La religion de Ricoeur. Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2008.

Trabalho enviado em 15/09/2015. Trabalho aceito em 01/10/2015.